

BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ

**İLAHİYYAT
FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

№ 19 • İYUN (HAZİRAN) 2013

**BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLƏHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

REDAKTOR / EDITÖR
akademik Vasim Məmmədliyev

REDAKTOR MÜAVİNİ
Yrd. Doç. Dr. Ali Bulut
i.f.d. Mübariz CAMALOV

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

Akademik Vasim Məmmədliyev • 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 • Mirmiyaz Mürsəlov

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.**

№ 19 • İYUN (HAZİRAN) 2013 BAKI

İÇİNDƏKİLƏR

KUR'ÂN'IN İ'CÂZİ VE DİLBİLİMSƏL TEFSİRİ BAĞLAMINDA ENDÜLÜS GELENEĞİNƏ MƏNSUP BAZI TEFSİR MUKADDİMƏLERİNİN MUKAYESELİ BİR TAHLİLİ <i>Ali BULUT</i>	7
QLOBAL ƏXLAQ NƏZƏRİYYƏSİNİN DİNİ ƏSASLARI VƏ İNSANLIQ PRİNSİPİNİN MÜQAYİSƏLİ TƏHLİLİ <i>Elnurə ƏZİZOVƏ</i>	25
HEYDƏR ƏLİYEVİN DÖVLƏTÇİLİK STRATEGİYASINDA QADIN MƏSƏLƏSİ: AZƏRBAYCANDA QADIN SİYASƏTİNDƏ BEYNƏLXALQ STANDARTLARIN TƏTBİQİ İSTİQAMƏTİNDƏ ATILAN ADDIMLAR (1993-2003) <i>Gülzar İBRAHİMOVƏ</i>	33
İLİMLƏR TASNİFİ AÇISINDAN FİKİH VƏ USÛLÜ <i>Murat ŞİMŞEK</i>	59
TƏSƏVVÜFDƏ İDRAK NƏZƏRİYYƏSİ <i>Şəfahət Yusif qızı ABDULLAYEVƏ</i>	75
FƏLSƏFİ TƏFƏKKÜRDƏ ZAMANA SİĞMAYAN LİRİK İDEALLAR <i>Sədaqət Məmmədhusəyn qızı ƏLİYEVƏ</i>	87
AİLƏ TİPLƏRİ VƏ AİLƏ İÇİ HALLAR <i>Səbinə Həmid qızı MİRZƏYEVƏ</i>	97
MUHAMMƏD FUZÛLİ ADINA ELYAZMALAR ENSTİTÜSÜ KÜTÜPHANESİNDEKİ NAHVE DƏİR YAZMA ESERLER <i>Süleyman Mahmut KAYAGİL</i>	107
ŞƏRQŞÜNAS ALİM VƏSİM MƏMMƏDƏLİYEVİN QURANİ-KƏRİMİN TƏRCÜMƏSİ ZAMANI İSTİNAD ETDİYİ MƏNBƏLƏR <i>Fuad İzzət oğlu NURULLAYEV</i>	139
CAHİZ BƏLAĞƏT HAQQINDA <i>Könül Əbülfəz qızı MƏMMƏDOVƏ</i>	151

SANATTA DİN TEMSİLİ VE EVRENSELLİK <i>Rüstəm MÜRSELOĞLU</i>	159
İXTİSAS MƏTNLƏRİNİN LÜĞƏT VASİTƏSİLƏ TƏRCÜMƏ EDİLMƏSİNİN XÜSUSİYYƏTLƏRİ <i>Mətanət Vaqif qızı MƏMMƏDOVA</i>	171
ÖZGƏLƏŞMİŞ CƏMİYYƏTDƏ MƏDƏNİYYƏT (FRANKFURT MƏKTƏBİNİN TİMSALINDA) <i>Faiq Elman oğlu Xudanlı</i>	187
NAZİM HİKMƏT MÜASİR TÜRK ƏDƏBİ FİKRİNDƏ <i>Nigar İSMAYILZADƏ</i>	195
ƏLLAMƏ MƏCLİSİYƏ GÖRƏ “QƏRANİQ” HADİSƏSİ VƏ ONUN MAHİYYƏTİ <i>İbrahim QULİYEV</i>	201
STRUKTUR DİLÇİLİK <i>Yeganə QARAŞOVA</i>	211
SOSİAL İDRAK SOSİAL GERÇƏKLİYİN İNİKASIDIR <i>V.Z.RƏCƏBLİ</i>	219
MİLLİ MƏDƏNİYYƏTDƏ İSLAM AMİLİ: SOSİAL-FƏLSƏFİ ASPEKT <i>Nigar HÜSEYNOVA</i>	229
NYUTON NATURFƏLSƏFƏSİNİN ƏSAS MAHİYYƏTİ <i>Rəhim HƏSƏNOV</i>	237
SOSİAL ZƏRURƏTİN ƏSAS İFADƏ FORMALARININ AZADLIQ İLƏ ƏLAQƏSİ <i>Qərib ALLAHVERDİYEV</i>	243
BİOETİKA, FƏLSƏFİ HUMANİZM VƏ PERSPEKTİVLƏR <i>Elbrus Cəlal oğlu SADIQOV</i>	251
HARTER ŞKALASININ ETİBARLILIQ VƏ DOĞRULUĞUNU ÖLÇMƏ VƏ UŞAQLARDA MOTİVASİYANI ÖLÇMƏK ÜÇÜN HƏMİN ŞKALADAN İSTİFADƏ ÜSULU <i>Behnaz PAKDEL</i>	263

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASININ İRANLA ELM SAHƏSİNDƏ ƏMƏKDAŞLIĞI TARİXİNDƏN (1960-1990-ci illər) <i>Həsən QƏNİYEV</i>	273
AZƏRBAYCANDA QUŞLARIN QORUNMASINDA ƏHALİNİN MÜQƏDDƏSLƏSDİRMƏ PRİNSİPİ <i>A.T.MƏMMƏDOV, Q.T.MUSTAFAYEV</i>	281
QƏZALİNİN “İHYA ULÜMİDDİN” ƏSƏRİNDƏ MƏNƏVİ QURTULUŞ KONSEPSİYASI <i>İ.Z.ZƏRQAN</i>	289
DEMOQRAFİK İNKİŞAF: PROBLEMİN BƏDİİ-ESTETİK DƏRKİNƏ DAİR <i>Sevinc Mikayıl qızı ƏLƏSGƏROVA</i>	299
QLOBALLAŞMA, İSLAM VƏ QADIN PROBLEMİ: DİNİ-FƏLSƏFİ TƏHLİL <i>Məhəmmədali Səbuhi-Təsuci</i>	307
YƏHUDİ ŞƏRİƏTİNİN YAZILI VƏ ŞİFAHİ MƏNBƏLƏRİ <i>Məhəmmədreza Zakir ABBASƏLİ, Vəhid BUŞƏHRIAN</i>	317
ƏHMƏD BƏY AĞAOĞLUNUN “İSLAMA GÖRƏ VƏ MÜSƏLMAN ALƏMİNDƏ QADIN” ƏSƏRİ HAQQINDA <i>Kəmalə NURİYEVA</i>	327
MƏDƏNİYYƏT VƏ ONUN HƏYƏCAN HİSSİNƏ TƏSİRİ <i>Aminzadə Maryam Tabrizi Seyəd Samad</i>	337

KUR'ÂN'IN İ'CÂZİ VE DİLBİLİMSSEL TEFSİRİ BAĞLAMINDA ENDÜLÜS GELENEĞİNE MENSUP BAZI TEFSİR MUKADDİMELERİNİN MUKAYESELİ BİR TAHLİLİ

*Ali BULUT**

Anahtar Kavramlar: Endülüslü Müfessirler, Tefsir Mukaddimleri, İ'câzu'l-Kur'ân, Dilbilimsel Tefsir, Kur'ân Kelimeleri Lügatçesi.

Keywords: Andalusian Commentators, the Muqaddimas to Tafsîrs, the I'jâz al-Qur'ân, Linguistic Interpretation, the Glossary of the Qur'ānic Words.

Ключевые слова: Андалузские комментаторы Корана, предисловие к комментариям, Иджаз аль-Куран, лингвистические комментарии, глоссарии к Корану.

I-Giriş

Tefsir telif geleneğinde Kur'ân'ın fesâhat, belâgat ve beyân gibi ilimler yönüyle incelenmesi ve Kur'ân lafızlarına hasredilen izahların geniş yer bulması, ilgili literatürde dilbilimsel alana verilen önemi gösterdiği kadar söz konusu alandaki eserlerin temel özelliklerini de yansıtmaktadır. Bu bağlamda Hicri ikinci-üçüncü yüzyıllardan itibaren Kur'ân'ın kelime izahı ve lafız analizinden cümle yapılarına kadar dilbilimin çeşitli dalları¹ yönüyle incelendiği ve tefsir edildiği çok sayıda eser mevcuttur. Yine Kur'ân'ın dil, üslûb ve muhteva gibi yönlerden kapsamlı analizlere de tabi tutulan *İ'câzu'l-Kur'ân*² gibi müstakil eserlerin yanı sıra; Tefsir Usûlü ve

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

¹ Konuyla alakalı *Garîbu'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân*, *İ'râbu'l-Kur'ân*, *Mecâzu'l-Kur'ân* gibi başlıklı eserler örnek verilebilir. Ayrıca bilgi için bakınız: Müsâid et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-Lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İbni'l-Cevzî, 1422, s.183 ve devamı.

² *İ'câzu'l-Kur'ân* mevzusunda er-Rummânî (ö.384/994) *en-Nüketu fî İ'câzi'l-Kur'ân*, el-Hattâbî (ö.388/998) *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, Ebu Bekir el-Bakıllânî (ö.403/1012) *İ'câzu'l-Kur'ân*, Mustafa Sadık er-Râfî (ö.1657/1938) *İ'câzu'l-Kur'ân* ve *Belâgatu'n-Nebeviyye* adlı eserler sayılabilir. *İ'câzu'l-Kur'ân* mevzusu tefsirlerde de geniş yer tutmuştur.

Ulûmu'l-Kur'ân başlıklı temel başvuru eserlerinde dilbilim ile bağlantılı çok sayıda bölüm bulunmaktadır.³ Bütün bunların yanı sıra tefsir mukaddimleri de dilbilimsel tefsir alanında geniş izahata sahip olması yönünden ayrıca incelenecek kaynaklar arasında değerlendirilebilir.

Geçmişten günümüze sayısı yüzleri bulan, hatta belki de binlere ulaşan tefsir mukaddimleri çeşitli özellikleri ile tasnife tabi tutulduğunda, -Örneğin belli bir coğrafyaya ya da aynı coğrafyanın ortak mirasına varis olanlar dikkate alındığında- karşımıza çıkacak İslâm coğrafyalarından birisi Endülüs'tür. Endülüs İslâm coğrafyası içerisinde değerlendirilen ve günümüzde oldukça yoğun istifade olunan tefsirlerin başında İbn Atiyye (ö.541/1147)'nin *el-Muharraru'l-Vecîz*, Kurtubî (ö.671/1273)'nin *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, İbn Cüzey (ö.741/1341)'in *Kitâbu't-Teshîl* ve Ebu Hayyân (ö.745/1344)'ın *el-Bahru'l-Muhî't*'inin geldiği söylenebilir.⁴ Hicri altıncı-sekizinci asırlar arasında telif edilen söz konusu tefsirlerin mukaddimleri, müfessirlerin dilbilimdeki derin ilmî birikimlerini yansıttığı kadar, âyetlere getirilen izahâtın teorik alt yapısına işaret eden zengin materyallere sahiptir. Buna göre mukaddimler, hem içerikleri ile hem de birbirlerine etkileri açısından birtakım özelliklere sahiptir. İşte bu çalışmada, Kur'ân'ın i'câzı ve dilbilimsel tefsirine dair izahların Endülüs geleneğine mensup tefsirlerin mukaddimelerinde ne ölçüde yer aldığı dört tefsir örneğinde mukayeseli olarak incelenecektir.

II- Kur'ân: En Büyük Mu'cize

İslâm ilimlerinin hemen her alanında olduğu gibi, tefsir ilminde de yazılan eserlerin ilk cümlelerini oluşturan hamdele ve salve kısımları, bir müellifin edebî maha-

Örneğin Bakara,2/23-24. âyetlerinin tefsiri için bakınız: et-Tabatabâî, Muhammed Huseyn (ö.1980), *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Muessesetu'l-A'lemi li'l-Matbûât, Üçüncü Baskı, Beyrut, 1973/1393, I, 57-90.

³ Sadece Zerkeşi'nin *el-Burhân*'ı ile Suyutî'nin *el-İtkân*'ında bile Kur'ân'ın dili ve üslûbuna dair onlarca başlık bulmak mümkündür. Bakınız: Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Mustafâ Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1421/2001; Suyutî, Celâluddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatu Hicâzî, Kahire tarihsiz.

⁴ Endülüs tefsirciliği hakkında geniş bilgi için bakınız: Atik, M. Kemal, "Endülüs ve Kur'ân İlimlerindeki Yeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Kayseri, 1985, s.275-288; Mustafa İbrâhim Meşinî, *Medresetu't-Tefsîr fî'l-Endelûs*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986; Koç, Mehmet Akif, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir Giriş Denemesi", *İslâmiyât*, Sayı: 3, Ankara, 2004, s.43-58; Mustafa Şentürk, "Endülüs Tefsir Kültürü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, c.11, Sayı: 21, s.53-72.

retlerinin sergilediği başlangıç yazısı olmasından ziyade, o müellifin mevzu ile irtibatını gösteren veya mevzuya verdiği önemi anlatan giriş cümleleri olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Endülüs geleneğine mensup tefsirlerin başlangıçlarındaki hamdele kısmında da Allah'a hamd ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'e salât u selâm edilirken tabii olarak söz, eserin konusu gereği Kur'an'a gelmektedir. Bu çerçevede mukaddimelerini incelediğimiz müfessirler, Kur'an'ın birtakım vasıflarını zikrederlerken; onun ebedî ve en büyük mucize olduğu, tebdîl ve tağyîrden korunduğu, değişmediği ve asla değişmeyeceği, fesâhat ve belâgat ehlini muarazadan aciz bıraktığı, onları susturduğu, bir benzerinin meydana getirilemeyeceği gibi hususiyetlerine vurgu yapmışlardır.⁵ Müfessirlerin hamdele kısmındaki tezyin olunmuş veciz ifadeleri, mukaddimelerin ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı izahlara dönüşmüştür.

İbn Atiyye, *İ'câzu'l-Kur'an* konusunu müstakil bir başlık altında ele almıştır. Ancak bundan önce o, Kur'an'ın i'câzı ile “yedi harf” meselesi arasındaki alakaya dikkat çekmiştir. Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesinin ne anlama geldiği hususundaki ihtilaflara işaret eden İbn Atiyye, muhtemel görüşleri zikretmiş; bunlar içerisinde tercihe şayan görüşü belirtmiştir: Kur'an'da yedi Arap kabilesinin hepsinin dilinde kelimeler vardır. Çünkü Kur'an'da lafzın en fasîh, en veciz olması durumuna göre mana, Kureyş lehçesinin dışında yer yer Huzeyl ve diğer kabilelerin dilleriyle de tabir olunmuştur. Örneğin فَطَرَ، أَفْتَحَ، تَخَوَّفَ gibi kelimeler Kureyş lehçesi dışındadır,⁶ Kur'an'ın bu yedi harf ile okunmasına izin verilmiştir. Cebrail, bunları arzalarda

⁵ İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Tahkik: Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed), Birinci Baskı, Beyrut, 1413/1993, I, 33; Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an* (Tahkik: Abdullah b. Abdirrahmân et-Turkî), Muessesetu'r-Risâle, Birinci Baskı, Beyrut, 1427/2006, I, 5; İbn Cüzey el-Kelbî el-Gırnâtî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1415/1995, I, 3; Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *Tefsîru'l-Bahrî'l-Muhît*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1413/1993, I, 99.

⁶ İbn Atiyye'nin verdiği örneklerle göre İbn Abbas, Kureyş lehçesi dışında “yaratmaya başlamak, yaratmak” manasına gelen فَطَرَ kelimesinin فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (Fâtır, 35/1 ve Zümer, 39/46) âyetlerinde geçtiği şekliyle anlamını ancak iki bedevinin bir kuyunun başındaki tartışmaları esnasında öğrenmiştir. Yine İbn Abbas, رَبَّنَا أَفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ (A'râf, 7/89) âyetinde geçen أَفْتَحْ kelimesinin “hükmetmek” anlamına geldiğini bir kadının eşine söylediği sözlerden anlamıştır. Hz. Ömer, أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ (Nahl, 16/47) âyetinde geçen تَخَوُّفٍ kelimesinin “تَنْقِصُ/ eksiltmek” anlamına geldiğini bir gencin babası için söylediği sözlerden anlamıştır. Sahâbeden Kutbe b. Mâlik ise, Hz. Peygamber (s.a.v.) namazda Kâf sûresini okuyorken وَالنَّخْلِ بَاسِقَاتٍ (Kâf, 50/10) âyetinde geçen بَاسِقَاتٍ kelimesinin anlamını bilmemiştir. Bakınız: İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 46-47.

Hız. Peygamber'e kendisinde i'câzın ve mükemmel vasfın gerçekleşeceği şekliyle arz etmiştir. "Kur'ân'ın kolayla geldiği şekilde okunması" ise her isteyen Kur'ân'ı istediği değişiklikle okuması anlamına gelmemektedir. Eğer öyle olsa, o zaman sahâbiler kendi kendilerine lafızlarda değişikliğe gideceklerdir. Böyle bir durumda Kur'ân'ın i'câzı kaybolacak ve Allah'ın indirdiğinden başka kelimeler bulunacaktır. O halde yedi harf hakkındaki izin (ibâha), kolaylık olsun diye Hız. Peygamber'e arz edilen bazı âyetler içindir. Nitekim Hız. Peygamber, sahâbeye (Mesela Übeyy b. Kab ve İbn Mesud'a) Cebrail'in arz ettiği ayrı ayrı şekillerde okumuştur. Hız. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasında geçen Furkân sûresinin kırâati ile alakalı hadise ile Enes b. Mâlik'ten nakledilen 7 أَقْوَمُ kelimesinin أَصَوَّبُ şeklindeki okunuşu göstermektedir ki yedi harfe ilişkin izin, ancak Hız. Peygamber'den mervi olan âyetlerdedir. Kur'ân'ın şahsi değişikliklerle okunması durumunda, إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ âyetinin⁸ bir manası kalmayacaktır.⁹

İ'câzu'l-Kur'ân konusunda İbn Atiyye, Kur'ân'ın i'câzının ne ile gerçekleştiği hususundaki ihtilafı dile getirmiş ve *tehaddî* meselesiyle ilgili iki farklı bakış açısını açıklamıştır:

Bunların birincisi, Müslümanların kendi iç dinamiklerinden (İslâm ve Hız. Peygamber'in nübüvveti) mütevellid görüşlerdir. Bunlar da kendi içinde iki yaklaşımı içermektedir. İlkine göre *tehaddî*, zâtî sıfat olan kadîm kelâm ile meydana gelmiştir. Araplar güçleri yetmeyen bu durumla mükellef tutulmuşlardır ve bunda acizlikleri vâkî olmuştur. Diğerine göre *tehaddî*, Allah'ın kitabında bulunan doğru haberler ve gaybî bilgiler gibi hususlarla gerçekleşmiştir.

İkincisi ise inkârcıların aciziyetini ortaya çıkaran *tehaddî*dir. Buna göre Allah, inkârcılara inkâr ettikleri bu Kur'ân'ın lafızlarıyla *tehaddî*de bulunmuş ancak onlar Kur'ân karşısında aciz kalmışlardır. Bütün beşeriyet onun bir benzerini meydana getirememiştir. Arap kâfirleri Kur'ân lafızlarının dizilişi, nazmı ve fesâhatinin Hız. Peygamber vasıtasıyla geldiğini asla inkâr edememişlerdir. Fesâhat ehli Kur'ân'ın meydan okuması karşısındaki acizliklerine göre zaruri olarak bilmişlerdir ki; Kur'ân'ı getiren ancak Allah'ın seçkin kulu Hız. Peygamber'dir ve insanların da bunun bir mislini meydana getirmeleri mümkün değildir. "Cumhur"a göre *tehaddî*, Kur'ân'ın nazmıyla, manalarının sahihliği ile ve lafızlarının fesâhatiyle vuku bulmuştur.¹⁰

⁷ Kelimenin geçtiği âyet şöyledir: إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا (Müzzemmil, 73/6).

⁸ Hicr, 15/9.

⁹ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 47.

¹⁰ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 52.

İbn Atiyye, sarfe teorisine¹¹ karşı Kur'ân'ın i'câzıyla alakalı cumhurun düşüncelerini savunmaya devam etmektedir: Her bir şeyi ve her bir kelâmı ilmiyle kuşatan Allah, öncesi ve sonrası ile manayı açıkça ortaya koyacak en uygun lafzı bildiğinden, Kur'ân'daki lafızları başından sonuna kadar buna göre tertip etmiştir. Bu sebeple Kur'ân'ın nazmı fesâhatin zirvesiyle gelmiştir. İlmi asla her bir şeyi kuşatamayan beşer ise cehâlet, zuhûl gibi durumlarla malûldur. Bu bakış açısı da Arapların Kur'ân'ın bir mislini getirmeye güçleri yettiğini ancak Hz. Peygamber'in gelmesi ile bundan sarfedildikleri ve aciz kaldıkları, şeklindeki bu düşüncüyü geçersiz kılmaktadır. Çünkü Kur'ân'ın benzerini ortaya koymak, mahlûkattan hiçbirinin asla kudretinin yetmeyeceği iştir. En fasîh insan bile bütün gayreti ve maharetiyle bir konuşma irat etse veya şiir yazsa, onun ortaya koyduğu eserler tenkitten kurtulamayacaktır. Aynı şekilde bir başka söz ustası da bütün maharetiyle tenkit ederek eserde değişiklikler yapsa bu değişiklikler de tenkitten nasibini alacaktır.¹²

İbn Atiyye'nin Kitâbullâh'tan bir lafız çıkarılacak olsa bütün Arap lisanı altüst edilse bile onun yerini tutabilecek tek kelimenin bile bulunamayacağına ilişkin ifadeleri, hem Kur'ân nazmının yüceliğine işaret etmekte hem de insanın Kur'ân karşısındaki acziyetini ve tarihi gerçekleri göz önüne sermektedir. Kur'ân'ın indiği dönem Araplarının sahip olduğu edebî zevk, yetenek ve bilgi mertebesine ulaşamayan sonraki nesillerin, onun edebî yönlerini bilme hususundaki eksikliklerini dile getiren İbn Atiyye, o dönem dil zevki ve bilgisi ve yeteneğini verdiği örnekle de anlatmıştır.¹³ İbn Atiyye'nin ifadelerine göre fesâhat ehli, ¹⁴فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ âyetindeki meydan okuma karşısında önce buna yeltenmiş, düşünme ve teffekkür neticesinde Kur'ân'ı diğerlerinden hemen ayırt etmiş; Kur'ân'ın bir mislini getirmeye beşerin gücünün yetmediğini anlamıştır. Böylece onlarda Kur'ân'ın Allah katından geldiği düşüncesi hâsıl olmuştur. Kur'ân karşısında farklı tepkiler gelmiştir. Nitekim kâfirlerin bir kısmı Kur'ân'a iman edip, izana gelirken, bir kısmı da (Ebu Cehil gibi) haset etmiş ve savaş yolunu tercih etmiştir. Konuya ilişkin son olarak İbn Atiyye, önceki peygamberlerin mucizeleri kendi zamanlarının meşhur yönleriyle gerçekleştirmeleri

¹¹ Sarfe teorisinin mahiyeti ve bu teoriye karşı yapılan eleştiriler hakkında bakınız: Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, XXXVI, 140-141.

¹² İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 52.

¹³ Bakınız: İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 52.

¹⁴ Bakara, 2/23.

(Örneğin Hz. Musa döneminde sihrin, Hz. İsa döneminde tıbbın ilerlemesi) gibi fesâhat ve belâğatin zirvede olduğu bir dönemde Hz. Peygamber'in de mucizesinin Kur'ân ile gerçekleştiğini dile getirmiştir.¹⁵

İ'câzu'l-Kur'ân konusunda, mucizeyi tarif ederek söze başlayan Kurtubî ise, mucizenin şartları, çeşitleri gibi konuları işledikten sonra *İ'câzu'l-Kur'ân*'ı on farklı yönüyle anlatmıştır. Bu çerçevede Kurtubî, Kur'ân'ın, gerek Arap lisanında gerekse diğer dillerde bilinen nazım türlerine muhalif bir bedîî nazma ve üslûba sahip olması, hiçbir mahlukun ortaya koyamayacağı cezâlete sahip olması, zâhiren ve bâtinen içerdiği her hususta birbirine mütenasip olması, أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ, لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا âyetine¹⁶ istinâden Kur'ân'da çelişki bulunmaması gibi özelliklerini zikretmiştir. Kurtubî'nin burada sıraladığı i'câz yönlerinin yarıdan fazlası Kur'ân'ın dilbilimsel özelliklerini içermektedir. Kurtubî, İbn Atiyye'den de nakiller yaparak sarfe nazariyesini eleştirmiştir. Kur'ân'ın fesâhatiyle alakalı örnekler¹⁷ veren Kurtubî, tehdî âyetleri olarak bilinen âyetleri sırasıyla zikrederek konuyu bitirmiştir.¹⁸

Kur'ân'ı mucizelerin en büyüğü olarak belirten Ebu Hayyân, *İ'câzu'l-Kur'ân* konusunda geniş açıklamalarda bulunmuştur. Bundan önce o, tefsir-dilbilim ilişkisine değinmiştir: Tefsir ilminin zirvesine ancak ilm-i lisanda mütebahhir olanlar yükselebilecektir. Bunlar da, fitraten nazım ve nesir inşasına, en güzel fikirleri ortaya koymaya kabiliyetli kişilerdir. Kendilerini buna adayan insanlar, *İ'câzu'l-Kur'ân*'ı vicdanen idrak edeceklerdir. Onlara Kur'ân'ın mânâ ikliminin kapıları açılacaktır. Buna mukabil ilm-i lisanda, nazım ve nesir alanlarında eksik bilgililer, Kitap'ın kapalılıklarını anlamaktan ve şaşırtıcı güzelliklerini idrakten uzaktır. *İ'câzu'l-Kur'ân* hakkında farklı yaklaşımların bulunduğu dikkat çeken Ebu Hayyân'a göre fesâhati derinlemesine bilenler ve edebiyatın bütün maarifine sahip olanlar, Kur'ân'ın fesâhati ve belâğatinin erişilemez nihai noktada olduğunu idrak edeceklerdir. Kur'ân'a muaraza ise beşer için gayr-i mümkündür ve beşerin kudret ve takatinde değildir. Kur'ân'ı sıradan Arap kelâmı biçiminde gören anlayışın sahipleri (Sarfe nazariyesine sahip olanlar) ise hak kelâm ile diğerlerini birbirinden ayıramayan cahil

¹⁵ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 52-53.

¹⁶ Nisâ,4/82.

¹⁷ Örnekler şunlardır: Mâide sûresinin başlangıcı, Kâf sûresi ve Kevser sûresi; Âl-i İmrân,3/185; Hûd,11/41-44; İbrâhim,14/42; Kasas,28/7; Ankebût,29/40 âyetleri.

¹⁸ Bakınız: Kurtubî, *el-Câmi*, I, 112-121.

cühela konumundadır.¹⁹ Ebu Hayyân, -İbn Atiyye gibi- Kur'ân'ın i'câzı karşısında o dönem kâfirlerinin idraklerinin birbirinden farklı olduğunu örneklerle anlatmıştır.²⁰ Ebu Hayyân son olarak Kur'ân'ın i'câzını idrak etmenin insanların zihni durumlarına göre farklılık arz ettiğini bunun da Allah vergisi olduğunu ifade etmiştir.²¹

İbn Cüzey, Kur'ân'ın Allah'tan geldiğini ve i'câzını gösteren on madde sıralamıştır ki bunlar rakamsal olarak Kurtubî'nin verdiği ile aynıdır. İbn Cüzey'in sıraladığı on maddenin yarıdan fazlası Kur'ân'ın dili ve üslûbuyla alakalıdır. Bunlar içerisinde ilk üç sırayı, Kur'ân'ın eşsiz fesâhati, âyet durakları ve kelime fasılları yönünden hayranlık veren nazmı ve üslûbu, nüzûlünden itibaren onun bir benzerini getirme konusunda yaratılmışların acziyeti gibi hususlar almaktadır. Kur'ân'ın ziya-delik ve noksanlıktan muhafaza edilmesi, tağyir ve tebdilden korunmuş olması, hıfzının kolaylaştırılması, çok tekrarının okuyucuyu bıktırmaması gibi hususlar da onun mucizevî yönlerini oluşturmaktadır.²²

III-Kur'ân'ın Tefsirinde Dilbilimsel İlimler

Kur'ân'ın dilinin Arapça olması, tabiidir ki müfessirlerin Arapçaya verdikleri önemin ve bu dile ait disiplinlerden sıkça söz etmelerinin en başta gelen amilidir. Bu bağlamda İbn Atiyye'nin mukaddimede vurguladığı dilbilimsel ilimlerin başında *İ'râbu'l-Kur'ân* ve *Garibu'l-Kur'ân* gelmektedir. İbn Atiyye, Kur'ân'ın tefsiri, dili, irabı ve mana inceliklerinin bilinmesini müstakil bir bahisle ele almıştır.²³ Aynı mevzu Kurtubî, İbn Cüzey ve Ebu Hayyân tarafından da dile getirilmiştir: Kurtubî, öncelikle yazdığı tefsirin temel hususiyetleri arasında lûgat, irab ve kırâat gibi ilimlerin

¹⁹ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 109-110.

²⁰ Kur'ân'ın i'câzını ilk duyuşta idrak eden isimlerden birisi Ebu Zerr'dir. Nitekim o, Hz. Peygamber'i Fussilet Sûresinin başından okurken duymuş ve hemen Müslüman olmuştur. Kur'ân'ın i'câzını inkar edip inkâr eden ve küfründe inat edenlerden biri Utbe b. Rabîa'dır. Ümeyye b. Salt, Utbe'nin peygamber olarak gönderileceğini hesap etmektedir. Hz. Peygamber gönderilince, Utbe onu kıskanıp haset etmiştir. Velîd b. Muğîre de, Kur'ân'ın hiçbir insan ve cinin sözüne benzemediğini ve üstünlüğünü itiraf etmiştir. Fakat bu itirafına rağmen haset ve şer onu mağlup etmiş ve bizzat Kur'ân'ın diliyle anlatıldığı gibi onun tesirli bir sihir ve beşer sözü olduğunu söylemiştir. Kur'ân'ın i'câzını idrak edemeyen veya idrak edip inkâr eden ve direnen isimlerden biri de Müseylimetu'l-Kezzâb'tır. Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 110-111.

²¹ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 111.

²² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, c.I, s.19.

²³ Mevzunun başlığı şöyledir: باب في فضل تفسير القرآن والكلام على لغته والنظر في إعرابه ودقائق معانيه (İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 40).

yanı sıra esbâb-ı nüzûl, garîb kelimelerin tefsiri, hüküm istihracı gibi yönleri sıralamıştır.²⁴ Kur'ân ehlinin bilmesi gereken ilimler arasında *Î'râbu'l-Kur'ân* ve *Garîbu'l-Kur'ân*'ı da sayan Kurtubî'ye göre bu ilimler, Kur'ân okuyucusunun okuduğunu anlamasını kolaylaştıracak ve şüpheleri giderecek unsurlardandır.²⁵ Ayrıca Kurtubî, bir başlık²⁶ altında Kur'ân'ın irabını bilmeye teşvik eden çok sayıda rivâyete -aralarında İbn Atiyye'nin de bulunduğu kaynaklardan- yer vermiştir.²⁷ Aynı başlık altında Kurtubî, *Garîbu'l-Kur'ân* ve *Muşkilu'l-Kur'ân* konusunda lügat ve şiirden istidlâlin önemini belirterek Arap şiirinden örnekler getirmiştir.²⁸

Müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler konusunu yedi gurupta (lügat, nahiv, beyân-bedî', hadis, fıkıh usûlü, kelâm, kırâat) ele alan Ebu Hayyân ise, dikkat edilirse ilk üç sıraya lügat, nahiv, beyân-bedî' ilimlerini yerleştirmiştir. Adı geçen ilimleri tek tek izah eden Ebu Hayyân, Kitâbullâh'ın tefsirinden önce bu ilimlerin mutlaka bütün yönleriyle bilinmesi gerektiğine vurgu yapmıştır.²⁹ Bu bağlamda Ebu Hayyân'ın mukaddimede yer verdiği hem tefsir ilminin tarifi³⁰ hem de tefsirdeki metoduyla ilgili izahları, onun Kur'ân'ın dilbilimsel tefsirine verdiği ağırlığı gösteren ifadeler olarak değerlendirilebilir.³¹

Ebu Hayyân'ın dilbilimsel tefsirle ilgili tespitlerinden birisi de, tefsirin sadece nahve dayalı bir ilim olmadığı gerçeğidir. Ona göre Arap dili sahasında derin bilgi sahibi olan birçok âlim, fesâhatten, edebî sanatları kullanmaktan ve bunlar üzerinde tam tasarrufta bulunmaktan uzaktır. Aynı şekilde iyi bir gramercinin şiir ya da nesir

²⁴ Kurtubî, *el-Câmi*, I, 7-8

²⁵ Kurtubî, *el-Câmi*, I, 39.

²⁶ Başlık باب ما جاء في إعراب القرآن وتعليمه والحث عليه وثواب من قرأ القرآن معربا.

²⁷ Kurtubî, *el-Câmi*, I, 43.

²⁸ Kur'ân'da geçen وَثِيَابُكَ فَطَرَهُ (Müddessir, 74/3) ile زَيْنِمْ (Kalem, 68/13), السَّاهِرَةِ (Nâziât, 79/14), أَفْنَانٍ (Rahmân, 55/48) ve سِنَّةٍ (Bakara, 2/255) kelimeleri hakkında Arap şiirinden istihsat örnekleri için bakınız: Kurtubî, *el-Câmi*, I, 44-46.

²⁹ Ebu Hayyân, *el-Bahru 'l-Muhît*, I, 105-109.

³⁰ Tarife göre tefsir, Kur'ân lafızlarının telaffuz şekillerinden, delâlet ettiği manalardan, müfret ve terkip hallerindeki hükümlerinden, terkiplerin hamledildiği manalardan ve bunların tetimmelerinden bahseden bir ilimdir. Ebu Hayyân, *el-Bahru 'l-Muhît*, I, 121.

³¹ Ebu Hayyân tefsirinin nahiv ilmi yönünden incelemesi için bakınız: Hadice el-Hadîsî, *Ebu Hayyân en-Nahvî*, Bağdat, Mektebetu'n-Nehda, 1966; Mahmut Kafes, *Ebu Hayyân ve el-Bahru 'l-Muhît İsimli Tefsirindeki Metodu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Danışman: Abdülbaki Turan), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1994, s.159-171.

yazma yönünün zayıf olması gibi, fesâhatte iyi olan biri de nahiv ilminde zayıf kalabilir. Nahiv ilminin öncüleri arasında bile Arapça beyitlerin medlûlünü ve ihtiva ettiği edebî sanatları bilmeleri bir tarafa beyitleri güzel telaffuz edemeyenler bulunmaktadır. Böyle insanların tefsir ilmiyle meşguliyeti nasıl olacaktır?³² Öyle anlaşıyor ki, Ebu Hayyân'a göre sadece nahiv ilmine dayalı tefsiri savunan ya da tefsirin sadece nahiv ilmine dayalı olduğunu ileri süren bir düşünce yanlıştır.

İbn Cüzey'e gelince o da aynen Ebu Hayyân gibi tefsirle alakalı ilimleri ayrı bir başlık altında (فنون العلم التي تتعلق بالقرآن) zikretmiştir. İbn Cüzey bu çerçevede on iki ilim (tefsir, kırâat, ahkâm, nesh, hadis, Kur'ân kıssaları, tasavvuf, usûluddîn, usûlu'l-fikh, lügat, nahiv, beyân) saymış ve bu ilimler hakkında bilgi vermiştir.³³ Listede tefsir ilk sırada yer almaktadır. İbn Cüzey'e göre tefsir ilmi asıl iken diğer ilimler (fünûn) onu tayin etmenin vasıtalarıdır veya onunla ilgilidir ya da onun dallarıdır.³⁴ İbn Cüzey, ayrıca mukaddimenin onuncu bölümünü fesâhat, belâgat ve beyân ilimlerinin izahına ayırmıştır.³⁵ Kırâatlerin rivâyetlere dayandığını, aynen hadis rivâyetleri gibi onları da ezberleyip zapt etmek gerektiğini vurgulayan İbn Cüzey, tefsirinde iki temel sebeple³⁶ İmâm Nâfi (ö.169/785) kırâatini esas aldığını; mana ve irab konusunda faydalı olduğundan diğer kırâatlere de yer verdiği belirtmiştir.³⁷ Böylece İbn Cüzey, kırâatler ile Kur'ân'ın irabı arasındaki sıkı irtibatı da ortaya koymuş olmaktadır.

IV-Dilbilimsel Tefsirin Başlıca Kaynakları ve Bu Kaynakların Nakil Açısından Değerlendirilmesi

Dilbilimsel tefsirle alakalı olarak, söz konusu tefsir mukaddimelerinde sadece tefsirin ana kaynaklarından (Kur'ân, hadîs, sahâbe ve tâbiun kavilleri, Arap şiiri...) nakille izahların yer almadığı, aynı zamanda bu alanda kaynaklık eden birtakım eserlerin de zikredildiği ve değerlendirmeler yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda

³² Ebu Hayyân, *el-Bahru 'l-Muhît*, I, 111.

³³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 9-12.

³⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 9-10.

³⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 18-19.

³⁶ Sebeplerin birincisi, Endülüs ve diğer Mağrip beldelerinde Nâfi kırâatinin kullanılıyor olması; ikincisi ise, İmâm Mâlik'e ve Medine ehline uymaktır.

³⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 10.

kayda geçen eserlerin başında *Kitabu Sibeveyh* gelmektedir. Kurtubî ve Ebu Hayyân, bu eserden önemle söz etmektedirler.³⁸

Ebu Hayyân, lügat ilmiyle ilgili bilgi verirken Arap dilinin temel sözlükleri arasında Ezherî (ö.370/980)'nin *Tehzîbu'l-Luga'sı*, Cevherî (ö.400/1009)'nin *es-Sihâh*'i, İbn Teyyân (ö.433/1043)'ın *el-Mev'ib*'i, el-Kazzâz (ö.412/1044)'ın *el-Câmi*'si, İbn Sîde (ö.458/1066)'nin *el-Muhkem*'i, Ebu Ali el-Kâlî'nin *el-Bârî*'sini de saymaktadır. Hatta o, Ebu'l-Abbâs eş-Şeybânî (ö.291/904)'nin *Kitâbu'l-Fasîh*'ini ve İmruu'l-Kays, Nâbiğa, Alkame, Züheyr, Tarafa ve Antere gibi Arap şairlerinin divanlarını ezberlediğini de kaydetmiştir. Ebu Hayyân ayrıca, İbn Mâlik (ö.672/1274)'in *et-Teshîlu'l-Fevâid*, İbn Usfûr (ö.669/1271)'un *Kitâbu'l-Mumti*', Kartaccânî (ö.684/1285)'nin *Minhâcu'l-Bulegâ ve Sirâcu'l-Udebâ*'sı gibi başka kaynakları da zikretmiştir.³⁹

Kendinden önceki tefsirler hakkında değerlendirmelerde de bulunan Ebu Hayyân, hem tefsirlerde gördüğü birtakım yanlış metotlara ve fikirlere işaret etmiş hem de kendisinin tefsirde takip ettiği metot hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir. O, bütün bu değerlendirme ve bilgilendirmeler sırasında Kur'ân'ın tefsirinde önemli yeri bulunan nahiv, irab, beyân ve fesâhat gibi dilbilimin çeşitli dallarını saymıştır.⁴⁰

Ebu Hayyân, İbn Atiyye'nin *el-Muharraru'l-Vecîz*'ini çağdaşı Zemahşerî (ö.538/1144)'nin *el-Keşşâf*'ı ile mukayese etmiş, bu iki eserin birtakım özelliklerini anlatmıştır. Bu bağlamda her iki tefsirin de, mensûr ve manzûm, naklî ve aklî, birçok dalda edebî sanatları derinlemesine içerdiğini, meânî ve irab gibi ilimlere hâkim olduğunu belirten Ebu Hayyân, bu tefsirlerin mukaddimelerine de işaret etmiştir.⁴¹

Diğer yandan Ebu Hayyân, sahâbe ve tâbiun sonrası mütekaddimûn müfessirlerinin yazdıkları tefsirlerin çoğunun, lügat şerhi, nüzûl sebepleri, nesh ve kıssa naklin-den ibaret olduğu tespitini yapmaktadır. Ona göre bu tefsirler Arap dilinin yabancı dillerle karşılaşmadığı ve bozulmadığı dönemin ürünüdürler. Sonraki dönemlerde ise Arapçanın fasîh kullanımının bozulması, farklı dilleri konuşan toplulukların Müslüman olması ve idrak eksikliği üzerine müteahhirun uleması, Kur'ân'ın ihtiva ettiği incelikleri, terkiplerin manalarını bulup çıkarma ve beyânî nükteleri ortaya koyma ihtiyacı duymuşlardır. Bu çaba, Arap kökenli olmayanların Kur'ân'ın manalarını

³⁸ Kurtubî, *el-Câmi*, I, 39; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 101.

³⁹ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 105-107.

⁴⁰ Bakınız: Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 103-104.

⁴¹ Bakınız: Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 112-113.

idrak etmeleri ve Arap dilinin konuşulduğu ortamda yetişmeyenlerin tefsir müktesebâtına sahip olmaları amacına yöneliktir.⁴²

Müfessirleri ve tefsirleri tasnife tabi tutan bir başka isim İbn Cüzey'dir. Nitekim o, bir taraftan müfessirler arasındaki ihtilaf sebepleri ve görüşler arasında tercih yönlerini belirtirken diğer taraftan kendinden önceki ulaştığı tefsirleri incelediğini belirterek, bunları tasnife tabi tutmuştur.⁴³ İbn Cüzey, "Selefi Sâlihîn" olarak isimlendirdiği müfessirleri ikiye ayırmaktadır: Birincisi, Kur'an'ı tefsir edenler ve tefsiri mahiyetinde görüş belirtenlerdir ki, bunlar çoğunluktadır. İkinci grup ise şiddetli ikaza göre ihtiyatlı davranarak tefsir hakkında tevakkuf edip söz söylemeyenlerdir. Başta sahâbe ve tâbiun olmak üzere müfessirlerin tabakalarından bahseden ve tefsirin nesiller boyu taşındığına vurgu yapan İbn Cüzey, özellikle Kuzey Afrikalı ve Endülüslü müfessirlerden ve teliflerinden değerlendirmelerle bahsetmiştir. Bu çerçevede nahiv uleması olarak Zeccâc (ö.311/923), Ebu Ali el-Fârîsî (ö.377/987), Ebu Ca'fer en-Nehhâs (ö.338/950) gibi isimleri zikrederken; aynen Ebu Hayyân gibi, İbn Atiyye ve Zemahşerî hakkında mukayeseli değerlendirmeler yapmıştır.⁴⁴

V-Kitâbu't-Teshîl Mukaddimesindeki Kur'an Kelimeleri Lügatçesi ve Lügatçenin Temel Özellikleri

Burada ele aldığımız Endülüs geleneğine mensup tefsirler içerisinde İbn Cüzey'in tefsiri, iki mukaddimeye sahip olmasının yanı sıra; Kur'an kelimeleri lügatçesini içermesi yönü ile de diğerlerinden ayrılmaktadır.⁴⁵ Mukaddimenin ilki, on iki

⁴² Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, I, 120.

⁴³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 4.

⁴⁴ Bakınız: İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 14.

⁴⁵ Tefsir mukaddimeleri Kur'an kelimeleri lügatçesi içermeleri yönüyle değerlendirildiğinde, bunun ilk örneği olarak İbn Kuteybe (ö.276/889)'nin *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*'ı verilebilir. Zira İbn Kuteybe, sûre tertibine göre Kur'an'daki "garîb" kelimelerin izahını yaptığı bu tefsirin mukaddimesinde, "إشتقاق أسماء الله وصفاته وإظهار معانيها" / *Allah'ın İsimleri ve Sıfatlarının İştikakı ve Anlamlarının Açıklanması*" başlığı altında yirmi altı; "باب تأويل حروف كثرت في الكتاب" / *Kitap'ta Çokça Geçen Kelimelerin Te'vîli Bâbı*" başlığı altında da kırk olmak üzere toplam altmış altı kelimeyi açıklamıştır. Bakınız: İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*, (Tahkik: Ahmed Sakr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398/1978, s.3 ve devamı. Tefsir mukaddimelerindeki Kur'an kelimeleri lügatçesine dair bir başka örnek ise, Şîî ulemadan Ebu'l-Hasen eş-Şerîf (ö.1138/1725)'in *Mirâtu'l-Envâr ve Mişkâtu'l-Esrâr* adlı tamamlanmamış (Bakara sûresinin ortalarına kadar) tefsirine aittir. Seyyid Hâşim el-Bahrânî (ö.1107/1686)'nin *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı tefsiri ile de birlikte basılan bu mukaddime, oldukça geniş hacme

başlık altında doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'ân'la ilgili ilimleri ihtiva ederken; ikincisi -genellikle müstakil eserler tarzında ortaya çıkan teliflerden farklı olarak⁴⁶ bir sözlük formatındadır. Kur'ân'da çokça veya ikiden fazla geçen kelimelerin (isimler, fiiller, harfler) alfabetik sırayla izah edildiği bu lügatçe, İbn Cüzey'in ifadelerine göre şu üç maksatla oluşturulmuştur:

1-Kelimelerin tefsirini ezberlemek. Kelimeler Kur'ân'ın müteferrik yerlerinde olduğundan, bir araya getirilmesi bunların hıfzını kolaylaştıracaktır.

2-Bu lügatçe, tefsire temel oluşturmak gibi bir vazife görecektir.

3-Lügatçede kelimelere topluca yer verildiğinden, tefsirde tekrara düşülmesi önlenecektir.⁴⁷

Kur'ân kelimeleri lügatçesinin özellikleri ise genel olarak şöylece sıralanabilir:

-Lügatçede altı yüze yakın kelime izah edilmiştir.

-Maddelerde kelime sayısı farklılık gösterebilmektedir. Sözelimi Elif/ا madde-sinde elli üç ve Sin/س maddesinde kırk dört kelime izah edilirken; Zel/ذ, Dat/ض ve Ye/ي maddelerinde sadece altışar kelime açıklanmıştır.

-İzah edilecek bir kelime, اَنْفَضُوا, كُتِبُوا, جَاءَمِينَ, اَوْزَعْنِي örneklerinde olduğu gibi âyetteki formuyla verilebilmiştir.

-Sadece bir kelimelik izahlar da yapılmıştır. Mesela ansızın anlamına gelen بَعْنَةً kelimesine فَجَاءَ, mağara anlamına gelen غَار kelimesine seçmek anlamına gelen

sahiptir ve kendi içinde *mukaddime*, *makale*, *fasl* gibi başlık ve alt başlıklara ayrılmıştır. Mukaddimenin ilk bölümlerinde (yaklaşık 80 sayfa) Kur'ân ve tefsirle ilgili konular Şîî inancının temel esaslarından olan *Velâyet* ve *İmâmet* düşüncesi temelinde rivâyetlerle izah edilmiştir. Daha sonra yer alan lügatçe bölümünde (üçüncü mukaddimenin ikinci makalesi) ise, *Velâyet* ve *İmâmet* düşüncesi temelinde Kur'ân'da yer alan kelimelerin zâhirî anlamlarının yanı sıra Bâtunî anlamları (te'vîl) alfabetik sıraya göre izah edilmiştir. Bu bölüm, 362 sayfalık mukaddimenin yaklaşık 280 sayfasını oluşturmaktadır. Bakınız: Ebu'l-Hasen eş-Şerîf (ö.1138/1725), *Mukaddime-Tefsîru Mirâti'l-Envâr ve Mişkâti'l-Esrâr*, İntişârâtü Dâri't-Tefsîr, Tahran, 1374. Burada şunu ifade etmek gerekir ki, -bizzat müellifin de belirttiği gibi- rivâyete dayalı olan bu tefsirde ve mukaddimesinde yer alan bütün izahlar, Şîî inancının temel esaslarından olan *Velâyet* ve *İmâmet* düşüncesi temelinde gerçekleştiğinden, hem lügatçe kısmında hem de Kur'ân ve tefsirle alakalı diğer izahlarda oldukça aşırı yorumları ve zorlama te'vîlleri bulmak mümkündür. Bu haliyle mukaddime, *Velâyet* ve *İmâmet* düşüncesi etrafında gelişen fikirleri ve düşünceleri bir araya getirmesi açısından kayda değer niteliktedir.

⁴⁶ Burada *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, *Müfredâtü'l-Kur'ân*, *el-Lugât fi'l-Kur'ân*, *Mu'cemu Elfâzi'l-Kur'ân*, *Kelimâtü'l-Kur'ân* gibi farklı isim ve özellikleri ile tebârüz eden eserler zikredilebilir.

⁴⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 21.

اِخْتَارَ kelimesine, sığınacak yer anlamına gelen وَرَر kelimesine مَلَجًا karşılığı verilmiştir.

-Bir kelimenin hangi manaya geldiği genellikle⁴⁸ âyetlerle istiṣhat edilmiştir.

-Harflerin cümledeki görevleri ve manaları hakkında bilgi verilmiştir.⁴⁹ Bu konudaki bilgi genellikle madde sonuna bırakılmıştır.

-Lügatçede geniş dil tartışmalarına veya dil ekollerinin görüşlerine yer verilmiştir. Bütün lügatçe boyunca sadece Sîbeveyh ve Kûfelilerden birer defa bahsedilmiştir.⁵⁰

-Bazen bir kelimenin anlamı verilmemiş, o kelimenin sadece çoğul olduğu (أَدْقَانٌ ve أَشْرَكَاءٌ gibi) belirtilmiştir.

-Bir kelime, âyette geçtiği kalıpla da izah edilebilmiştir (Mesela أَصَاطِيرُ kelimesinin الْأَوَّلِينَ⁵¹; أَزْدَلِ الْعُمَرِ⁵² şeklindeki izahı gibi).

-Bir kelimenin Kur'ân siyakında hangi manalarda geçtiği verilmiştir: Mesela رُوح kelimesinin dört anlamı vardır: Can (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ) âyetinde⁵³), vahiy (يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ) âyetinde⁵⁴), Cebrail (تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ) âyetinde⁵⁵), büyük bir melek (تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ) âyetinde⁵⁶).

-Kur'ân'da geçen bir ismin kelime anlamı yerine o isimle alakalı genel bilgiler verilebilmiştir: صَابِئِينَ, Meleklerle tapan ve تُمُود ve تَمُود.

⁴⁸ Sadece bir yerde Hz. Peygamber'den naklen تَرَاهَ اللَّهُ كَأَنَّكَ تَرَاهُ hadisi delil getirilmiştir. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 26.

⁴⁹ Lügatçede izah edilen harf ve edatlardan bazıları şunlardır: أ, إ, ل, إلى, لِمَا, ثَمَّ, مِنْ, ك, ل, إِلَى, إِمَّا, أَمْ, أَوْ, إِذَا, إِنْمَا, أَنْ, أَيْنَ, لَعَلَّ, لَيْتَ, مَهْمَا, مَنْ, كَلَّا, كَأَيْنَ, كَانَ, كَيْ, لَوْلَا, أ, إِلَى, أَيْ, إِمَّا, أَمْ, أَوْ, إِذَا, إِنْمَا, أَنْ, أَيْنَ. Bunlar içinde mesela ب harf-i ceri; ilsâk, fiilin müteaddiye nakledilmesi, kase, ta'lîl, musâhabeh, istiâneh, zarfîyye ve zâide manalarında kullanılmaktadır. Yine فِي, zarfîyye manasında bir harf-i ceridir. فِي harf-i ceri, ta'lîl ya da MEA manasında kullanılabilir, yine عَلِي manasına geldiği de söylenmiştir. Bu arada lügatçede عَلِي gibi bazı harf-i cerlere yer verilmediği görülmektedir.

⁵⁰ Sîbeveyh'ten كَأَيْنَ kelimesinin izahında; Kûfelilerden ise لِمَا edatının izahında bahsedilmiştir. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 35.

⁵¹ Enâm,6/25.

⁵² Hacc,22/5.

⁵³ İsrâ,17/85.

⁵⁴ Nahl,16/2.

⁵⁵ Şuarâ,26/193.

⁵⁶ Kadr,97/4.

onlara “Allah’ın kızlarıdır” diyen bir toplumdur. زُبُر, kitaplar demektir; Zebur ise Davud Peygambere verilen kitaptır. ذَارُ السَّلَام, Cennet’in bir adıdır.

-Bir fiilin manası verildikten sonra muzari, masdar, ism-i fâil ve ism-i mefûlu zikr edilerek bu fiilin Kur’ân’daki bir örneği verilmiştir. (آتِي ve أَتَى fiillerinde olduğu gibi).

-Kur’ân’da yer alan bazı terimler tasavvufî açıdan izah edilmiştir: مَرَض kelimesinin bedendeki hastalık anlamına geldiği malumdur. Ancak kalbin hastalığı/marazı ise, imanda şüpheye düşmek ve din hakkında buğzetmektir.⁵⁷

-Bir kelime salt dilbilimsel değil itikâdî noktainazardan da izah edilebilmiştir (لعل ve کيد kelimelerinin Allah hakkında hangi anlamda kullanılabileceği gibi).

VI-Sonuç

Endülüs tefsir geleneği içerisinde yer alan dört tefsirin (*el-Muharraru’l-Vecîz*, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, *Kitâbu’t-Teshîl*, *el-Bahru’l-Muhîr*) mukaddimleri, başta *Î’câzu’l-Kur’ân* olmak üzere Kur’ân’ın tefsirinde dilbilimin yeri, dilbilimin kaynakları gibi konularda geniş izahlar içermektedir. Bunlar içerisinde İbn Atiyye’nin *el-Muharraru’l-Vecîz*’i, dilbimsel ağırlıklı konuları içeren mukaddimesi ile de sonraki dönem tefsirlerinin önemli kaynaklarından birisini oluşturmuştur. İbn Atiyye’nin görüş ve düşünceleri, yeri geldikçe Kurtubî, Ebu Hayyân ve İbn Cüzey tarafından da dile getirilmiştir.

Söz konusu mukaddimelerde *Î’câzu’l-Kur’ân* konusunda; Kur’ân’ın ebedî ve en büyük mucize olduğu, tebdîl ve tağyîrden korunduğu, değişmediği ve asla değişmeyeceği, fesâhat ve belâgat ehlini muarazadan aciz bıraktığı, bir benzerinin meydana getirilemeyeceği gibi hususiyetlere işaret edilmiştir. Kur’ân’ın i’câz yönleri, dili ve üslûbu anlatılmış; tehadî âyetlerine vurgu yapılarak sarfe teorisine karşı “cumhur”un düşünceleri savunulmuştur. Kur’ân’ın tefsirinde önemli yeri bulunan dilbilimsel tefsir mevzuları (*Î’râbu’l-Kur’ân*, *Garîbu’l-Kur’ân*, nahiv, beyân ve fesâhat...) ağırlıklı yer tutmuş, bu bağlamda yeri geldikçe değerlendirmeler yapılmış ve bazı kaynak eserler zikredilmiştir.

et-Teshîl’in mukaddimesini diğerlerinden ayıran en önemli özelliklerden birisi, bu mukaddimenin oldukça vecîz bir lûgatçe içeriyor olmasıdır. Kur’ân’da çokça geçen

⁵⁷ Bu arada İbn Cüzey, tasavvufun Kur’ân’la alakalı bir ilim olduğunu zikretmiş ve bunun sebebi olarak da Kur’ân’da meârif-i ilâhiyye, riyâz-ı nefis, ve tenvîru’l-kulûb gibi hususların geçtiğini belirterek konuya dair birtakım örnek âyetler vermiştir. (İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I, 11-12). İbn Cüzey’in tasavvufla ilgili izahları hakkında bir inceleme için bakınız: Mustafa Öztürk, “İbn Cüzey’in Tefsirinde Tasavvuf”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2003, Cilt: V, Sayı: 11, s.197-212.

kelimelerin alfabetik sırayla izah edildiği bu lügatçede, derinlemesine bilgidен ziyade kelimenin ilk ve temel anlamları belirtilmiş ve bazı harf ve edatlar hakkında bilgi verilmiştir. Bu yönü ile lügatçe, Kur'ân kelimelerine ilişkin özlü bilginin bulunabileceği pratik bir başvuru kaynağı niteliğindedir. Netice itibarıyla söz konusu tefsir mukaddimleri, genel olarak Kur'ân'ın dili ve üslûbu, tefsir metodunda dilbilimin yeri ve önemi, Kur'ân kelimeleri lügatçesine sahip olması gibi yönlerden oldukça zengin içeriğe sahiptir.

KAYNAKÇA

Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1413/1993.

Ebu'l-Hasen eş-Şerîf (ö.1138/1725), *Mukaddime-Tefsîru Mirâti'l-Envâr ve Mişkâti'l-Esrâr*, İntişârâtü Dâri't-Tefsîr, Tahran, 1374.

et-Tabatabâî, Muhammed Huseyn (ö.1980), *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Muessesetu'l-A'lemi li'l-Matbûât, Üçüncü Baskı, Beyrut, 1973/1393.

İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Tahkik: Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed), Birinci Baskı, Beyrut, 1413/1993.

İbn Cüzey el-Kelbî el-Gırnâtî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1415/1995.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Ahmed Sakr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398/1978.

Kafes, Mahmut, *Ebu Hayyân ve el-Bahru'l-Muhît İsimli Tefsirindeki Metodu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Danışman: Abdulbaki Turan), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1994.

Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Tahkik: Abdullah b. Abdurrahmân et-Turkî), Muessesetu'r-Risâle, Birinci Baskı, Beyrut, 1427/2006.

Müsâid et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-Lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İbni'l-Cevzî, 1422.

Öztürk, Mustafa, “İbn Cüzey'in Tefsirinde Tasavvuf”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: V, Sayı: 11, s.197-212, Ankara, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Sarf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVI, 140-141, İstanbul, 2009.

ÖZET

Kur'ân'ın İ'câzı ve Dilbilimsel Tefsiri Bağlamında Endülüs Gelenegine Mensup Bazı Tefsir Mukaddimelerinin Mukayeseli Bir Tahlili

Endülüs tefsirleri arasında İbn Atiyye (ö.541/1147)'nin *el-Muharraru'l-Vecîz*, Kurtubî (ö.671/1273)'nin *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, İbn Cüzey (ö.741/1341)'in *Kitâbu't-Teshîl* ve Ebu Hayyân (ö.745/1344)'in *el-Bahru'l-Muhîr*'i, mukaddimleri ile de öne çıkan ve yoğun istifade edilen kaynaklardandır. Söz konusu mukaddimler, Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü kapsamında çok sayıda ilmin yanı sıra, fesâhat, belâgat ve beyân ilimleri, lafız ve cümle yapılarının tahlili gibi dilbilimin çeşitli alanlarında oldukça zengin içeriğe sahiptir. Çalışmanın amacı, bu içeriğe göre mukaddimleri *İ'câzu'l-Kur'ân* başta olmak üzere Kur'ân'ın tefsirinde dilbilimsel ilimlerin yeri, dilbilimsel tefsirin kaynakları gibi hususlar yönünden mukayeseli olarak incelemektir. Yine *Kitâbu't-Teshîl*'in mukaddimesinde yer alan Kur'ân kelimeleri lügatçesini -ki diğer mukaddimelerde örneğine az rastlanmaktadır- temel özellikleri ile irdelemektir.

SUMMARY

A Comparative Study of Some Muqaddimas to Tafsîrs Belonging to Andalusian Tradition in terms of the I'jâz al-Qur'ân and Linguistic Interpretation

Ibn 'Atiyyah (d.541/1147)'s *al-Muharrar al-wacîz*, al-Qurtubî (d.671/1273)'s *al-Jâmi' li- ahkâm al-Qur'ân*, Ibn Juzayy (d.741/1341)'s *Kitâb al-tashîl*, Abu Hayyân (d.745/1344)'s *al-Bahr al-muhîr* are among the Andalusian sources famous which are distinguished for their muqaddimas (introductions to tafsîrs) and which have been widely used in Islamic tradition. These muqaddimas have rich content in many fields in terms of Ulûm al-Qur'ân (the sciences of the Qur'ân) and Usûl al-tafsîr (The principles of Qur'ânic interpretation) as well as in the various fields of linguistics such as fasâha (the purity of the language), balâgha (eloquence), ulûm al-bayân (a branch of Arabic rhetoric dealing with metaphorical language), the analysis of wording and sentence structures. The aim of our study is to comparatively analyze muqaddimas in terms of the place of the linguistic sciences and the sources of lin-

guistic tafsîrs in Qur'ānic interpretation, in particular in the i'jāz al-Qur'ān (inimitability of the Qur'ān). We also aim to investigate the main characteristics of the glossary of Qur'ānic words which is used in the muqaddimah of *Kitāb al-tashīl* and which is rarely found in other muqaddimas to tafsîrs.

РЕЗЮМЕ

Сравнительный анализ некоторых предисловий в контексте коранических текстов и языковедческих исследований исходя из андалузских традиций

Среди андалузских комментариев «ал Мухаррар аль-ваджиз» ибн Атийии (ум.541/1147), «аль-Джами ли-ахками аль-Куран» аль-Куртуби (ум.671/1273), «Китаб ат-тасхил» ибн Джузейна (ум.741/1341) и «аль-Бахр аль-мухит» Абу Хай-йана совместно со своими предисловиями являются весьма прославившимися и используемыми источниками. Вышеупомянутые предисловия в контексте с кораническими науками и методами комментариев наравне с науками красноречия, риторики, краснословия по структуре словообразования и предложения относятся к крайне богатым и разнообразным областям языкознания. Цель и задача статьи – исследовать в сравнительном аспекте вышеупомянутые предисловия во главе с «Иджаз аль-Куран»; определить место лингвистических наук и источников лингвистических комментариев в толковании Корана. статье также были исследованы основные особенности глоссария из предисловия «Китаб ат-тасхил», который редко встречается в других научных трудах.

Çapa tövsiyә etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

QLOBAL ƏXLAQ NƏZƏRİYYƏSİNİN DİNİ ƏSASLARI VƏ İNSANLIQ PRİNSİPİNİN MÜQAYİSƏLİ TƏHLİLİ

i.f.d. Elnurə ƏZİZOVA

Xəzər Universiteti

Açar sözlər: Qlobal Əxlaq, din, insanlıq prinsipi, Hans Künq, Leonard Svidler

Key words: Global Ethic, religion, the principle of humanity, Hans Küng, Leonard Swidler

Yarım əsrdən artıq bir zamandır texnologiyada, xüsusilə telekommunikasiya sahəsindəki sürətli inkişaf insanların ötən əsrlərlə müqayisədə bir-birindən daha çox xəbərdar olmasını, coğrafi və milli sərhədlərindən asılı olmayaraq bir-biri ilə daha yaxın irtibat qurmasını sürətləndirməkdədir. Bunun təbii nəticəsi olaraq bu inkişaf insanların düşüncə zəminində də bir-birinə təsirini artırmaqda və sürətləndirməkdədir. Bütün bu dəyişikliklər bəşəriyyətin qlobal səviyyədə müştərək problemlərə sahib olduğu həqiqətinin dərk edilməsi prosesini tezləşdirməkdə, nəticədə hüquqi, iqtisadi, ictimai və eləcə də əxlaqi və dini zəmində insanları bu problemlərin həlli üçün regional səviyyədən çıxaraq qlobal səviyyədə çıxış yolları axtarmağa vadar etməkdədir. Xüsusilə XX əsrin birinci yarısında inkişaf etmiş dünyanın böyük bir hissəsini öz ağışuna alan iki Dünya Müharibəsi, əxlaqi dəyərlər başda olmaqla modern dünyada hakim olan dəyərlərin mühakiməsinə səbəb olmuş və əlaqədar qurumların yaranmasına təkan verilmişdir.

Dini-əxlaqi dəyərlər üzərinə qurulmuş Qlobal Əxlaq nəzəriyyəsi bu uğurda atılan addımların ən geniş miqyaslılarından biridir. Hans Künq (Almaniya) və Leonard Svidler (ABŞ) kimi teoloqların təşəbbüsü və liderliyi ilə 1989-cı ildən etibarən aktuallıq qazanmağa başlayan və 1993-cü ildə Dünya Dinləri Parlamentinə təqdim olunan Qlobal Əxlaq Bəyannaməsi (*Declaration Toward a Global Ethic*) ilə formalaşan Qlobal Əxlaq nəzəriyyəsi, dünyadakı qlobal problemlərin əxlaqi problemlərdən qaynaqlandığını və buna görə də onların yalnız qlobal bir əxlaqın təsis edilməsi ilə həll oluna biləcəyi düşüncəsini müdafiə edir.

Qlobal əxlaq nəzəriyyəsinin inkişaf prosesinə və əsas mətninə nəzər saldıqda görünür ki, onun dini əsaslar üzərinə inşa edilmiş bir nəzəriyyə olduğunda heç bir şübhə yoxdur. Doğrudur, bu nəzəriyyənin əsas mətni olan Bəyannaməyə nəzər saldıqda

orada xüsusi bir din dilindən istifadə olunmamış olması, onun dini bir mətn olmadığına açıqca vurğulanması (bxn. Künq, "The History, Significance and Method of the Declaration Toward a Global Ethic", s. 55) və inanan-inanmayan bütün insanlara xitab etməsi onun dini əsaslar üzərində inşa edildiyi düşüncəsi ilə tamamilən üst-üstə düşür. Lakin müxtəlif dinlərə məxsus çox sayda din aliminin hazırladığı Qlobal Əxlaq Bəyannaməsinin tam mətninin ilk dəfə 1993-cü ildə Dünya Dinləri Parlamentində yayınlanması kimi nəzəriyyənin təşəkkül prosesindəki amillər, digər tərəfdən Bəyannamə mətnində keçən aşağıdakı ifadələr bu nəzəriyyənin güclü dini əsaslar üzərində inşa edildiyinin açıq göstəriciləridir.

"Biz, dünyanın müxtəlif dinlərinin əmr və qaydalarına inanan qadın və kişilər" sözləri ilə ("Declaration Toward A Global Ethic", Giriş, s. 10) Qlobal Əxlaq nəzəriyyəsinin memarları Bəyannamənin müxtəlif qismlərində özlərinin dini və mənəvi dəyərlərə inanan insanlar olduqlarını təkrarlayırlar. Üstəlik nəzəriyyənin əsas mövzusu olan, əxlaq mənşəli qlobal problemlərin həlli üçün zəruri olan ümumbəşəri bir əxlaq sisteminin təsis olunması prosesində dindar insanların xüsusi bir vəzifəsi və məsuliyyəti olduğu bildirilir və bu da onların mənsub oluqları dinlərin problemlərin həlli qarşısındakı yol göstərici xüsusiyyətə sahib olması ilə əlaqələndirilir ("Declaration Toward A Global Ethic", I, s. 13-14). Bəyannamədə həmçinin dinlərin dünyanın hal-hazırda qarşılaşdığı siyasi, iqtisadi və ictimai problemləri birbaşa ortadan qaldırmaq gücündə olmamaqla yanaşı, insanların ürayinə yol tapmaqla iqtisadi və siyasi reformlardan daha mühüm olan mənəvi reform sayəsində qəlblərin və zehnlərin dəyişdirilə biləcəyi irəli sürülmüşdür (bxn. "Declaration Toward A Global Ethic", II, s. 16).

Qlobal Əxlaq nəzəriyyəsinin dini tərəfini göstərən ən mühüm xüsusiyyət heç şübhəsiz, nəzəriyyənin əsasını meydana gətirən mühüm əxlaq qaydalarının dünya dinlərində ortaqlıq şəklində mövcud olduğu qənaətidir. Bu düşüncəyə əsasən dünya dinlərinin təlimlərində müasir cəmiyyətin ən böyük problemi olan bir dünya əxlaqını yaratmaq üçün zəruri olan dəyərlər potensial şəklində mövcuddur, sadəcə bu dəyərlərin dinlərdən müstəqil şəkildə meydana çıxardılmasına ehtiyac var (bxn. "Declaration Toward A Global Ethic", Introduction, s. 10).

Burada diqqətə layiq xüsurlardan biri də odur ki, Bəyannamədə dünya dinlərinin bütün əxlaqi dəyərləri əsas olaraq qəbul edilmək yerinə, dinlər arasında dünya əxlaqının əsasını meydana gətirəcək, xüsusilə dəyərlərdə, dəyişməz kriteriyalarda və əsas davranışlarda minimum səviyyədə konsensusun mövcudiyyəti vurğulanır (bxn. "Declaration Toward A Global Ethic", The Principles of A Global Ethic, s. 12-13). Nəzəriyyənin əsasını meydana gətirən bu əxlaqi dəyərlərdə konsensus düşüncəsi minillərdir dinlərdə bir

əsas prinsip ilə dörd dəyişməz əmrdən ibarətdir. Növbəti hissədə Qlobal Əxlaqda xüsusi yer tutan insanlıq prinsipi ətraflı şəkildə işlənəcəyi üçün burada nəzəriyyənin dini əsaslarını meydana gətirən dörd əmrdən qısaca bəhs ediləcəkdir. Qlobal əxlaq nəzəriyyəsinə görə bu dörd əmr böyük dünya dinlərinin hamısında mövcud olan öldürməmək, oğurluq etməmək, yalan danışmamaq və cinsi əxlaqsızlıq etməmək kimi minimum əxlaqi normativlərdir (bxn. Declaration Toward A Global Ethic", III, s. 17-25).

Dinlərin ortaq əxlaqi dəyərlərində birləşməyə dəvət edən Qlobal əxlaq nəzəriyyəsinin memarları, dinlərdə ortaq olduğunu qəbul etdikləri əsas əxlaq prinsiplərinə dəvət ilə kifayətlənmir, həmçinin müxtəlif dini icmaların öz dini əxlaq məcmuələrini ədalət, mərhəmət, bağışlama, kömək, əziyyətə dözmək vs. kimi əxlaq mövzuları əsasında yenidən gözdən keçirtməyə və bu sahədə əldə etdiklərini müşəxxəs nümunələrlə ümumbəşəri dünya əxlaqına xidmət etməsi üçün açıq çıxartmağa çağırır. (bxn. Declaration Toward A Global Ethic", IV, s. 25-26). Din-əxlaq münasibəti zəminində Qlobal Əxlaqın dinlərin əvəzləyicisi və yaxud alternativ düşüncəsi daşdığına dair tənqidlərə Hans Künq, əxlaqdan daha əhatəedici xüsusiyyəti nəzərə alındıqda dinin insan həyatının daha geniş sahəsini əhatə etdiyini, insan həyatının mənasına dair sualları cavabladığını, onun mənəvi dünyasını qidalandırdığını və məhrəm bir dünya yaratmasına kömək etdiyini, lakin bütün bunların sırf əxlaq tərəfindən təmin edilə bilmədiyini ifadə etməklə cavab verir (bxn. Künq, A Global Ethic for Global Politics and Economics, s. 142 vd.).

Dini əsaslar üzərinə istinad edilən Qlobal əxlaq düşüncəsində dini əsaslarla yanaşı başqa mühüm bir məsələ də əslində bu nəzəriyyənin əsas şərti hesab edilən və bəşəriyyətin dini-əxlaqi ənənəsində min illərdir mövcudiyyətini davam etdirən insanlıq prinsipidir. Bu prinsip Qlobal Əxlaq Bəyannaməsinin ikinci hissəsində "hər insana insan kimi rəftar edilməlidir" ("Every human being must be treated humanely") ifadəsində öz əksini tapır. Bu prinsipə əsasən yaşından, cinsiyyətindən, fiziki və zehni qabiliyyətindən, dilindən, dinindən, siyasi fikirlərindən, milli və ictimai mənşəyindən asılı olmayaraq hər bir insanın başqasına keçməyən və toxunulması qadağan olan şəxsiyyəti vardır ("Declaration Toward A Global Ethic", II, s. 16).

İnsanlıq prinsipinin birinci dərəcəli və əvəzolunmaz bir dəyər olaraq bütün dəyərlərin fəvqündə olduğunu müdafiə edən Qlobal Əxlaq nəzəriyyəsinin bununla əlaqəli əsas təklifi, dünya dinlərində mövcud olan əxlaq prinsiplərində, insanlıq prinsipini əsas tutaraq minimum razılığın əldə olunmasıdır. Yuxarıda da qeyd olunduğu kimi insanlıq prinsipinə bağlı olaraq öldürməmək, oğurluq etməmək, yalan danışmamaq və cinsi əxlaqsızlıq etməmək kimi dörd şərt ("Declaration Toward A Global Ethic", III, s. 17- 25) Bəyannamənin əsasını meydana gətirir.

Qlobal Əxlaqın müdafiəçiləri də müraciət etdiyi kütləni sadəcə hər hansı bir dinə inanan və yaxud mənsub olanlarla məhdudlaşdırmır, əksinə bu çağırışın “inanan və inanmayan” hər kəsə aid olduğunu vurğulayır (“Declaration Toward A Global Ethic”, III, s. 18). Şübhə yoxdur ki, dinə münasibətindən və mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, bütün insanlar insan şərəfini və insan hüquqlarını, qısaca insani bir əxlaq fikrini müdafiə edir. Dindar olan və olmayan insanların bir-birinin insanlıq şərəf və insan hüquqları olduğunu müdafiə etməsi BMT və UNESCO kimi beynəlxalq təşkilatların da maraq dairəsi içindədir (Künq, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, s. 89).

Künqün fikrinə görə inananlar və inanmayanlar və yaxud dindarlar və dinə mənsub olmayanlar arasında belə bir koalisiyanın yaranması üçün aşağıdakı mühüm stimullar vardır:

- Həm inananlar, həm də inanmayanlar insan cəmiyyətlərindəki mənə, dəyər və normalardakı boşluğa birlikdə çarə tapmaq arzusundadır.
- İnancından asılı olmayaraq hər bir kəs həqiqi bir demokratiya üçün hüquqdan əvvəlki mərhələdə əxlaqi müstəvidə konsensus əldə etməklə yaşamağa dəyən bir cəmiyyət təsis etmək düşüncəsindədir.
- Dini həssaslığına bağlı olmayaraq insanlar daxili sülhün təmin olunması üçün, zorakılığa əl atmadan ictimai problemləri həll edə bilmək istəyindədir.
- İnsanlar hər hansı bir nizamə və yaxud bir hüquqa riayət etmə zəruriliyini həyata keçirə bilmək istəyindədir.
- Dinindən asılı olmayaraq insanlar vətəndaşların üstü örtülü razılığı ilə qurumların mövcudiyyətini təmin edə bilmək arzu və istəyindədir (Künq, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, s. 39).

Qlobal Əxlaq düşüncəsinin əsasını meydana gətirən “insanlıq” prinsipi müxtəlif cəhətlərdən tənqid olunmuşdur. Müxtəlif din mənsubları ilə birlikdə inanmayan insanlara da xitab edən (Künq, eyni əsər, s. 36) Qlobal Əxlaq düşüncəsindəki insanlıq prinsipi, dindarlıq vəziyyətindən asılı olmayaraq hamı üçün manidar ola biləcəyi üçün, bu düşüncənin universilliyi cəhətindən ən mühüm xüsusiyyəti kimi qiymətləndirilmişdir (Jespers, “Reflections on the Declaration of A Global Ethic”, *Studies in Interreligious Dialogue*, 8: 1, 1998, s. 62).

Qlobal əxlaq düşüncəsinin ən mühüm prinsipi sayılmaqla yanaşı “insanlıq” prinsipi fəvqəldin mühakimə edici bir mövqeyə çıxardılması cəhətindən tənqid edilmişdir. Bəyannamədə açıqca ifadə edilməməklə yanaşı, Qlobal Əxlaq düşüncəsinin qurucusu sayılan Künqün əsərlərində insanlıq prinsipinin dinləri mühakiməedici bir mövqeyə çıxardıldığı görülməkdədir. Üçüncü Millenium Üçün Teologiya adlı əsərin-

də dinlər üçün yaxşı-pis miqyasından danışarkən Künq, dini əməllərin insanın qurban edilməsinə, uşaqların öldürülməsinə, dulların yandırılmasına, dindən çıxanların ölmə məhkum edilməsinə icazə verib-verməyəcəyini mühakimə etməsi nəticəsində “ümumi əxlaqi meyar”ın insan şərəfi, insan ünsürü olduğunu irəli sürür (Künq, *Theology for the Third Millennium*, s. 240-245). Künq, Qlobal Məsuliyyət: Yeni Bir Dünya Əxlaqı Axtarışında adlı əsərində də əxlaqi prinsipləri “insanlıq” meyarına uyğun olduğu ölçüdə dinlərin doğru və yaxşı olduğunu irəli sürür (Künq, *Global Responsibility: In Search of A New World Ethic*, s. 91-97).

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi “dini və əxlaqi ənənələrdə hər insanla insan kimi rəftar edilməsinin vacibliyi” (Künq, *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of The World Religions*, s. 23) irəli sürülərək dinlərdən əsas alındığı və beləliklə dini mənşəli olduğu iddia edilsə də hansısa bir dini qaydanın, insanlıq prinsipinə uyğun olmadığı üçün əxlaqi hesab edilməyəcəyinin irəli sürülməsi insanlıq kriteriyasını Qlobal Əxlaqın tənqid nöqtəsinə çevirmişdir.

Qlobal Əxlaq nəzəriyyəsinin tənqidinə həsr etdiyi məqaləsində Jaspers bu düşüncənin vurğulu tərəfini meydana gətirən insanlıq prinsipinin, dinin əslində ritual və mifologiya qarışığı humanizmdən başqa bir şey olub-olmadığını mühakimə etdiyini irəli sürür. Jaspersin fikrinə əsasən bəyannamə həm də “biz hamımız”, “bütün insanlar”, “heç kim”, “bəşər oğlu” vs. kimi universal kəlimələri də yaradır və hamını vəzifəyə çağırır. Jaspers real həyatda insanların çoxunun humanist olmadığını, çox sayda insanın fərdiyyətçi, hətta eqoist olduğunu və ümumun mənfəəti ilə nəyin nəzərdə tutulduğunu anlamadıqlarını, digər yandan fərdlərin ehtiyaclarına əhəmiyyət verməyən çox sayda kollektiv düşüncələrin də mövcud olduğunu irəli sürür. Beləliklə Jaspers bəyannamənin irəli sürdüyü insanlıq kriteriyasını realist olmadığı üçün tənqid edir (Jaspers, s. 62-63).

İnsanlıq prinsipinə yönəldilən tənqidlərdən biri də onun sabit bir prinsip deyil, cəmiyyətdən-cəmiyyətə dəyişən xüsusiyyətdə olması, yəni obyektivlikdən uzaq olmasıdır. Bu səbəbə görə də insanlıq prinsipi nə müxtəlif dini və əxlaqi ənənələrdə eynidir, nə də universal bir kriteriya təqdim edir (Porter, “The Search for A Global Ethic”, *Theological Studies*, 62: 1, 2001, s. 119 vd.).

Qlobal əxlaqın insanlıq prinsipinə qarşı irəli sürülən tənqidlərdən bir digəri də həmin prinsipin insanı mərkəzi mövqeyə yerləşdirməsi üçün xüsusilə insana belə bir mərkəzi məna verməyən dinlər cəhətindən mənfə qarşılanacağı və yaxud həmin dinlərin insanlıq prinsipi əsasında dəyişikliyə məruz qoyulacağına dairdir (Hollenbach, *The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights and Christian Ethics*, s. 233 vd.). Qlobal əxlaqın insanlıq prinsipinə qarşı Qərbli və Xristian olmayan

perspektivdən yönəldilən başqa bir tənqid isə bu prinsipin tamamilən Qərbli və dünyəvi olduğu haqqındadır. Aralarında müsəlman mütəfəkkir Rıffat Hassanın da olduğu mütəfəkkirlərin irəli sürdüyü həmin tənqiddə əsasən, Qlobal əxlaqın insanlıq prinsipinə mənbə təşkil edən İnsan Haqları Bəyannaməsinin (1948) irəli sürdüyü insan hüquqları dindənəkar, dünyəvi olduğu üçün ondan ilham alan insanlıq prinsipinin müsəlmanlar üçün ciddi bir dəyəri olmayacaqdır. Digər tərəfdən Qlobal əxlaqın insanlıq prinsipinə istinadən irəli sürdüyü dəyərlər, yeddinci əsrdə Məhəmməd Peyğəmbərin timsalında Quranın təqdim etdiyi əxlaqi dəyərlərdən daha artıq bir şey təqdim edə bilmir (Hassan, A Muslim's Reflections on A New Global Ethics and Cultural Diversity, <http://www.krachtvancultuur.nl/uk/archive/amsterdam/ukverslaghassan.html>).

Nəticə olaraq Qlobal Əxlaq nəzəriyyəsi fərqli dinlərə mənsub dindarlar tərəfindən meydana gətirilmiş və dinlərin minimum müştərək əxlaqi dəyərləri üzərinə inşa edilməyə çalışılmışdır. Lakin dinlərin sadəcə əxlaqi dəyərlərdən ibarət olmadığı, hər hansı bir dinə inanan fərdin əxlaqi dəyərlərin fəvqündə həqiqət və qurtuluş kimi dinin mühüm aspektlərinin böyük təsirində qaldığı bir həqiqətdir. Üstəlik bir çox dinin mərkəzində insanın sonu mövzusu yerləşdiyi və əslində hər bir dinin bu “son” düşüncəsi əsasında bir “başlanğıc” görüşü olduğu və hər bir dində də bu mövzular həmin dinin öz daxilində məna kəsb etdiyi üçün dinlərdəki əxlaqi dəyərlər də bir bütünlük içində məna daşıyacaqdır. Beləliklə Qlobal Əxlaq nəzəriyyəsində dinlərə dayalı müştərək əxlaq prinsipləri sadəcə xarici görünüşə görə müştərəklik daşısa da, hər bir əxlaqi dəyərin izahı yalnız həmin dinin inanc, dəyərlər, dünya görüşü və qurumları çərçivəsində izah edilə bilər və sadəcə özünəməxsus xarakter daşıyır. Digər tərəfdən Qlobal Əxlaq nəzəriyyəsində mərkəzi bir mövqedə olan insanlıq prinsipinin dinlərin fəvqündə bir mövqeyə yerləşdirilməsi və dinlərin normativ əxlaqının həmin prinsip ətrafında yenidən dəyərləndirilməyə çalışılması da müxtəlif din mənsubları tərəfindən asanlıqla rədd edilə bilən bir xüsusiyyətdir. Bütün bu tənqid olunan cəhətləri ilə yanaşı, Qlobal Əxlaq nəzəriyyəsi dinlərarası münasibətlərin yenidən nəzərdən keçirilməsi, dinlərin dünya barışı üçün öz vəzifə və məsuliyyətlərinə yenidən nəzər salması və nəticə olaraq qloballaşan dünyanın siyasi, iqtisadi və ictimai problemlərinə dinləri də daxil etməklə əxlaqi zəmində çarə axtarmağa çalışması ilə inkişafa açıq bir düşüncədir.

ƏDƏBİYYAT

Hassan, Riffat, "A Muslim's Reflections on A New Global Ethics and Cultural Diversity",

http://www.krachtvancultuur.nl/uk/archive/amsterdam/ukverslag_hassan.html

Hollenbach, David, *The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights and Christian Ethics*, Washington D.C., 2003.

Jespers, Frans P.M., "Reflections on the Declaration of A Global Ethic", *Studies in Interreligious Dialogue*, 8: 1, 1998, s. 60-73.

Künq, Hans, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, çev. John Bowden, London: SCM Press, 1997

-----, *Global Responsibility: In Search Of A New World Ethic*, çev. John Bowden, New York: Continuum, 2001

-----, "No World Peace Without Religious Peace", *Christianity and World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, Hans Künq vdgr., çev. Peter Heinegg, New York: Orbis Books, 1993, ss. 440-443.

-----, "The History, Significance and Method of the Declaration Toward a Global Ethic", Hans Künq ve Helmut Schmidt (Ed.), *A Global Ethic and Global Responsibilities: Two Declarations*, London: SCM Press LTD, 1998, ss. 44-72.

-----, *Theology for the Third Millennium* (trc. Peter Heinegg), New York 1990.

RESUME

In this article the religious basics and the principle of humanity were mutually analyzed as the main idea of the Theory of Global Ethic. At first stage "the four major basics" which were proposed as shared commonality among different religions were investigated. In the next step the place of the principle of humanity which encompasses all humankind regardless of religiosity has been identified. Eventually the comparative analysis was performed related to each subject focused on the aspects open to criticism. As a result it was indicated that the current status of the Theory of Global Ethic comprises both censurable and improvable sides if discussed in the broader platform. It can be achieved to doing so to help solving global problems in political, legal, economical and social areas.

REZUME

Bu məqalədə Qlobal əxlaq nəzəriyyəsinin dinlərə istinad etdirilən əsasları ilə dinlərüstü xüsusiyyətini ehtiva edən insanlıq prinsipinin müqayisəli təhlili aparılmışdır. İlk növbədə Qlobal Əxlaqın dinlərdə müştərək olduğu irəli sürülən dörd əsas təlimi araşdırılmışdır. Daha sonra dindarlıq vəziyyətindən asılı olmayaraq bütün insanları ehtiva edən insanlıq prinsipinin bu nəzəriyyədəki yeri təsbit edilmişdir. Ardından müqayisəli təhlil aparılaraq hər iki mövzunun da tənqiddə açıq cəhətləri üzərində durulmuşdur. Nəticə olaraq bildirilmişdir ki, Qlobal Əxlaqın mövcud nəzəriyyə əsasında tənqiddə açıq cəhətləri ilə yanaşı daha geniş platformda müzakirə edilərək inkişaf etdirilə bilən tərəfləri də mövcuddur. Bunun təmin olunması da öz növbəsində siyasi, hüquqi, iqtisadi və ictimai zəmində qlobal problemlərin həllinə kömək edə bilər.

РЕЗЮМЕ

В этой статье религиозные основы и принцип гуманности были взаимно проанализированы как основная идея теории Глобальной этики. На первом этапе были исследованы "четыре основные заповеди", которые были предложены в качестве общепринятых заповедей между различными религиями. В следующем этапе была определена место принципа гуманности, которая охватывает все человечество, независимо от религиозности. Затем проводя сравнительный анализ обеих критерий был сделан акцент на аспектах открытых для критики. В результате было отмечено, что текущее состояние теории Глобальной этики таково, что включает в себя как темы открытые для критики, а так же темы которые требуют обсуждения в более широкой платформе. Это в свою очередь будет способствовать достижению решения глобальных проблем в политической, правовой, экономической и социальной областях.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

HEYDƏR ƏLİYEVİN DÖVLƏTÇİLİK STRATEGİYASINDA QADIN MƏSƏLƏSİ: AZƏRBAYCANDA QADIN SİYASƏTİNDƏ BEYNƏLXALQ STANDARTLARIN TƏTBİQİ İSTİQAMƏTİNDƏ ATILAN ADDIMLAR (1993-2003)

Gülzar İBRAHİMOVA

siyasi elmlər doktoru

Açar sözlər: insan hüquqları, qanun, dövlət, qadın, siyasət, gender bərabərliyi, beynəlxalq standartlar,

Key words: human rights, law, government, women, politics, gender equality, international standards

Ключевые слова: права человека, права, правительство, женщины, политика, гендерное равенство, международные стандарты

Bu gün dünyanın müxtəlif dövlətləri ilə qlobal problemlərin həlli sahəsində əlaqələrin getdikcə genişlənməsi həmin problemlərin elmi bazasının yeni istiqamətdə təhlil olunmasına, öyrənilməsinə böyük zəmin yaratmışdır. Qadın məsələsi isə ictimai-siyasi bir məsələ olduğundan qadın şəxsiyyətinin mahiyyəti, cəmiyyətin idarə edilməsində yeri və rolu, fəallığı, mədəniyyəti və şüurluluq səviyyəsi bütün dövrlərdə fəlsəfi fikrin diqqət mərkəzində olmuş və bu barədə bir-birinə zidd fikirlər söylənilmişdir.

Müstəqilliyini yaşadığımız keçid dövründə totalitar rejimə məxsus dəyərlərin dəyişən dünyaya müvafiq dəyərlərlə əvəzlənməsi prosesi gedir, cəmiyyətin sosial strukturunda dəyişikliklər baş verir. Köhnənin yeniliklə əvəzlənməsi prosesində qadının sosial siması dəyişir və o özünün sosial normalara uyğun yeni həyat tərzini formalaşdırır. Bu zaman cəmiyyətdə baş verən proseslərdə kişilər kimi qadınlar da düzgün seçim, səbəb və nəticə əlaqələrini yetərincə analiz etmək, təmsil etdiyi cinsin mənafeyini müdafiə, qarşıya qoyulan məqsədə nail olmaq üçün mümkün vasitə və imkanlardan istifadə etməyə, müxtəlif səviyyələrdə siyasi biliklərə yiyələnməyə və siyasi fəallığı artırmağa can atırlar. Keçid dövründə qadınların fəaliyyətinin elmi təhlili onların gələcək həyatının istər iqtisadi, mənəvi və maddi, istərsə də siyasi və mədəni sahələrində baş verəcək dəyişikliklərin öyrənilməsi üçün əhəmiyyətlidir.

Ümummilli lider Heydər Əliyevin 1993-cü il oktyabrın 3-də xalqın təkidi ilə müstəqil Azərbaycan Respublikasının Prezidenti seçilməsi müstəqil dövlətçilik tariximizdə əsaslı dönüş yaratdı. Azərbaycan Respublikası bütün sahələrdə özünün inkişaf və yüksəliş dövrünü yaşamağa başladı. 1994-cü ildən başlayaraq ölkədə yaranan sosial və iqtisadi sahədəki sabillik qadınların inkişafına da təkan verdi. Yeni dövrdə qadın problemlərinin həlli dövlətin düşünülmüş, hərtərəfli qadın siyasəti yürütməsi ilə reallaşmağa başladı. Ölkə Prezidentinin qadınların ictimai-siyasi həyatda fəaliyyətinin artırılması və Konstitusiyanın verdiyi hüquqları müdafiə edən fərman və sərəncamları qadınlara qarşı ayrı-seçkiliyin ləğv olunması üçün irəliyə doğru atılmış addımlar oldu [8, 90, 107, 171]. Respublikada qeyri-hökumət qadın cəmiyyətləri və təşkilatları yaradılmağa başladı. Qadınların IV Ümumdünya Konfransına hazırlıq işləri görüldü. 1994-cü ildə Heydər Əliyevin fərmanı ilə Prezident Aparatının Humanitar siyasət şöbəsinin müdiri, dövlət strukturlarının qadın rəhbərləri və qeyri-dövlət qadın təşkilat nümayəndələrindən ibarət Milli Hazırlıq Komitəsi yaradıldı [8, 90-91]. Milli Hazırlıq Komitəsi tərəfindən qadınların rolunun genişləndirilməsinə yönəlmiş tədbirlər həyata keçirildi, geniş miqyaslı hazırlıq işləri aparıldı. Komitənin qarşısında aşağıdakı vəzifələr dururdu: postsovet dövründə qadınların malik olduqları rolu və statusu qiymətləndirmək; keçid dövründə qadınların malik olduqları rolu və statusu, əsas maraq və fəaliyyət sahələrini müəyyənləşdirmək; qadınların problemlərinə dair mövcud informasiyanı, statistik və digər məlumatları genişləndirmək, məlumatların toplanması sisteminin inkişaf etdirilməsi və təkmilləşdirilməsi məqsədi ilə müvafiq tövsiyələr hazırlamaq; qadın təşkilatlarının yaradılmasına dəstək verməklə qadınları ictimai həyata fəal cəlb etmək; qadınların cəmiyyətdəki statusunu artırmağa və cinslər arasında bərabərliyə nail olmağa yönəlmiş fəaliyyət proqramlarını işləyib hazırlamaq.

1995-ci ildə «Sevil» Qadınlar məclisinin fəaliyyətə başlaması qadın hərəkatının bölgələrdə də fəallığının artmasına səbəb oldu.

1995-ci il martın 31-də BMT-nin Qadınların Vəziyyəti üzrə Komissiyasının 39-cu sessiyasında Azərbaycan nümayəndələrinin iştirakı zamanı «Hərbi münəqişə zamanı girov götürülən və ya həbsxanaya düşən qadın və uşaqların azad edilməsi haqqında» qətnamə qəbul edildi və eyni zamanda Azərbaycan hökumətinin Konfransın rəhbər orqanlarında iştirakı üçün ərizəsi təqdim olundu.

AR tərəfindən 1995-ci il iyunun 30-da «Qadınlara qarşı ayrı-seçkiliyin bütün formalarının ləğv edilməsi» haqqında Konvensiya (CEDAW) ratifikasiya edildi. Bu Konvensiyanın məqsədi qadınlara qarşı ayrı-seçkiliyin aradan qaldırılmasıdır və həmin ayrı-seçkiliyə həmin sənədin maddəsində belə anlayış verilir: ailə vəziyyətindən asılı olmaya-raq, qadın və kişilərin hüquq bərabərliyi əsasında, siyasi, iqtisadi, sosial, mədəni, mülki

və ya hər hansı başqa sahələrdə insan hüquqları və əsas azadlıqları əsasında qadın hüquqlarının tanınmasını, istifadəsini və həyata keçirilməsini zəiflətməyə və ya heçə endirməyə yönələn cinsi əlamətə görə hər hansı fərq, istisna və ya məhdudiyyət.

Bu müddəanın mühüm cəhəti ondan ibarətdir ki, o, həm bilərəkdən edilmiş ayrı-seçkiliyə, həm də ayrı-seçkiliyə səbəb olmuş hərəkətlərə tətbiq edilə bilər. Digər müqavilələrdən fərqli olaraq Qadın Konvensiyası sadəcə «cinsi əlamətə görə ayrı-seçkiliyi» aradan qaldırmağı yox, qadınlara qarşı ayrı-seçkiliyin bütün formalarının ləğvini nəzərdə tutur. Başqa sözlə, cender (cins) neytrallığı (yəni kişilər və qadınlarla bərabər rəftar) tələbinin əvəzinə Konvensiya qadınların bərabərsizliyinin saxlanılmasına xidmət edən hər hansı fəaliyyəti qadağan edir. Konvensiyanın 3-cü maddəsinə görə dövlətlər qadınların kişilərlə bərabərlik əsasında insan hüquqlarından və əsas azadlıqlarından istifadə etməsinə və həmin hüquqları həyata keçirmələrinə təminat vermək üçün onların hərtərəfli inkişafını və tərəqqisini təmin etməyə borcludurlar. Qadın Konvensiyasına əsasən dövlətlər vasitələri və nəticələri ehtiva edən öhdəlikləri - qarşıya qoyulan məqsədlərə nail olmaq üçün müəyyən vasitələrdən istifadə etmək öhdəliyini və bütün mümkün üsullarla nəticələr əldə etmək öhdəliyini öz üzərinə götürürlər (maddə 2): əgər bunu hələ etməyiblərsə, kişi və qadınların bərabərlik prinsipini milli Konstitusiyalarına və ya digər müvafiq qanunvericiliklərinə daxil etməyi və qanunun digər müvafiq vasitələrinin köməyi ilə bu prinsipin praktiki həyata keçirilməsini təmin etməlidirlər; zəruri hallarda qadınlara qarşı hər hansı ayrı-seçkiliyi qadağan edən sanksiyalar da daxil olmaqla müvafiq qanunvericilik tədbirlərini və digər tədbirləri qəbul etməlidirlər; qadın hüquqlarının kişilərlə bərabərlik əsasında hüquqi müdafiəsini bərqərar etməyi və səlahiyyətli milli məhkəmələrin və digər dövlət idarələrinin köməyi ilə hər hansı ayrı-seçkilik aktına qarşı qadınların müdafiəsini təmin etməlidirlər; qadınlara qarşı hər hansı ayrı-seçkilik aktını və ya hərəkətini həyata keçirməkdən çəkinməyi və dövlət orqanlarının və idarələrinin bu öhdəliyə əsasən hərəkət edəcəklərinə təminat verməlidirlər; qüvvədə olan, qadınlara qarşı ayrı-seçkiliyə yol verən qanunların, qərarların, adətlərin və praktikanın dəyişdirilməsi və ya ləğvi üçün, qanunvericilik tədbirləri də daxil olmaqla bütün müvafiq tədbirlər görməlidirlər; özlərinin cinayət qanunvericiliyində qadınlara qarşı ayrı-seçkiliyə yol verilən bütün müddəaları ləğv etməlidirlər.

Qadınlara qarşı ayrı-seçkiliyin ləğvi Komitəsi (CEDAW) Qadın Konvensiyasının yerinə yetirilməsinə nəzarət üçün təsis edilmişdir. Qadın Konvensiyasının iştirakçısı olan dövlətlər onun müddəalarına əməl etməyə borcludurlar. Konvensiya dövlətlərin üzərinə Konvensiyanı həyata keçirmək məqsədilə qəbul etdikləri qanunvericilik, inzibati və digər tədbirlər üzrə hesabatların hazırlanması, ölkə ərazisində Konvensiya qüvvəyə mindikdən

bir il sonra ilkin məruzənin təqdim edilməsi, vaxtaşırı məruzənin təqdim edilməsi isə dörd ildə bir dəfədən az olmamaqla və ya «CEDAW»-ın tələbi üzrə istənilən vaxt Baş katibə təqdim etmək vəzifəsini qoyur. Lakin təəssüflər olsun ki, «CEDAW» qadın hüquqlarının bilavasitə müdafiəsi üçün vasitələrə (vəziyyətin dəyişməsi üçün həyata keçirilə bilən tədbirlər üzrə dövlətə məsləhətlər verə bilər) və dövlətlərarası şikayətlərə baxılması üçün heç bir mexanizmə malik deyildir.

1995-ci ilin sentyabr ayında Pekində keçirilən IV Ümumdünya Qadın Konfransında Azərbaycan qadınlarından ibarət yüz nəfərlik nümayəndə heyəti iştirak etdi. Konfransda qadınları vəziyyətinin yaxşılaşdırılması sahəsində 12 strateji istiqamət müəyyən edildi. Pekin Konfransından sonra respublikamızda qadınların fəallığı daha da artdı və onların problemlərinə diqqət və maraq çoxaldı. Bu isə Parlament seçkilərində (qadın deputatların sayı 2 dəfə artdı) və qadınların rəhbər vəzifələrdə irəli çəkilməsində özünü göstərməyə başladı.

«CEDAW» Konvensiyasına qoşulması ilə əlaqədar 1996-cı ildə Azərbaycan hökuməti BMT-yə ilkin məruzə təqdim etdi. Bu məruzənin müzakirəsi BMT-nin «Qadınlara qarşı ayrı-seçkiliyin ləğvi üzrə Komitə»sinin XVIII sessiyasının gündəliyinə daxil edildi. Pekin Platformasına uyğun olaraq «Azərbaycan Respublikasında Qadın Problemləri üzrə Dövlət Komitəsinin yaradılması haqqında» AR Prezidenti Heydər Əliyevin Fərmanı (14 yanvar 1998) [8,171] sessiya iştirakçıları tərəfindən yüksək qiymətləndirildi və sessiyanın gedişatına yeni keyfiyyət qazandırdı.

1996-cı ildə Birləşmiş Millətlər Təşkilatının İnkişaf Proqramı (BMTİP) respublikadakı qeyri-dövlət qadın təşkilatları üzrə icmalını hazırlanmasını və qadın problemləri üzrə ölkənin tələbatlarının dəyərləndirilməsini stimullaşdırdı. BMT- nin «CEDAW» Konvensiyasına uyğun olaraq kişi-qadın münasibətlərini, qadın probleminin insani hüquqlar baxımından tədqiq, təbliğ və tədris edilməsi üçün 1997- ci ildə respublika hökuməti ilə olan razılaşmaya əsasən BMTİP-nin «Gender və İnkişaf» layihəsinin bir hissəsi kimi Azərbaycanda «Gender İnkişafda layihəsinin reallaşdırılmasına başlandı. Bu layihənin reallaşdırılması haqqında Heydər Əliyev xüsusi təlimatlar verdi. Onun həyata keçirdiyi siyasi islahatlar nəticəsində respublikada demokratiya, siyasi plüralizm, söz və vicdan azadlığı bərqərar oldu. Mövcud vəziyyət vətəndaş cəmiyyətinin formalaşması üçün son dərəcə əlverişli zəmin oldu. Heydər Əliyev qeyd edirdi ki: «...Biz Azərbaycanda bu gün vətəndaş cəmiyyəti qururuq. Çoxsaylı ictimai təşkilatlar, partiyalar, müxtəlif fondlar və cəmiyyətlər vətəndaş cəmiyyətinin strukturunu təşkil edərək Azərbaycanda bir çox mühüm məsələlərin həllində dövlətlə uğurlu əməkdaşlıq edirlər...» [1, 48]. 1998-ci ildə vətəndaş cəmiyyətinin formalaşmasında böyük rolu olan Qeyri-Hökumət Təşkilatlarının fəallığı artdı.

«Gender İnkişafda» layihəsinin fəaliyyətdə olduğu müddətdə ölkə Prezidentinin 1998-ci il 14 yanvar tarixli, «Azərbaycan qadınlarının rolunun artırılması haqqında» Sərəncamı dərc edilmişdi [8, 172]. Sərəncamda dövlət strukturları tərəfindən daha çox diqqət tələb edən sahələr müəyyənləşdirilmişdi. Heydər Əliyevin həmin gün verdiyi digər bir fərman ilə (14 yanvar 1998-ci il) ölkədə qadınların problemlərinin həllinə yönəldilmiş qadın siyasətini həyata keçirmək məqsədi ilə xüsusi bir qurum - Qadın Problemləri üzrə Dövlət Komitəsi (QPDK) yaradıldı. Nazirlər Kabinetinə ölkənin siyasi, sosial, iqtisadi, mədəni həyatında qadınların rolunu artırmaq məqsədi ilə müvafiq təkliflər hazırlamaq tapşırıldı. 1998-ci il fevralın 20-də Prezident Fərmanı ilə Komitə haqqında Əsasnamə təsdiq edildi, onun statusu müəyyən edildi. Komitəyə müvafiq səlahiyyətlər, maliyyə, insan və texniki resurslar verilmiş və bununla qadınların durumunun yaxşılaşdırılması ilə bağlı hökumətin qəbul etdiyi bütün qərarlara təsir etmə mexanizmi yaradılmışdır.

QPDK-nın məqsədi Əsasnaməyə uyğun öz işlərini quraraq fəaliyyət göstərdiyi müddətdə qadın hərəkəti sahəsində demokratik siyasətin həyata keçirilməsi, qadınların respublika həyatında fəal iştirakını təmin etmək, Azərbaycan dövlətçiliyinin, iqtisadiyyatının və suverenliyinin möhkəmləndirilməsi üçün qadınların yaradıcı, intellektual potensialından istifadə etmək, siyasi, iqtisadi, sosial, məişət və s. sahələrdə qadınların hüquqlarını müdafiə etməkdir.

QPDK öz fəaliyyətində aşağıdakı strateji prinsip və məqsədlərə əsaslanırdı: Cinslər arasında bərabərlik məsələsinin qanunvericiliyə, ictimai siyasətə, dövlət proqramları və layihələrinə daxil edilməsi; gender üzrə təşkil edilmiş statistik məlumatlar və informasiyanın hazırlanması və yayılması.

Komitənin qarşısında duran vəzifələr isə: qadınların sosial problemlərinin həlli, onların hüquqlarının qorunması, müxtəlif peşələrə yiyələnməsi, yenidən hazırlıq keçməsi və ixtisaslarının artırılması, iş yerləri ilə təmin edilməsi üçün müvafiq dövlət və ictimai təşkilatlarla birlikdə tədbirlərin görülməsi; qadınların beynəlxalq hüquq sənədlərində əks olunmuş hüquqlarını müdafiə etmək üçün tədbirlərin həyata keçirilməsi; qadın təşkilatları, federasiyalar və birliklərin fəaliyyətinin əlaqələndirilməsi; dövlət strukturları və qadın qeyri-hökumət təşkilatları, habelə beynəlxalq qadın təşkilatları arasında qarşılıqlı əlaqələri inkişaf etdirmək üçün tədbirlərin görülməsi; qaçqın və məcburi köçkün qadınların, habelə imkansız ailələrdən olan qadınların sosial problemlərinin öyrənilməsi və onların həlli üçün müvafiq dövlət orqanlarına müraciət edilməsi; qadınlarla bağlı dövlət siyasətinin əsas istiqamətləri üzrə təkliflərin hazırlanmasından ibarət idi.

1998-ci il sentyabrın 14-15-də Azərbaycan qadınlarının I qurultayı keçirildi. Qurultay qadınların fəallığı və onların həll edilməmiş problemlərinin təhlili baxımın-

dan mühüm hadisə olmuşdur. Qurultayda Azərbaycan qadınlarının Milli Şurası yaradıldı. Dövlət başçısı Heydər Əliyev Azərbaycan qadınlarının I qurultayında Pekin konfransında qəbul edilmiş 12 strategiyadan biri olan gənc qızların problemlərinə toxunaraq, xüsusi konfrans keçirilməsini təklif etdi və bu konfrans 1998-ci il dekabrın 15-də keçirildi. Konfransda 22 maddədən ibarət qərar qəbul edildi.

1999-cu ilin yanvarında BMTİP-nin Azərbaycanda «Gender İnkişaf layihəsi» II mərhələsinə qədəm qoydu. Onun əsas fəaliyyət istiqaməti respublikada gender mərkəzinin yaradılması, gender araşdırmalarında təşəbbüskarlıq və yardım göstərilməsi, maarifləndirici gender kurslarının təşkili və QPDK-ya texniki yardım göstərməkdən ibarət idi. İlk dəfə olaraq ölkənin əsas problemlərindən olan məcburi köçkünlərlə, qadın və uşaqlarla bağlı statistik məlumat toplusu hazırlanıb nəşr edildi.

«Gender İnkişafda» layihəsi çərçivəsində QHT-nin potensialının artırılması üçün böyük vəsait ayrılmış və həmin vəsait hesabına bir sıra texniki məsələlər həll edilmişdir. Layihə tərəfindən QHT-lərinə dəstək verilmiş, qadınların sosial fəallığı artırılmış, müxtəlif treninqlər, seminarlar, konfranslar keçirilmişdir. Qurum seçkilər ərəfəsində xüsusi fəallıq göstərmiş, əhali arasında məqsədyönlü təbliğatın aparılması üçün konkret işlər görmüşdür. Mövzu baxımından rəngarəng olan və yaş xüsusiyyətlərini nəzərə alan, sadə formada tərtib edilmiş çağırışlar və plakatlar böyük tirajla hazırlanıb paylanmışdır. Layihənin dəstəyi ilə «Gender Azərbaycanda» bülleteni buraxılmışdır [7]. 2000-ci ilin mart ayından isə layihə hesabına Azərbaycanda ilk dəfə olaraq Azərbaycan Beynəlxalq Elmi-Kütləvi jurnalı - «Genderşünaslıq» (Azərbaycan və ingilis dillərində) çap edilmişdir.

Azərbaycan qadınlarının fəallığının artması istiqamətində önəmli hadisə olan AR Qadınlarının II qurultayı 2003-cü il sentyabrın 27-də Respublika Sarayında keçirilmişdir. Qurultayda başqa məsələlərlə yanaşı, koordinatorların fəaliyyəti qiymətləndirilmiş, nailiyyətlərlə yanaşı çatışmazlıqlar da müəyyən edilmiş və gələcək inkişaf perspektivlərinin ilkin konturları dəqiqləşdirilmişdir. Qurultay iştirakçıları Azərbaycan xalqına üz tutaraq Vətən torpaqlarının bütövlüyü uğrunda sıx birləşməyə, uşaqları milli ruhda böyütməyə, ölkənin azad, firavan gələcəyi uğrunda birgə mübarizəyə səsləmişdilər.

Uşaqlar və gənclər arasında arzuolunmaz halların qarşısının alınması məqsədilə lazımi tədbirləri gücləndirməklə Heydər Əliyev yetişməkdə olan gənc nəslin mənəviyyatına narkomaniyanın daxil olmasına, onun təsiri altında törədilən cinayətlərə, gənc nəslin əxlaqsız hərəkətlərə cəlb edilməsinə qarşı sərt və qətiyyətli addımlar atdı. Belə ki, «Narkotik vasitələrin, psixotrop maddələrin və prekursorların qanunsuz dövriyyəsinə və narkomanlığın yayılmasına qarşı mübarizə üzrə Ümummilli Proqram»

Prezidentin 15 iyul 2000-ci il tarixli 371 sayılı Fərmanı ilə təsdiq edilmişdir. QPDK bu Fərmana əsaslanaraq qadınlar arasında proqramın 2,4 və 2,18 bəndlərində Komitəyə aid nəzərdə tutulmuş tapşırıqlara müvafiq olaraq təbliğatı genişləndirdi. Qadınlar arasında narkomanlığın mövcudluğu, narkotik vasitələrin qanunsuz dövriyyəsində qadınların iştirakı və bu cinayətlərə təhrik olunma hallarının qarşısının alınması məqsədi ilə ictimaiyyətin, o cümlədən qeyri-hökumət qadın təşkilatlarının, şəhər, rayon, Nazirlik, komitə, digər mərkəzi təşkilatların, ali məktəblərin, AMEA, institutların qadın problemləri ilə məşğul olan nümayəndələrin iştirakı ilə konfrans, seminar və toplantılar keçirilmiş, bu sahədəki problemlərin həllində onların rolundan geniş danışılmışdır. 2003-cü ilin dekabr 3-ü də BMT-nin təşəbbüsü ilə yaradılmış Mərkəzi Asiyada narkotiklərə nəzarət üzrə regional əməkdaşlığa dair Anlaşma Memorandumu üzvlərinin 5-ci görüşündə QPDK-nın sədri Zəhra Quliyeva çıxış edərək müzakirə olunan narkotiklərlə cinayətkarlıq və s. məsələlərə münasibətini bildirmiş, qadınlar, qızlar, o cümlədən gənclər arasında antinarkotik təbliğatın aparılması, maariflənmə və müalicə, reabilitasiya problemlərinə diqqətin artırılmasının önəmliyini qeyd etmişdir. Ümummilli Lider bu işə böyük önəm verərək qeyd edirdi ki, «Səhiyyə, təbliğat orqanları narkomaniyanın insan üçün, bəşəriyyət, cəmiyyət üçün nə qədər təhlükəli, faciəli olduğunu hərtərəfli açıb göstərməli və insanları bu xəstəliyə qurşanmaqdan çəkəndirməlidir» [6].

Prezident Heydər Əliyev cəmiyyətdə qadının rolunun yüksəldilməsi məsələsinə diqqət göstərərək, onların dövlət strukturlarında, parlamentdə, siyasi və ictimai təşkilatlarda geniş təmsil olunmasına çalışmışdır. AR Konstitusiyasının 55-56-cı maddələrində qadınlar da daxil olmaqla bütün vətəndaşların dövlətin idarə olunmasında iştirak etmək hüququ təsbit edilir [4, 18]. Onlar dövlət orqanlarında qulluq etmək və bütün seçkilərdə qeyri-şərtsiz iştirak etmək hüququna malikdirlər.

«Azərbaycan Respublikasında Dövlət Qadın Siyasətinin həyata keçirilməsi haqqında» 6 mart 2000-ci il tarixli Fərmanı ilə AR-nın bütün dövlət qurumlarında fəaliyyət növü nəzərə alınmaqla qadınların rəhbərlik səviyyəsində kişilərlə bərabər təmsil olunması, Dövlət Statistika Komitəsinə QPDK ilə birlikdə standartlara cavab verən statistik məlumatın hazırlanması, Nazirlər Kabinetinə ölkədə gedən iqtisadi islahatlar çərçivəsində həyata keçirilən işlərdə gender siyasəti tələblərini rəhbər tutaraq qadınlar üçün kişilərlə bərabər imkanlar yaradılması, qaçqın və məcburi köçkün qadınların məşğulluğunun təmin edilməsi üçün onların münasib işlə təmin edilməsi proqramının hazırlanıb həyata keçirilməsi, qadınların hüquqlarının müdafiəsinin gücləndirilməsi məqsədi ilə AR-nın qanunlarında dəyişikliklər və əlavələr edilməsi barəsində təkliflərin irəli sürül-

məsi haqqında tapşırıqların verilməsi ölkə Prezidentinin respublika əhalisinin yarından çoxunu təşkil edən qadınlara böyük diqqəti idi.

2000-ci ilin ilk aylarında AR-da Nazirlər Kabineti tərəfindən Qadın Problemləri üzrə Milli Fəaliyyət Planı (MFP) hazırlanmışdır. Bu plan 1995-ci ildə Azərbaycanın qoşulduğu «Qadınlara qarşı ayrı-seçkiliyin bütün formalarının ləğv edilməsi haqqında» Konvensiya və Pekin Fəaliyyət Platformasında qəbul edilmiş strategiyalar əsasında respublikadakı mövcud vəziyyəti və prioritetləri nəzərə almaqla tərtib edilmişdir. Plan problemlərin beynəlxalq standartlara uyğun şəkildə həllinə yönəldilmiş nazirlik, komitə, qeyri-dövlət və beynəlxalq təşkilatların iştirakı ilə hazırlanmış və bütün problemli sahələrdə gender bərabərliyinə yönəldilmiş dövlət sənədidir. «Azərbaycan Respublikasının Qadın Problemləri üzrə Milli Fəaliyyət Planı (2000-2005)» adlanan bu sənədi Azərbaycan Respublikası Nazirlər Kabineti 6 mart 2000-ci il tarixli, 33 sayılı qərarı ilə təsdiq etmişdir»[8, 355-382].

Sənəd dövlət proqramlarının hazırlanmasını, habelə qadın problemləri ilə əlaqədar konkret təxirəsalınmaz tədbirlərin görülməsini nəzərdə tutur. Milli Fəaliyyət Planında qadınlara qarşı zorakılığın bütün formalarının, qadın ticarətinin, istismarının, fahişəliyinin qarşısının alınması məsələlərinə ayrıca bir bölmə həsr edilmişdir. Sənəddə qadın hüquqlarının pozulmasında təqsirkar şəxslərə qarşı qanunla nəzərdə tutulan qaydada məsuliyyətə cəlb etmə də daxil olmaqla, müvafiq ölçülərin götürülməsi nəzərdə tutulur.

MFP-ni həyata keçirmək və gender tarazlığına nail olmaq üçün QPDK-də İdarələrarası Şura təsis edilmişdir. Dövlət idarələrinin nümayəndələri və qadın QHT-lərindən ibarət olan Şura koordinasiya funksiyasını yerinə yetirir. İdarələrarası Şuranın üzvləri müntəzəm görüşlər keçirərək MFP-nin icra vəziyyətini müzakirə edir, maneələri və onların həlli yollarını müəyyən edirlər. Azərbaycan Respublikasında qadınların vətəndaş, sosial-iqtisadi və siyasi hüquqlarına dair qanunvericiliyinin tətbiqi ümumi yuridiksiyalı məhkəmələr və Konstitusiya Məhkəməsi tərəfindən təmin edilir. Lakin hazırda məhkəmə sistemi xaricində olan təşkilatlar da mövcuddur: Azərbaycan Respublikası Prezidenti yanında Əfv Komissiyası; Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi; Qaçqınların və Məcburi Köçkünlərin İşləri üzrə Dövlət Komitəsi; İnsan Hüquqları üzrə Parlament Komissiyası və b.

MFP-də qadınların hakimiyyət orqanlarında və qərar qəbul edilməsi proseslərində iştirakı üçün IV Ümumdünya Qadınlar Konfransının Pekin Fəaliyyət Platformasına əsaslanaraq Ədliyyə Nazirliyi və Elmlər Akademiyası tərəfindən «Qadın və hakimiyyət» və ya «Qadın və İdarəetmə» Proqramının hazırlanması, müvafiq icra orqanları və QPDK tərəfindən hakimiyyət orqanlarında və qərarların qəbul edilməsi işində qadınların kişilər-

lə bərabər təmsil olunması ilə bağlı tədbirlərin görülməsi, cavabdeh orqanlar tərəfindən qadınların seçkilərdə, siyasi və ictimai həyatda iştirakının fəallaşdırılması və s. tədbirlər nəzərdə tutulur. MFP həmçinin məhkəmə sistemində, prokurorluq orqanlarına gender bərabərliyinə nail olmağa və qadın zorakılıq problemlərinə qarşı diqqəti artırmağa imkan verir» [8, 380-381]. AR-nın Əmək Məcəlləsinin 16-cı maddəsindəki müddəalara əsasən, əmək münasibətlərində cinsi mənsubiyyətinə və digər amillərə görə işçilər arasında hər hansı ayrı-seçkiliyə yol verən işəgötürən və ya digər fiziki şəxs qanunvericilikdə nəzərdə tutulmuş qaydada müvafiq məsuliyyət daşıyır.

Məhz elə bu siyasətin nəticəsidir ki, Heydər Əliyevin apardığı məqsədyönlü tədbirlər nəticəsində həmin illər ərzində bütün sahələrdə - siyasi, iqtisadi, sosial və digər hüquqların müdafiəsi sahəsində dövlət strukturlarında və QHT-lərində rəhbər vəzifələrdə çalışan qadınların sayının çox olmasıdır. Qadınların cəmiyyətdə artan fəallığı, idarəetməyə doğru irəliləyişləri bizə gələcəyə nikbin baxmağa əsas verir.

AR-nın bütün Qanunları və normativ hüquqi aktlarında qadınların bərabər hüquqlarının təsbit edilməsi diqqət mərkəzində saxlanılır. Bu qanunlarda qadınlara qarşı ayrı-seçkiliyə yol verən müddəalar yoxdur və qanun çərçivəsində insanlar cinsi mənsubiyyətə görə məhdudlaşdırılmır. Qanunvericilik insan hüquqları və mənafelərini cinsi mənsubiyyətdən asılı olmayaraq qoruyur və əsas beynəlxalq humanitar aktların tələblərinə cavab verir. Lakin qanunların konkret işlərdə gerçəkləşdirməsi mexanizmləri hazırlanmamışdır. Qanunvericilikdəki müddəalara gender baxımından düzəlişlər etmək üçün tədbirlər hazırlanmalıdır ki, cinsi bərabərlik de-yure daha hərtərəfli təsbit olunsun, kişi və qadınlar üçün bərabər imkanlar de-facto təmin edilsin. Qüvvədə olan qanunların əksəriyyətinin sovet dövründə qəbul edilməsini və hazırda onların beynəlxalq hüquq normalarına uyğunlaşdırılmasına ehtiyac duyulduğunu nəzərə alsaq, bəzi gender qeyri-bərabərliyinin olmasının səbəbləri aydınlaşır. Bununla yanaşı qanunlarda fizioloji xüsusiyyətləri (bir sıra hallarda yerli ənənə və xüsusiyyətləri) nəzərə alaraq qadınların «xeyrinə» kişilərə qarşı «pozitiv diskriminasiya» hallarına rast gəlinir. Qanunların bu maddələrində qadın və kişi arasında bəzi fərqlər təsbit edilir, qadınlar üçün iş yerində və ailədə xüsusi güzəştli şərtlər müəyyənləşdirilir. Məsələn, baxmayaraq ki, Konstitusiyada hərbi mükəlləfiyyət barədə heç bir məhdudiyyət nəzərdə tutulmayıb (maddə 76: 2, 24), əslində həkimlər istisna olmaqla, qadınlar hərbi xidmətə çağırılmırlar. Cinayət Məcəlləsində qadınlar tərəfindən və ya onlara qarşı törədilmiş cinayətlərlə bağlı 15 maddə vardır. Bundan əlavə, elə cinayətlər vardır ki, onlara görə ancaq kişilər cəzalandırılır, halbuki bu cinayətləri qadınlar da törədə bilər (zorlama, nikaha daxil olmağa mane olma, poliqamiya və s.). Qadınlara

kişilərdən fərqli olaraq bir sıra ağır cəza tədbirləri (ömürlük həbs cəzası, həbs müddətinin çəkilməsi zamanı xüsusi saxlama rejimi) tətbiq edilmir. Bu cəza tədbirləri qadınlar üçün ölüm hökmünün ləğvindən bir il əvvəl aradan götürülmüşdür.

Əhalinin sosial müdafiəsi sosial hüquq anlayışı ilə bilavasitə bağlıdır. Sosial hüquq cəmiyyətin, sosial qrupun və şəxsin inkişafı üçün məqsədəuyğun sayılan, insanların həyat fəaliyyətini təmin edən hüquqi normaların toplusudur. Sosial hüquqlara əsasən əmək hüququ, iş yerini sərbəst seçmək hüququ, dövlətin hüduqları daxilində sərbəst yerdəyişmə və yaşayış yerini sərbəst seçmə hüququ, ədalətli və sərfəli əmək şəraiti, işsizlikdən müdafiə hüququ, sosial təminat və sosial sığorta hüququ, ədalətli və qənaətləndirici haqq almaq hüququ, bərabər əməyə görə bərabər əmək haqqı hüququ, nikaha girmək və ailə qurmaq hüququ, ailənin, anaların, körpələrin, uşaqların, ahılların müdafiə, eləcə də müvafiq sosial və maddi təminat hüququ, insanın və onun ailəsinin müvafiq zəruri rifah halını, sağlamlığını saxlayan həyat səviyyəsi hüququ, istirahət və asudə vaxtı keçirmək hüququ, təhsil hüququ, mədəni həyatda iştirak hüququ, sosial və tibbi yardım hüququ daxildir [13]. Qadınların sosial hüquqları ilə bağlı həyata keçirilən əmək siyasəti indiyə qədər respublikada qadınların analıq və ailə vəzifələrinin icrası ilə əlaqədar güzəştlər, imtiyazlar və əlavə təminatların verilməsi ilə onların əməyinin yüngülləşdirilməsi prinsipinə əsaslanır. Qanunvericilik səviyyəsində qadınların məşğulluğu ilə bağlı ayrı-seçkiliyə yol verən norma ümumiyyətlə mövcud deyildir. Qadınların faktiki məşğulluğunu təmin etmək üçün yüksək səviyyədə bir sıra qərarlar qəbul edilmiş, habelə dövlət məşğulluq xidməti tərəfindən müvafiq tədbirlər görülmüşdür. Əmək hüququ hər kəsin ayrılmaz hüququ olaraq AR Konstitusiyasının 35-ci maddəsi ilə təmin edilir [4, 13]. 1999-cu il iyulun 1-dən qüvvəyə minmiş Əmək Məcəlləsinin 16-cı maddəsinə əsasən qadınlara və sosial müdafiəyə ehtiyacı olan digər şəxslərə əmək münasibətlərində güzəştlərin, imtiyazların və əlavə təminatların müəyyən edilməsini müvafiq hüquqi normalarla təsbit edilir.

Hamilik, analıq məzuniyyəti, sosial məzuniyyət, sağlamlıq və iş yerində qadınların təhlükəsizliyini qorumaq üçün AR-nın Əmək Məcəlləsinin 79, 91, 94, 98, 112, 117, 125, 126, 127, 130, 133, 135, 140, 228, 240-245, 252 maddələrində müvafiq tədbirlər nəzərdə tutulur [3, 63, 70, 71, 74, 80, 84, 89, 90-92, 94-96, 159, 166, 168, 169, 172; 756, 146-152].

Bu qanun kifayət qədər geniş olub həyatın, təsərrüfat fəaliyyətinin demək olar ki, bütün sahələri və dövrlərində qadınların çox müxtəlif çeşidli hüquqlarının təmin olunması və qorunması mexanizmlərinin tam hüquqi əsasını yaradır. AR-ın 2001-ci ilin avqustunda qüvvəyə minmiş «Məşğulluq haqqında» [12] qanununun 6.2.1.maddəsinə görə irqindən, milliyətindən, dilindən, cinsindən, ailə vəziyyətindən, ictimai-sosial mənşəyindən, yaşayış yerindən, əmlak vəziyyətindən, əqidəsindən, siyasi partiyalara, həmkarlar ittifaqlarına və

digər ictimai birliklərə mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, bütün vətəndaşlara əmək və məşğulluğu sərbəst seçmək hüququnun həyata keçirilməsində bərabər imkanların təmin edilməsi məşğulluq sahəsində dövlət siyasətinin əsas istiqamətidir.

Peşə hazırlığı, ixtisasın artırılması və yenidən hazırlıq keçmə hüququ «Məşğulluq haqqında» Qanunun 19-cu maddəsi əsasında təmin edilir və bu sahədə qadınlara qarşı heç bir məhdudiyyət qoyulmur.

Pensiya təminatı sisteminin yenidən qurulması məqsədi ilə «Azərbaycan Respublikasında pensiya islahatı» Konsepsiyası işlənilib hazırlanmış və Respublika Prezidentinin 17 iyun 2001-ci il tarixli Sərəncamı ilə təsdiq olunmuşdur. Bu konsepsiyaya əsasən pensiya islahatlarının məqsədi pensiyaların yaşayış minimumunun təmin edilməsi, pensiya məbləğlərinin ödənilən sığorta ilə əlaqəsinin yaxınlaşdırılması kimi mühüm vəzifənin həyata keçirilməsindən ibarətdir. Respublikada pensiya qanunvericiliyində qadınlar üçün bir sıra güzəştlər nəzərdə tutulur. «Vətəndaşların pensiya təminatı haqqında» [14] Qanuna əsasən kişilər 62 yaşına çatdıqda və azı 25 il stajı olduqda; qadınlar 57 yaşına çatdıqda və azı 20 il stajı olduqda pensiyaya çıxma hüququ verilir. Üç və daha çox uşağı olan və onları səkkiz yaşınadək tərbiyə etmiş qadınlar 51 yaşına çatdıqda və azı 16 il iş stajı olduqda onlara güzəştli pensiyaya çıxma hüququ verilir. Uşaqların sayı artdıqca qadının pensiyaya çıxmaq üçün tələb olunan yaş həddi və iş stajı da müvafiq olaraq bir il azaldılır. 9 uşağı olan və onları səlciz yaşınadək tərbiyə etmiş qadınlar 45 yaşı və azı 10 il iş stajı olduqda yaşa görə pensiya almaq hüququna malikdirlər.

Anadangəlmə əlil olan, uşaqları səkkiz yaşınadək tərbiyə etmiş analar 50 yaşına çatdıqda və azı 15 il iş stajı olduqda yaşa görə pensiya almaq hüququna malikdirlər. Bu halda uşağın qayğısına qalmağa sərf edilmiş vaxt iş stajına daxil edilir. Əlil pensiyaçılara təqaüd AR-nın «Vətəndaşların pensiya təminatı haqqında» Qanununda müəyyən edilmiş qaydada təyin edilir. Qadınlar üçün güzəştlərin nəzərdə tutulduğu əlilliyə görə pensiyaların təyin edildiyi müddət istisna olmaqla, əlilliyə görə pensiyaların müəyyən edilməsi və onların məbləği cinsdən asılı deyildir.

«Vətəndaşların pensiya təminatı haqqında» Qanunun 35-ci maddəsinə görə pensiyalar həkim-əmək ekspert komissiyasının müəyyən etdiyi bütün əlillik dövrü üçün 62 yaşından yuxarı əlil kişilərə və 57 yaşından yuxarı əlil qadınlara ömürlük təyin edilir və onlar yalnız öz ərizələrinə əsasən yenidən müayinədən keçə bilirlər. Bu norma ayrı-seçkiliyə yol vermir, bu, pensiyaların yaş əsasında təyin edilməsinə əsaslanan mövcud şəraitlə əlaqədardır ki, həmin yaş həddi kişilərlə müqayisədə (62 yaş) qadınlar üçün daha güzəştli (57) təyin edilmişdir. Bu o deməkdir ki, qadının kişiyyə nisbətən təqaüdə daha erkən çıxma hüququ vardır.

Pensiyaların qeyd olunmuş növlərindən başqa Azərbaycan Respublikasında əmək qabiliyyəti olmayan, işləməyən vətəndaşların ayrı-ayrı kateqoriyalarına onların əmək pensiyası almaq hüququ olmadıqda sosial pensiyalar təyin edilir.

Bu pensiyaların həcmi cinsi mənsubiyyətdən asılı deyildir. Həmin pensiyalar qadınlara təyin edilərkən yuxarıda qeyd olunan yaş güzəştləri tətbiq edilir, yəni sosial təqaüd alma hüquqları bərabər olduqda qadınlar sosial pensiyanı 62 yaşına çatanda ala bilərlər (kişilər 65 yaşına). Bundan başqa 57 yaşına çatmış, əmək qabiliyyəti olmayan işləməyən, 3 və daha çox uşaq doğub 8 yaşınadək tərbiyə etmiş qadınlar, habelə uşaqlıqdan əlil olanların 57 yaşına çatmış anaları həmin uşaqları 8 yaşınadək tərbiyə etmişlərsə, sosial pensiya almaq hüququna malikdirlər. İşçilər xəstələndikdə onların sosial təminat hüququ, Dövlət Sosial Müdafiə Fondunun vəsaitləri hesabına müvəqqəti işsizlik üzrə müavinətin verilməsi ilə təmin edilir. Bu müavinətin həcmi və verilmə qaydası işçinin cinsi mənsubiyyətindən asılı deyildir və əmək stajının müddətindən asılı olaraq aşağıdakı kimi ödənilir: əmək haqqının 150 faizi-əlillər üçün; əmək haqqının 100 faizi-ümumi əmək stajı 8 və daha artıq olan işçilərə; himayəsində 16 yaşına çatmamış uşaqları (18 yaşınadək təhsil alan) və ya birdən artıq uşağı olanlara; əmək haqqının 80 faizi-ümumi əmək stajı 5 ildən 8 ilədək olan işçilərə; 21 yaşına çatmamış, heç bir valideyni olmayan 5 ilədək iş stajı olan yetimlərə; əmək haqqının 60 faizi-ümumi əmək stajı 5 ilədək olan işçilərə.

Sosial müdafiə sahəsində qanunvericilik yuxarıda qeyd edilən sosial təminat hüququnun təmin edildiyi qanunlar və hüquqi-normativ aktlardan ibarətdir. AR qanunvericiliyinin bütün sahələrində qadınlar üçün bərabər və güzəştli imkanların təmin edilməsi nəzərdə tutulur. Məsələn, müqavilələrin bağlanması və şəxsi mülkiyyətin idarə olunması üzrə AR mülki hüquq sahəsindəki qanunvericilikdə olan prinsiplərdən biri mülki hüquq subyektlərinin bərabərliyi. Bu, AR-nın 1999-cu il dekabrın 28-də təsdiq edilmiş Mülki Məcəlləsinin 6.1.1-ci maddəsi ilə təsbit edilmişdir [5, 13]. Qeyd olunan məcəllənin 26/2, 3, 6-cı maddələrinə əsasən, fiziki şəxs (kişi və qadın) hüquq və vəzifələri öz adı ilə əldə edir və həyata keçirir, bu isə o deməkdir ki, qadın kredit almaq, daşınmaz əmlak və ya başqa mülkiyyət hüququ da daxil olmaqla, müqavilələr bağlamaq, eləcə də başqa kommersiya əqdlərini öz adından həyata keçirmək hüququna malikdir. Qanunla nəzərdə tutulmuş hallarda və qaydada fiziki şəxs təxəllüsdən (uydurma addan) istifadə edə bilərlər. Başqa şəxsin adı ilə hüquq və vəzifələr əldə edilməsinə yol verilmir [5, 20-21]. AR Ailə Məcəlləsinin 33 və 34-cü maddələrinin müddəalarına əsasən, ər-arvadın ümumi əmlakı üzərində sahiblik, istifadə və sərəncam hüququ onların qarşılıqlı razılığı əsasında həyata keçirilir [2, 36]. Ɖr-arvadın

ümumi əmlakı üzərində sərəncam əqdini onlardan biri həyata keçirirsə, bu halda güman edilir ki, o, digərinin razılığı ilə hərəkət edir.

AR-nın 28 dekabr 1999-cu il tarixli «Vəkillər və vəkillik fəaliyyəti haqqında» Qanununun 1-ci maddəsinə əsasən, vəkillər öz fəaliyyətlərini, eləcə də vəkillər kollegiyası üzvlərinin bərabərliyi prinsipi əsasında həyata keçirirlər. Yuxarıda deyilənlərin əsasında demək olar ki, bizim dövlətdə qadınlar məhkəmələrdə təmsil etdikləri şəxslərin nümayəndəsi olan, andlı iclasçı qismində xidmət etmək hüququna malikdirlər, eləcə də AR məhkəmələrində hakim kimi işləyə bilirlər. Təsədüfi deyildir ki, hazırda ölkədə hakimlər korpusunun 14%-ni qadın hüquqşünaslar təşkil edir.

AR Konstitusiyasının 61-ci maddəsinə əsasən, hər kəsin yüksək keyfiyyətli hüquqi yardım almaq hüququ vardır. Qadın və kişinin hüquqi xidmətlərdən istifadə hüquqları bərabərdir [4, 20].

AR Ailə Məcəlləsinin 2-ci maddəsinə əsasən, bu Məcəllə nikahın bağlanması, nikaha xitam verilməsi və onun etibarsız sayılması qaydaları və şərtlərini müəyyən edir, ailə üzvləri (ər-arvad, valideynlər, uşaqlar), eləcə də ailə qanunvericiliyində nəzərdə tutulmuş hallarda başqa qohumlar və digər şəxslər arasında yaranan əmək və şəxsi qeyri-əmlak münasibətlərini tənzimləyir, valideyn himayəsindən məhrum olan uşaqların tərbiyəyə götürülməsi qaydalarını müəyyən edir [2, 7].

Ailə münasibətlərinin hüquq tənzimi qadınla kişinin nikahının könüllülüyü, ər-arvadın hüquq bərabərliyi, ailədaxili məsələlərin qarşılıqlı razılıq əsasında həll olunması, uşaqların ailə tərbiyəsinin üstünlüyü, onların inkişafına qayğı, ailənin yetkinlik yaşına çatmayan və əmək qabiliyyəti olmayan üzvlərinin hüquq və mənafelərinin müdafiəsinin təmin olunması prinsiplərinə uyğun həyata keçirilir.

Qeyd olunan məcəllənin 29-cu maddəsində deyildiyi kimi, AR Konstitusiyasında təsbit edilmiş qadın və kişinin hüquq bərabərliyinə uyğun olaraq ər və arvad ailə münasibətlərində bərabər şəxsi və əmlak hüquqlarına malikdirlər. Analıq, atalıq, uşaqların tərbiyəsi və təhsili, eləcə də ailənin digər məsələləri ər-arvadın hüquq bərabərliyi prinsipinə uyğun olaraq birgə həll edilir. Ər (arvad) özünə məşğuliyyət, sənət və yaşayış yeri seçməkdə azaddırlar. Ər-arvad ailədə öz münasibətlərini qarşılıqlı yardım və hörmət hissi əsasında qurmalı, ailənin möhkəmləndirilməsi və rifahı üçün birgə fəaliyyət göstərməli, övladlarının inkişafı üçün əlverişli şərait yaratmalı və onların sağlamlığının qayğısına qalmalıdırlar. Ailə Məcəlləsinin 1.4 və 1.5-ci maddələrinə əsasən, AR-da nikah və ailə münasibətlərinin hüquqi baxımdan tənzimlənməsi dövlət tərəfindən həyata keçirilir və yalnız AR-nın Ədliyyə Nazirliyinin vətəndaşlıq vəziyyəti aktlarının dövlət qeydiyyatı orqanında bağlanmış nikah tanınır [2, 5].

Dini kəbinkəsdirmə (dini nikah) hüquqi əhəmiyyətə malik deyildir. Bu müddəa AR-nın Ədliyyə Nazirliyinin vətəndaşlıq vəziyyəti aktlarının dövlət qeydiyyatı orqanlarının yaradılmasınadək bağlanmış dini nikahlara və onların təsdiqinə dair sənədlərə, doğum, nikahın bağlanması, nikahın pozulması və ölüm haqqında sənədlərə aid deyildir.

Ailə Məcəlləsinin 2.3 və 2.4-cü maddələrinə əsasən, nikah kişi ilə qadının ailə qurmaq məqsədi ilə AR-nın Ədliyyə Nazirliyinin vətəndaşlıq vəziyyəti aktlarının dövlət qeydiyyatı orqanında qeydiyyatla alınan könüllü ittifaqdır [2, 7]. Nikaha daxil olarkən və ailə münasibətlərində vətəndaşların hüquqlarının hər hansı formada məhdudlaşdırılması qadağandır. Azərbaycan Respublikasında poliqam nikahlar qanunla qadağandır.

Ailə Məcəlləsinin 23.4-cü maddələrinə əsasən ər (arvad) nikahın pozulması haqqında şəhadətnaməni alana qədər yenidən nikaha daxil ola bilməz. 36-cı maddəyə əsasən, ər-arvadın ümumi əmlakının bölünməsi nikah dövründə, eləcə də onlardan birinin tələbi ilə nikah pozulduqdan sonra, habelə kreditor ödəməni ər-arvadın ümumi əmlakının onlardan birinin payına yönəltmək üçün ümumi əmlakın bölünməsi tələbi barədə ərizə verdikdə həyata keçirilir [2, 39].

Ailə Məcəlləsinin 32.1, 33 və 38-ci maddələrinə əsasən, nikah müddətində ər-arvadın əldə etdikləri əmlak, onların ümumi birgə mülkiyyəti hesab edilir [2, 35, 37, 42]. ər-arvadın ümumi əmlak üzərində sahiblik, istifadə və sərəncam hüququ onların qarşılıqlı razılığı əsasında həyata keçirilir.

AR Ailə Məcəlləsinin 17.1-ci maddəsinə görə, ər-arvadın yetkinlik yaşına çatmayan ümumi uşaqları olmadıqda, nikaha onların razılığı əsasında AR-nın Ədliyyə Nazirliyinin vətəndaşlıq vəziyyəti aktlarının dövlət qeydiyyatı orqanında xitam verilə bilər [2, 13]. Arvadın hamiləliyi dövründə və ya uşağın doğulmasından sonra 1 il müddətində arvadın razılığı olmadan ər nikaha xitam verilməsi barədə iddia qaldıra bilməz

AR Ailə Məcəlləsinin 84-87-ci maddələrinə əsasən, ər və arvad bir-birinə maddi cəhətdən kömək etməlidirlər [2, 91-99]. Bu köməyin göstərilməsindən imtina edildikdə və ər-arvad arasında alimentin ödənilməsi barədə saziş olmadıqda, aşağıdakı şəxslər buna zəruri vəsaitə malik olan digər tərəfin aliment ödəməsini məhkəmə qaydasında tələb etmək hüququna malikdirlər: əmək qabiliyyəti olmayan və maddi yardıma ehtiyacı olan ər və ya arvad; hamiləliyi dövründə və ümumi uşaqlarının doğulduğu gündən üç il ərzində arvad; əlil ümumi uşağa qulluq edən və ehtiyacı olan ər və ya arvad-uşaq on səkkiz yaşına çatana qədər; I qrup əlil ümumi uşağa qulluq edən və ehtiyacı olan ər və ya arvad.

Aşağıdakı şəxslər nikah pozulduqdan sonra zəruri vəsaitə malik olan keçmiş ər-dən (arvaddan) aliment ödəməyi tələb etmək hüququna malikdirlər:

-hamiləliyi dövründə və ümumi uşaqlarının doğulduğu gündən üç il ərzində keçmiş arvad;

-yetkinlik yaşına çatmamış əlil ümumi uşağa və ya uşaqlıqdan I qrup əlil olan ümumi uşağa qulluq edən və maddi yardıma ehtiyacı olan keçmiş ər (arvad); -nikah pozulana qədər və ya nikah pozulduğu gündən bir il ərzində əmək qabiliyyətini itirən və maddi yardıma ehtiyacı olan keçmiş ər (arvad);

-ər-arvad uzun müddət nikahda olmuşlarsa, nikah pozulduğu andan beş il müddətindən gee olmayaraq pensiya yaşına çatan və maddi yardıma ehtiyacı olan keçmiş ər (arvad).

Alimentin miqdarı və nikah pozulduqdan sonra onun keçmiş ərə (arvada) ödənilməsi qaydası keçmiş ər-arvad arasındakı sazişlə müəyyən edilə bilər. Aliment ödənilməsi barədə ər-arvad və ya keçmiş ər-arvad arasında saziş olmadıqda, məhkəmə qaydasında ərə (arvada) və ya keçmiş ərə (arvada) ödənilməli olan alimentin məbləği məhkəmə tərəfindən keçmiş ərin (arvadın) ailə və maddi vəziyyəti, tərəflərin diqqətləliq olan maraqları nəzərə alınmaqla, hər ay ödənilməsi məcburi olan sabit pul məbləği formasında müəyyən edilir.

Məhkəmə aşağıdakı hallarda əri (arvadı) nikah dövründə və nikah pozulduqdan sonra maddi yardıma ehtiyacı olan və əmək qabiliyyəti olmayın arvadı (əri) saxlamaq vəzifəsindən azad edə və bu vəzifəni müəyyən müddətlə məhdudlaşdırıla bilər:

-maddi yardıma ehtiyacı olan ər (arvad) əmək qabiliyyətini spirtli içkilərin, narkotik vasitələrin qəbulu və ya qəsdən törətdiyi cinayət əməli nəticəsində itirdikdə;

-aliment ödənilməsini tələb edən ər (arvad) ailədə ləyaqətsiz davrandıqda; -nikah çox çəkmədikdə.

Uşaqların tərbiyəsi və təhsilinə aid olan bütün məsələlər uşaqların hüquq və mənafeleəri, onların rəyi nəzərə alınmaqla, valideynlərin qarşılıqlı razılığı əsasında həll olunur. Valideynlər (onlardan biri) öz aralarında olan narazılığı həll etmək üçün müvafiq icra hakimiyyəti orqanına və ya məhkəməyə müraciət edə bilərlər. Valideynlər ayrı yaşadıqda uşaqların yaşayış yeri onların razılığı ilə həll edilir. Valideynlər arasında razılıq olmadıqda məhkəmə mübahisəni uşaqların hüquq və mənafeleəri, onların rəyini (uşaqların qardaş və bacılarına, valideynlərdən hər birinə olan bağlılığı, valideynlərin əxlaqı və digər şəxsi keyfiyyətləri, uşağın yaşı, onun inkişafı və tərbiyəsi üçün şərait yaradılması) nəzərə almaqla həll edir.

Məlumdur ki, 1995-ci ildə Azərbaycan Respublikası «Qadınlara qarşı ayrı- seçkiliyin bütün formalarının ləğv edilməsi haqqında» Konvensiyaya qoşulmuşdur və bununla əlaqədar olaraq qadınlarla kişilərin bərabərliyi baxımından Milli Qanunver-

ciliyin təhlili aparılmışdır. Təqdim olunmuş cədvəl 48(əlavələr) həmin təqvimə özündə əks etdirir.

QPDK Milli Qanunvericiliyin tam gender ekspertizası üzrə proqram hazırlanmasına və onun gender bərabərliyi baxımından adekvat gerçəkləşdirilməsi üçün bir sıra tədbirlər tövsiyə edir ki, bu, kişilər və qadınlarla bağlı gender uyğunsuzluqlarını qanunların tətbiq edildiyi konkret halları aşkar edilməsinə kömək edəcək və AR-da mövcud olan qanunvericiliyi beynəlxalq hüquqi məkana daha sıx qovuşmasına təkan yaradacaqdır [9, 169].

İnsan hüquq və azadlıqlarının fundamental prinsiplərinin qərar tutmasına zəmin yaradan ardıcıl, məqsədyönlü tədbirlərin həyata keçirilməsi demokratik, hüquqi dövlət quruculuğu yoluna doğru aparan siyasi xəttin əsasını təşkil edir. Humanizm, sosial ədalət prinsiplərinin möhkəmlənməsi, demokratik islahatların aparılmasında müsbət dünya təcrübəsinin mənimsənilməsi, insan hüquq və azadlıqlarının qorunması bütün dövrlərdə Heydər Əliyev siyasətinin mahiyyətini təşkil edən dəyərlər kimi qavranılıb. Hər bir ölkədə insan hüquqları milli normalara əsasən müdafiə olunur və pozulmuş hüquqların bərpası üçün ən səmərəli mexanizmlər dövlətdaxili mexanizmlərdir. Milli normalar insan hüquqlarının tənzimlənməsində daha çevik mexanizmə malikdir. Beynəlxalq normaların əhəmiyyəti isə ondadır ki, bu normalar insan hüquq və azadlıqlarına dair minimal standartları müəyyən edir. Beynəlxalq normalara tərəfdar çıxmış dövlət öz milli normalarında bu sənədlərdə əks olunan hüquq və azadlıqlardan daha üstün hüquq və azadlıqlar nəzərdə tuta bilər. Bu baxımdan Prezident Heydər Əliyevin hakimiyyəti dövründə həyata keçirilən hüquqi islahatlar və məhkəmə orqanlarının təkmilləşdirilməsi adları çəkilən prinsiplər üçün hüquqi bazaya çevrilmişdi. Əminliklə deyə bilərik ki, 1993-cü ildən sonrakı dövr Şimali Azərbaycanda insan hüquq və azadlıqlarının inkişaf tarixində dönüş mərhələsi kimi qiymətləndirilə bilər. Heydər Əliyevin səyi nəticəsində Şərqdə ilk dəfə olaraq Şimali Azərbaycanda ölüm hökmünün ləğvi onun bu sahədə həyata keçirdiyi dövlət siyasətinin məntiqi nəticəsidir.

Beynəlxalq aləmdə insan hüquqları çərçivəsində təhlil olunan məsələlərdən qadın hüquqları və gender bərabərliyi ilə bağlı sənədlər əhəmiyyət kəsb edir. Qadınlara aid olan ilk Konvensiya - Qadınlara qarşı ayrı-seçkiliyin bütün formalarının ləğv olunması haqqında Konvensiya 1979-cu ildə imzalanmış və 1981-ci ildə qüvvəyə minmişdir. İnsan hüquqları öhdəliklərini həyata keçirmək məqsədi ilə milli, regional və beynəlxalq səviyələrdə müxtəlif mexanizmlərin (Konstitusiya və milli qanunvericilik və ya insan hüquqları ilə bağlı müqavilələr) yaradılmasında səmərəli inkişafa nail olmaq üçün mövcud mexanizmləri və onların təchiz etdikləri məhkəmə müdafiəsi vasitələrini başa düşmək vacibdir. İnsan hüquqları haqqında müqavilələrə uyğun olaraq ratifikasiya və məruzə

iştirakçı dövlətlərə öz milli qanunvericiliklərini, inzibati müddəalarını və proseduralarını, habelə qəbul edilmiş təcrübələrini müqavilənin müddəalarına mümkün qədər tam uyğun gəlməsini təmin etmək üçün hərtərəfli nəzərdən keçirməyə imkan verir. Hər bir insanın həyatında və yaşadığı cəmiyyətdə insan hüquqlarının reallığa çevrilməsi amalı ilə yaşayan Azərbaycan Dövləti insan hüquq və azadlıqları sahəsində 220-dən çox Beynəlxalq Konvensiyaya və sazişə, o cümlədən, «Siyasi və Mülki Hüquqlar haqqında» Beynəlxalq Sazişə, Birləşmiş Millətlər Təşkilatının «Uşaq hüquqları haqqında», «Qadınlara qarşı ayrı-seçkiliyin bütün formalarının ləğv edilməsi haqqında» və «Ərli qadınların vətəndaşlığı haqqında» konvensiyalara qoşulmuşdur. 1992-ci ildən etibarən Beynəlxalq Əmək Təşkilatının üzvü olan Azərbaycan Respublikası BƏT-in 55 konvensiyasını ratifikasiya etmişdir ki, həmin sənədlərdən bəziləri özündə qadınların məşğulluğu və əməyi sahəsində müxtəlif məsələlərə aid hüquq normalarını əks etdirir. AR Milli Məclisi «Uşaqların kənd təsərrüfatında işləməsinə icazə verilməsi üçün minimum yaş həddi haqqında», «Uşaqların işə götürülməsi üçün minimum yaş həddi haqqında» 59 sayılı, «Qeyri- sənaye işlərində uşaqların və yeniyetmələrin gecə əməyinin məhdudlaşdırılması haqqında» 79 sayılı, BƏT-in «Bərabər əməyə görə kişilərə və qadınlara bərabər haqq verilməsi haqqında» 100 sayılı, «Əmək və məşğulluq sahəsində ayrı-seçkilik haqqında» 111 sayılı, «Analıqın Mühafizəsi haqqında» 103 sayılı, «Bütün növ şaxtalarda aparılan yeraltı işlərdə qadın əməyindən istifadə haqqında» 45 sayılı, «İşə qəbul edilmənin minimum yaş həddi haqqında» 138 sayılı konvensiyalar aiddir ki, AR hökuməti bu konvensiyaların tələblərinin Azərbaycan Respublikasında tətbiqinə dair BƏT-ə müntəzəm hesabat verir. Azərbaycan Respublikasının ümumxalq referendumu ilə 12 noyabr 1995-ci ildə qəbul olunmuş Konstitusiyası qadınların və kişilərin bərabər hüquqlarını təsbit etdi (25-ci maddə, II bənd) və demokratik dövlət quruculuğu prosesində onların fəal iştirakı üçün hüquqi baza yaratdı. Azərbaycan Respublikası Konstitusiyası beynəlxalq standartlar və paktlarda qəbul edilmiş bəşəri normaları özündə əks etdirməklə, suverenliyi, müstəqilliyi və dövlət hakimiyyətinin aliliyini təsbit edən hüquqi sənəddir. Konstitusiya insanın və vətəndaşın əsas hüquq və azadlıqlarını, hakimiyyətini, ictimai-siyasi institutlarını, xalqın özünüidarə sistemini təsbit edir, vətəndaş cəmiyyətinin formalaşmasının və inkişafının hüquqi əsası kimi çıxış edir. Ölkədə hüquqi islahatların həyata keçirilməsi məqsədi ilə Prezident Heydər Əliyevin 21 fevral 1996-cı il tarixli Sərəncamı ilə Hüquq İslahatları Komissiyası yaradıldı. Konstitusiyada təsbit olunmuş insan və vətəndaş hüquqlarının daha dolğun, hərtərəfli təmin edilməsi məqsədilə AR Prezidentinin «İnsan və vətəndaşların hüquq və azadlıqlarının təmin edilməsi haqqında» 1998-ci il 22 fevral tarixli Fərmanı ölkənin dünyaya və Avropaya integrasiyası prosesinin sürətləndirilməsi və demokratiyanın inkişaf etdiril-

məsinə geniş imkanlar yaratdı, insan hüquqları sahəsində görülməli işlərin istiqamətləri və konsepsiyasını müəyyən edərək, onu dövlət siyasəti səviyyəsinə qaldırdı [10-11].

Bu Fərmandan irəli gələn məqsəd və vəzifələri nəzərə alaraq, Azərbaycan konkret inkişaf mərhələsinə uyğun olaraq, insan hüquqları sahəsində həyata keçirilən tədbirlərin səmərəliliyini artırmaq məqsədilə «İnsan hüquqlarının müdafiəsinə dair Dövlət Proqramı» Prezidentin 18 iyun 1998-ci il tarixli Sərəncamı ilə təsdiq edildi. Dövlət proqramında insan hüquqları üzrə müvəkkil təsisatının yaradılması, AR-nın insan hüquqları haqqında beynəlxalq sazişlərə qoşulması, insan hüquqları sahəsində fəaliyyət göstərən beynəlxalq qurumlarla əməkdaşlığın daha da inkişaf etdirilməsi və s. mühüm məsələlər nəzərdə tutulmuşdur.

AR-da insan hüquq və azadlıqlarının təmin edilməsi istiqamətində həyata keçirilən hüquqi islahatların məntiqi davamı kimi, 24 dekabr 2002-ci ildə qəbul edilən «Azərbaycan Respublikasında insan hüquq və azadlıqlarının həyata keçirilməsinin tənzimlənməsi» haqqında Fərman AR Konstitusiyasında qanuni tənzim etdiyi məsələlərin dairəsinə görə çox mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Məlumdur ki, qadın hüquqlarının müdafiəsi insan hüquqlarının müdafiəsinin tərkib hissəsidir və o bir sıra sənədlərdə («İnsan alveri və fahişəliyin üçüncü şəxslər tərəfindən istismarı ilə mübarizə haqqında» BMT Konvensiyası [785], «İqtisadi, sosial və mədəni hüquqlar haqqında» Beynəlxalq Pakt, «Qadınlara qarşı ayrı-seçkiliyin bütün formalarının ləğv edilməsi» haqqında Konvensiya) öz əksini tapmışdır [8, 391].

AR Konstitusiyasının 12-ci maddəsinin I hissəsi insan və vətəndaş hüquq və azadlıqlarının təmin edilməsinin dövlətin ali məqsədi olduğunu müəyyən edir [4]. Bu müddəyə əsasən Azərbaycan tarixində ilk dəfə olaraq dövlət münasibətlərində üstünlük insana verilmiş, onun hüquqları ən yüksək dəyər kimi qiymətləndirilmişdir.

Konstitusiyanın 7-ci maddəsinin müddəalarına görə Azərbaycan hüquqi dövlətdir, dövlət hakimiyyəti hüquqla məhdudlaşdırılıb və hakimiyyətlərin bölünməsi prinsipi əsasında fəaliyyət göstərir. 71-ci maddədə qeyd olunur ki, Konstitusiyada təsbit edilmiş insan və vətəndaş hüquq və azadlıqların gözləmək və qorumaq qanunvericilik, icra və məhkəmə hakimiyyəti orqanlarının borcudur. 12-ci maddənin II hissəsində göstərilmişdir ki, Konstitusiyada sadalanan insan və vətəndaş hüquq və azadlıqları Azərbaycan Respublikasının tərəfdar çıxdığı beynəlxalq müqavilələrə uyğun tətbiq edilir (bu müddəanı Konstitusiyanın 151-ci maddəsi tamamlayır). Yəni insan hüquqları sahəsində beynəlxalq hüququn milli hüquq üzərindəki üstünlüyü qəbul edilir, dövlət hakimiyyətinin insan hüquqları ilə bağlı fəaliyyətinə nəzarəti həyata keçirir. 26-cı maddəyə görə hər kəsin qanunla qadağan olunmayan üsul və vasitələrlə öz hüquqlarını və azadlıqlarını müdafiə etmək hüququ var. Dövlət hər kəsin hüquqla-

rının və azadlıqlarının müdafiəsinə təminat verir. İnsan hüquqlarının təşəkkül tapmasında və möhkəmləndirilməsində qeyri-hökumət təşkilatlarının rolu böyükdür. Bu gün cəmiyyətdə kişilərlə bərabər hüquqa malik olan Azərbaycan qadınlarının hüquq və azadlıqlarının qorunması və bu istiqamətdə maariflənməsi sahəsində dövlət və milli qeyri-hökumət təşkilatları tərəfindən müxtəlif tədbirlər keçirilir.

AR QPDK-da «Milli Fəaliyyət Planı»nda nəzərdə tutulmuş «Qadınlar və İnsan hüquqları» strategiyasının həyata keçirilməsinə xüsusi diqqət verilir. Qadınlara qarşı zorakılıq cəmiyyətin strukturuna, iqtisadi bərabərsizliyə, milli əqidəyə, beynəlxalq münasibətlərə və gender bərabərsizliyinə (kişilərin üstünlüyünü təsdiqləyən) dərin şaxə atmış mürəkkəb hal olmaqla bərabər cəmiyyətdə baş verən sosial, psixoloji və iqtisadi ayrı-seçkilik deməkdir. O, 1993-cü ildə BMT Baş Assambleyasının qəbul etdiyi Qadınlara Qarşı Zorakılıqla Mübarizə haqqında Bəyannamədə belə izah edilir: «İctimai və yaxud şəxsi həyatda qadına cinsi əlamətinə görə fiziki, seksual və yaxud psixoloji ziyan gətirən hər hansı bir zorakılıq aktı, onun həmin aktla hədələnməsi deməkdir». 17 dekabr 1997-si ildə BMT Baş Assambleyasının iclasında BMT-nin 3-cü komissiyasının hesabatı əsasında Qadınlara Qarşı Zorakılıqla Beynəlxalq Mübarizə Günü haqqında qətnamə təsdiq edildi. AR-da da Qadınlara Qarşı Zorakılıq Milli Fəaliyyət Planına daxil edilmiş strategiyadır və zorakılığın sosial-iqtisadi, hüquqi və psixoloji səbəblərini, qadınların zorakılıqdan qorunmasını, qadın ticarəti kimi problemləri, habelə qadınların zorakılıqdan qorunması sahəsində beynəlxalq sənədlərin öyrənilməsi və tətbiqini özündə əks etdirir. Bu problemlərlə əlaqədar Cinayət Məcəlləsinin gender ekspertizası keçirilmiş və nəticədə bir sıra dəyişikliklər: 144-1 (insan alveri), 144-2 (məcburi əmək), 316-1 (insan alverindən zərər çəkmiş şəxs haqqında konfidensial məlumatlar yayına) edilmişdir.

Qadınlara qarşı zorakılıq və onu yaradan səbəblərin aradan qaldırılması yolları ilə bağlı dövlət orqanları, icra hakimiyyətləri, hüquq-mühafizə orqanları və QPDK birlikdə geniş müzakirələr keçirir. Qadınlara qarşı zorakılıq bərabərliyə, inkişafa və sülhə nail olma yolunda əngəl törədən səbəblərdəndir və bu işə özlüyündə bilavasitə qadınların əsas hüquq və azadlıqlarını pozaraq onların tətbiqinə mane olur. Bunun qarşısının alınması məqsədilə bir çox qadın QHT-ləri qadınlara qarşı zorakılığın aradan qaldırılmasına yönəldilmiş layihələr və proqramlar həyata keçirirlər. Ölkəmiz insan hüquqları (əsasən insan alveri) sahəsində çoxsaylı beynəlxalq konvensiyalara qoşulmuşdur. 31 may 1996-cı ildə Azərbaycan insan alveri ilə mübarizədə ilk beynəlxalq sənədlərdən birinə - BMT-nin 1949-cu il «İnsanlarla ticarətə və 3-cü şəxslər tərəfindən fahişəliyin istismarına qarşı mübarizə haqqında» konvensiyasına qoşuldu.

2001-ci ildə Azərbaycan Respublikası BMT-nin Qadmlarm Vəziyyətinə Dair Komissiyasın 4 il müddətinə üzv seçildi. Bu Komissiya qadınların hüquqlarının qorunmasında, gender siyasətinin həyata keçirilməsində, qadınların bütün sahələrdə vəziyyətinin yaxşılaşdırılmasında böyük rol oynayır və BMT-nin strukturunda çox vacib yer tutur.

2001-ci ildən etibarən Azərbaycan hüquq-mühafizə orqanlarının əməkdaşları (polis, prokurorluq, məhkəmələr) üçün qadınlara qarşı zorakılığın qarşısının alınması üzrə proqram həyata keçirilir. Bu proqrama Bakı şəhərinin polis idarələrinin rəhbərləri, Polis Akademiyasının müəllimləri, prokurorlar və hakimlər üçün bir neçə interaktiv seminarın keçirilməsi də daxil edilmişdir. Bu seminarların hər birində gender bərabərliyi, onun ailə zorakılığı ilə və hüquq-mühafizə orqanlarının işi ilə qarşılıqlı əlaqəsi barədə məlumat verilmiş, habelə «məişət zorakılığı» anlayışının tərfi müəyyənləşdirilmişdir. Hakimlər və prokurorlar üçün təşkil edilmiş seminarlarda iştirakçıların diqqəti Avropa İttifaqı və Avropa Şurasının standartlarına müvafiq olaraq Azərbaycan üçün tövsiyələr və standartların işlənilib hazırlanmasına cəlb edilmişdir.

«Polis haqqında» Qanuna görə polis AR-nın icra hakimiyyətinə mənsub olan vahid mərkəzləşdirilmiş hüquq-mühafizə orqanıdır. Onun təyinatı insanların sağlamlığını, hüquq və azadlıqlarını, dövlətin hüquqi və fiziki şəxslərin qanuni mənafələrini və mülkiyyətini hüquqa zidd hərəkətlərdən qorumaqdan ibarətdir [9, 132]. Polis Akademiyası üçün qadınlara qarşı zorakılığın qarşısının alınması və qadınların zorakılıqdan qorunması üzrə fakültativ kurs hazırlanmışdır. Polis, prokurorluq işçiləri və məhkəmələr arasında aparılmış sorğu hüquq-mühafizə orqanlarının bu məsələyə münasibətini öyrənməyə və məlumatlandırmada olan boşluqları (məsələn, hüquq-mühafizə orqanlarının qərar qəbul etmə səviyyəsində qadınların yetərinə təmsil olunmasını) aşkar etməyə kömək etmişdir. Statistik məlumata nəzər salsaq görürük ki, qadınların 30 %-i mənəvi, 20 %-i fiziki, 10%-i isə cinsi təcavüzə məruz qalırlar (2001-ci ildə keçirilmiş Reproduktiv Səhiyyə Sorğusunun nəticələri). Bu isə öz növbəsində gender zorakılığının mövcudluğundan xəbər verir. Elə həmin 2001-ci ildə Azərbaycan BMT-nin Qadınlar üçün İnkişaf Fondunun Zorakılıqsız Həyat Regional Məlumatlandırma Kampaniyasına qoşulmuşdur.

İnsan hüquq və azadlıqlarının müdafiəsi sahəsində aparılan ardıcıl islahatların tərkib hissəsi və məntiqi davamı kimi 28 dekabr 2001-ci ildə AR-nın Milli Məclisi tərəfindən qəbul olunmuş «Azərbaycan Respublikasının İnsan Hüquqları üzrə Müvəkkili haqqında» AR-nın Konstitusiyaya Qanunu ilə Ombudsman (Müvəkkil) vəzifəsi təsis edildi. Buraya vətəndaş və siyasi hüquqların müdafiəsi, iqtisadi və sosial hüquqların müdafiəsi, qaçqın və məcburi köçkünlərin, məhkumların və hərbi qulluqçuların

hüquqlarının müdafiəsi aid edildi. Prezident bu vəzifəyə Elmira Süleymanovanı təklif etdi, 2002-ci il iyulun 2-də Milli Məclis bu təklifi təsdiqlədi.

2003-cü ildə Respublika parlamenti «Transmilli Mütəşəkkil Cinayətkarlıqla mübarizə haqqında» Konvensiyanı ratifikasiya etdi.

2002-2003-ci illərdə Azərbaycan QPDK, QHT-ləri və siyasi partiyalardakı qadın şuraları ilə birlikdə «Qafqazda Gender Zorakılığına qarşı 16 günlük fəaliyyət aksiyasına» qoşulmuşdur. Layihənin həyata keçirilməsi üçün müxtəlif tədbirlər və KİV-də müzakirələr aparılır, «Qadınlara qarşı zorakılıq və ictimai sağlamlıq» mövzusunda tədbirlər keçirilirdi. 2003-cü ildə Komitə AŞ-nın «Qadınların zorakılıqdan müdafiəsi» və «Cinsi istismar məqsədilə insan alveri» adlı tövsiyələrini tərcümə etmiş və qadınlarla keçirilən seminarlarda onlara çatdırmışdır. AŞ-nın tövsiyələrini ölkəmizdə daha müvəffəqiyyətlə həyata keçirmək məqsədilə Komitə tərəfindən aidiyyəti olan hökumət, qeyri-hökumət təşkilatları və kütləvi informasiya vasitələri nümayəndələrindən ibarət olan işçi qrupu yaradılmışdır. İşçi qrupun əsas məqsədi bu məsələlər ilə əlaqədar Milli Plan hazırlamaq və AR qanunvericiliyində məişət zorakılığı və insan alveri məsələlərinə aid olan boşluqları aradan qaldırmaq üçün təkliflər hazırlamaqdan ibarət idi.

İnsan alveri zorakılığın bir növü kimi Azərbaycan üçün yeni, həm də kifayət qədər öyrənilməmiş bir mövzudur. Respublikamızın qanunvericiliyində insan alverini cinayət kimi müəyyən edən xüsusi maddə yox idi. Lakin Azərbaycan bu problemlə bağlı bir neçə beynəlxalq Konvensiyaya qoşulmuşdur. İnsan alveri AR-nın Cinayət Məcəlləsinin digər maddələri ilə cəzalandırılırdı. Prezidentin Fərmanı ilə yaranmış nazirliklərarası işçi qrup milli cinayət qanunvericiliyimizdə BMT-nin İnsan Hüquqları Komitəsinin tövsiyələrinə əsasən düzəlişlər üzərində işlədi. Yuxarıda qeyd ediləni kimi, beynəlxalq təşkilatlar ölkəmizdə mövcud olan vəziyyətin araşdırılması və Azərbaycanın dövlət qurumları, qeyri-hökumət təşkilatları və həssas qruplar arasında təbliğatın aparılmasında mühüm rol oynayırlar. 2001-ci ildə BMTƏF və Beynəlxalq Miqrasiya Təşkilatı Azərbaycanda insan, xüsusilə də qadın və uşaqların cinsi istismarı məqsədli alveri üzrə araşdırmalar aparmışdır. Azərbaycan dövlətinin BMTƏF və Beynəlxalq Miqrasiya Təşkilatı ilə apardığı əməkdaşlığın nəticəsində 2002-ci ildə qanunsuz qadın miqrasiyasına həsr olunmuş 3 dəyirmi masa keçirilmişdir. Bu dəyirmi masalar AR Milli Məclisi, Nazirlər Kabineti, hüquq-mühafizə orqanlarının səlahiyyətli nümayəndələri, xarici diplomatik missiyaların, beynəlxalq təşkilatların, milli qeyri-hökumət təşkilatları və kütləvi informasiya vasitələrinin nümayəndələri ilə birlikdə həmin mövzuya həsr edilmiş ilk ictimai müzakirələr aparılmışdır.

AR-da İnsan Alverinə Qarşı Mübarizə üzrə Milli Fəaliyyət Planında nəzərdə tutulan maarifləndirmənin həyata keçirilməsi üçün Komitə bütöv bir sıra tədbirlər həyata keçirmişdir. İnsan alverinin mahiyyəti və təhlükəsi, qanunsuz miqrasiyanın doğurduğu təhlükələr barədə ictimaiyyətin məlumatlandırılması, Milli Fəaliyyət Planının məqsəd və mahiyyətinin ictimaiyyətə çatdırılması üçün QPDK tərəfindən dövlət və qeyri-hökumət təşkilatları ilə ardıcıl və sistemli iş aparılır.

İnsan alveri ilə məşğul olan cinayətkarlar qadınlara, gənc qızlara xaricdəki əlaqələrindən, yüksək əmək haqqından, ev kirayəsinin ucuzluğundan, onlar kimi işçilərin axtarılmasından inandırıcı şəkildə danışıqlar da, əslində onların məqsədi qadınları kölə kimi satmaqdır. İnsan alverinin qurbanlarına köləlik, məcburi əmək, katorqa işi, seksual istismar və digər zorakılıq nəşib olur, onlar canlı əmtəyə çevrilirlər. Milli Fəaliyyət Planının təsdiq edildiyi vaxtdan keçən müddətdə insan alverinə qarşı mübarizədə xeyli işlər görülmüş, insan alverinə qarşı mübarizə üzrə Milli Koordinator təyin edilmişdir. İnsan alveri qurbanlarının dövlət tərəfindən müdafiəsi qarşıda duran ən vacib məsələlərdəndir. Çünki, insan hüquqlarının müdafiəsi sabit, dünyəvi demokratik dövlətin möhkəm özülü, hər bir vətəndaş cəmiyyətinin yetkinlik meyarıdır. Beynəlxalq və yerli təcrübə göstərir ki, bu sahədə ardıcıl və sistemli mübarizəyə rəhbərlik edən və onu əlaqələndirən xüsusi qurumlar olmadan zəruri nəticələr əldə edilməsi qeyri-mümkündür.

Beləliklə, XX yüzilliyin sonlarında əldə edilmiş yeni milli müstəqillik dövründə həyata keçirilən qadın siyasətinin başlıca xüsusiyyətlərinin qiymətləndirilməsi göstərir ki, açıq cəmiyyətə keçid tərzli cəmiyyətdə baş verən sosial, siyasi, iqtisadi dəyişikliklər zəminində yeni sosial-iqtisadi münasibətlərin və siyasi şüur mədəniyyətinin formalaşmasını zəruri edir və qadınların qarşısında yeni məqsəd və vəzifələr qoyur. Bu mənada qadınların siyasi fəallığının artması, siyasi planda məqsədyönlü fəaliyyət göstərə bilməsi cəmiyyətdə baş verən sosial-siyasi proseslərin istiqamət mexanizmini öyrənməni tələb edir. Bu gün bazar iqtisadiyyatı şəraitində dövlət qadın siyasətinin formalaşması daha intensiv şəkil alır və qadınların tələbatı dinamik şəkildə artma meyilləri ilə formalaşır. Fikrimizcə, onların artan bu tələbatının ödənilməsi üçün iqtisadi inkişaf istiqamətləri aspektində gender maarifləndirilməsinin başlıca problemlərinin təsnifatı və təhlil edilməsi ilə yoxsulluğun aradan qaldırılması, bəyan edilən bərabər hüquqlara müvafiq real imkanın yaranması, həyat şəraiti, yaşayış minimumu elmi şəkildə əsaslandırılmaqla respublikada ümumi inkişaf səviyyəsində aparılmalıdır.

Belə bir qənaətə gəlmək olur ki, hazırda respublikamızda həyata keçirilən gender siyasəti dünya təcrübəsinin tərkib hissəsidir: o, dövlətin müəyyənliyi və beynəlxalq sistemin strukturunda əsas rol oynayır. Gender ideyasının siyasi substansiyası - onun daha geniş demokratik və siyasi dəyişikliklərlə bağlı dünyagörüşünün tərkib

hissəsinə çevirir. Əksər əhalinin kollektiv ehtiyaclarını həll etməyə qadir olan ümum-regional təhlükəsizlik siyasətinə doğru hərəkət etməklə, qadınlara siyasi institutlardan baş çıxarmağa, onların gender yönümlü siyasi fəaliyyətlərinin kişilərdən fərqli vasitə və məqsədlərə malik olmalarını anlamağa yardım edir.

Ümumilikdə belə bir nəticəyə gəlirik ki, müasir dövrdə Azərbaycanda Heydər Əliyevin dövlətçilik strategiyasında qadın problemi, varislik və inkişafın yeni mərhələsində qadın məsələlərinə sistemli, kompleks baxışın müəyyənləşdirilməsi və təhlil edilməsi dövlət qadın siyasətinin uğurlu həyata keçməsinin əsasıdır. Bu zaman dövrün obyektiv şəraiti və sosial mühiti Azərbaycan qadınının dövlətin gələcək idarəetmə sisteminə də layiqli sözünü deyə biləcək bir şəxsiyyət kimi formalaşması və inkişafı üçün əsaslı baza kimi çıxış edir. Bu baxımdan Azərbaycan qadınının çoxşaxəli fəaliyyəti əhəmiyyətli xarakter daşıyır və dövrün mühüm tələbi kimi ölkədə həyata keçirilən dövlət qadın siyasətinin elementlərini ehtiva edir. Bu isə xalqın tarixi yaddaşının siyasi sosiallaşma prosesində davamlı şəkildə yarandığını, davranış strategiyaları şəklində özünü ifadə etdiyini, gender bərabərliyinin siyasi təsisatlı vəziyyətində formalaşması prosesini problemləşdirdiyini göstərir. Dolayısı yolla isə ictimai inkişaf prosesində qadın təfəkkürü və siyasi təqdimatının yüksəlişinə istiqamətlənən ətraf mühit, dövlət və maarifləndirici ölçülər vasitəsi ilə dəyişən gender ənənələrinin refleksləşdirilməsinə imkan verir. Bu isə müasir demokratik cəmiyyətin reallığını sübut edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Ağsaqqal sözü / B. Budaqovun red. ilə. Bakı: Oğuz eli, 1998, 168 s.
2. Azərbaycan Respublikasının Ailə Məcəlləsi. Bakı: Hüquq ədəbiyyatı nəşriyyatı, 2005, 256 s.
3. Azərbaycan Respublikasının Əmək Məcəlləsi. Hüquq ədəbiyyatı nəşriyyatı, Bakı: 2006, 271 s.
4. Azərbaycan Respublikası Konstitusiyası. Bakı: Qanun, 2005, 63 s.
5. Azərbaycan Respublikasının Mülki Məcəlləsi. Bakı: Qanun. 2005, 280 s.
6. Bakıda BMT-nin Yaxın və Orta Şərqdə narkotik vasitələrin qanunsuz dövriyyəsinə və bununla bağlı problemlər üzrə Yardımcı Komissiyanın 32-ci sessiyasının açılışında Heydər Əliyevin nitqi // Fevral, 1997
7. Gender Azərbaycanda. Bülleten Azərbaycan və ingilis dillərində. Bakı: Səda, 1998-2000, I – IV buraxılış.
8. Heydər Əliyev və Dövlət qadın siyasəti /AQUPDK-nın tərtibatı, Bakı: Nurlar, 2008, 440 s.
9. İbrahimova G. Heydər Əliyev və Azərbaycan qadını. Bakı: Adiloğlu, 2007, 236 s. (36 rəngli)
10. İnsan hüquq və azadlıqlarının təmin edilməsi haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Fərmanı // Bakı şəhəri, 22 fevral, 1998
11. İnsan hüquqlarının müdafiəsinə dair Dövlət Proqramının təsdiq edilməsi haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı // Bakı şəhəri, 1998, 18 iyun
12. Məşğulluq haqqında Azərbaycan Respublikasının Qanunu // Azərbaycan, 15 avqust, 2001
13. Rəcəbli H. Azərbaycan Respublikasının sosial siyasətinin transformasiyası (Komparativ təhlil): siy. elm. dok... avtoref. Bakı, 2008, 48 s.
14. Vətəndaşların pensiya təminatı haqqında Qanun.
http://www.google.ru/search?sourceid=navclient&hl=ru&ie=UTF-8&rlz=1T4ADFA_ruAZ489AZ490&q=e-qan+un.+az%2f%2c4%b1les%2fframework%2fdata%2f8%28f_8924.+htm

РЕЗЮМЕ

В статье анализируются женские вопросы в государственной стратегии Гейдара Алиева в период, охватывающий 1993-2003 годы. К исследованию привлечены и изучаются предпринятые шаги в области применения международных стандартов в женской политике Азербайджана, а также тендерная политика как новый уровень качества развития. Указывается, что в результате мероприятий, проведенных в 1993-2003 годах, была создана юридическая база женской государственной политики в Азербайджане, по непосредственному указанию и участию общенационального лидера Гейдара Алиева проделанные в области обеспечения прав женщин и тендерного равенства многоотраслевые работы дали положительный результат, политическая деятельность и представление женщин во всех областях политики относительно повысились. В условиях рыночной экономики формирование женской государственной политики приобрело более интенсивную форму, склонный к возрастанию спрос женщин динамично формировался, и это в республике проводилось на общем уровне развития.

ABSTRACT

The paper analyzes the problems of women in the national strategy of Heydar Aliyev in the period covering 1993-2003. On the investigation involved and are studied the steps of the application of international standards in the women's policy of Azerbaijan, as well as gender politics as a new level of quality development. Indicated that as a result of activities conducted in 1993-2003, was established legal framework of women's public policy in Azerbaijan. According to the direct instruction and participation of national leader Heydar Aliyev multidisciplinary work done in the area of women's rights and gender equality gave a positive result, political activity and representation of women in all sphere of policy were comparatively increased. Under market economy the formation of women's public policy gained more intensive form, inclined to an increase women's demand dynamically formed and it was carried out in the country at the general level of development.

İLİMLER TASNİFİ AÇISINDAN FIKIH VE USÛLÜ

Yrd. Doç. Dr. **Murat ŞİMŞEK***

Özet

İslâmî ilimler varlık ve konumlarını Kur'ân ve sünnet metinlerine göre belirlemişlerdir. Fıkıh ve usûlü de saha ve sınırlarını belirlemiş, ilkelerini ve problemlerini tespit etmiştir. Tarihten bugüne ilimlerin sınıflandırılması varlık merâtibine dair anlayışa göre şekillenmiştir. İslam tarihinde filozof ve ilim tarihçilerinin yanı sıra bazı fakihler de ilimler tasnifi yapmıştır. Bu sınıflamalar temelde akli ve nakli ilimler ayrımına göre yapılmıştır.

İlmi disiplinlerin müstakil birer ilim dalı haline gelmesi, ayrıca birbirlerine göre konumlarını belirlemeyi de gerekli kılmıştır. Bu belirleme, asırlardır İslâmî ilimler alanında beliren yetki ve otorite sorununu çözecek, ilimler arası ilişkileri doğru ve sağlıklı bir zemine yerleştirecektir.

Anahtar Kelimeler: Usûl-i fıkıh, fûru, ilimler tasnifi, ilimlerin mertebeleri.

Islamic Law and Methodology in Terms of the Classification of the Sciences Summary

Islamic sciences which have designated their entity and positions according to the text of The Qur'an and the Sunnah. Islamic Jurisprudence (*al-fiqh*) and it's methodology (*usûl al-fiqh*) also determined their boundaries and fields in this framework and identified their principles and problems. The classification of science has been shaped by the understanding of the hierarchy of beings ("*marâtib al-vucûd*"). Islamic scholars who have specialized on Islamic jurisprudence also classified the sciences as well as some philosophers and historian of science. These classifications are basically made according to the distinction between mental and traditional sciences.

This branch of science has become a self-contained discipline as well as made it necessary to lay down their positions relative to each other. This determination will

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, muratsimsek76@hotmail.com.

solve the problem of power and authority to appear for hundreds of years in the field of Islamic sciences and this will place the relations between sciences to the right place.

Keywords: Usûl al-fîqh, Islamic Law, Classification of Sciences, hierarchy of sciences.

Giriş

İlim terimi, İslâm düşünce tarihi boyunca toplumun bilgi seviyesine paralel olarak çeşitli manalara gelecek biçimde kullanılmıştır. İlim, bilgi anlamında, önceleri “vahiy ve Hz. Peygamber’den gelen her şey” olarak kabul edilmiştir. Sonraları, bir disiplini çağrıştırır şekilde “rivayet edilen bilgilerin belirli bir tertip ve düzen içerisinde tasnif ve tahlîline” ilim denilmiştir. Ardından ilim terimi bir mertebe daha kat ederek rivayet bilgisi yanında dirayeti de içeren bir mahiyete kavuşmuştur. Bütün bu gelişim evreleri, birbirine destek olan ve yeni boyutlar ekleyen süreçler olarak düşünülebilir. Dolayısıyla ilmin içine, vahiy ve sünnetle birlikte fıkhnın da dâhil edilmesi, öncekilerin terki anlamına gelmemiştir. İlmin rivayet kısmının tedvîni ile birlikte müdevven ilimler ortaya çıkmış, bunların hayat ile irtibatı ve buna bağlı meselelerin çözümüne yönelik usûl ilmi doğmuştur.¹

İslam düşüncesinde bilginin öznesi ve nesnesinin belirli bir hiyerarşi (*merâtib*) içerisinde olduğu var sayılır. Bilgiye konu olan nesnel gerçeklik sadece duyularla elde edilen zaman ve mekâna bağlı dünyadan ibaret değildir. Mutlak gerçeklik olan Allah’ın varlığından, tabii âleme doğru yani arştan toprağa doğru bir akış vardır. Aynı şekilde bilginin öznesi bakımından da bir mertebe düşüncesi mevcuttur. Burada aşağıdan yukarıya duyular, hayal yetisi, akıl, kalp ve vahiy yoluyla bilgiye ulaşma mertebeleri var sayılır. Modern batı düşüncesine dayalı eğitim sisteminde teoloji, psikoloji ve jeoloji birbirine yatay şekilde düşünülürken, İslam düşüncesinde dikey bir bilgi ve eğitim anlayışı mevcuttur. Bunu bir dolap ve çekmece metaforuyla anlatmak gerekirse batı düşüncesine göre bilgi dolabında yan yana birçok çekmece varken, İslam düşüncesine göre dik bir bilgi dolabında hiyerarşik üst üste çekmeceler bulunmaktadır. Dolayısıyla İslâmî bakışta Tanrı’yla, insanla ve jeoloji ile ilgili bilgiler aynı seviyede değildir.²

¹ Tahsin Görgün, “Müzakere Yerine: Fıkıh Usûlü İlmi ve Tarihselelik Üzerine Birkaç Not,” *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması*, 2010, s. 393-395.

² Seyyid Hüseyin Nasr, “Osman Bakar’ın *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi* (çev. Ahmet Çapku, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012) adlı eserine yazdığı önsöz,” s. 12.

İslâmî ilimlerin müdevven bir disiplin olarak teşekkülünü Taşköprizâde (ö.968/1561) ve Kâtîp Çelebi'nin (ö.1067/1657) benimsedikleri ve sonraki dönemlerde de itibar edilen anlayışa göre³ şöylece belirtmek mümkündür: Varlığın ve dolaşısıyla ilimlerin, var oluş bakımından dört mertebesi bulunmaktadır. Bunlar, dış dünyada (*vücûd fi'l-a'yân/taayyün*), zihinde (*vücûd fi'l-ezhân/temyiz*), sözde (*vücûd fi'l-ibâre/tayin*) ve yazıda (*vücûd fi'l-kitâbe/takyid*) var olma mertebeleridir. İslâm'ın ilk taayyünü Hz. Peygamber'in hayatında gerçekleşmiştir. Ardından Müslümanlar Hz. Peygamber'in hayatında taayyün edenleri temyiz ederek tayin etmişler; daha sonra da takyidini gerçekleştirmişlerdir. Ancak unutulmamalıdır ki Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in sağlığında bu süreçlerin her birini (taayyün-temyiz-tayin-takyid) tamamlayarak tevâtürle nakledilmiştir. Kur'ân'ın taayyünü Hz. Peygamber'in fiilleri yoluyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu da nübüvvetin ispatının önemini göstermektedir. Ayrıca bu tevâtürde varlık ile bilgi aynı şeyi ifade ettiği için Kur'ân ve sünnetle birlikte dinin tevâtüren nakledilen usûl ve fîrûu aynı zamanda Müslümanların var oluşlarını sürdürmelerinin bir ifadesi olmuştur. İslâm medeniyetinin istikrar bulduğu ve yeni bir seviye kazandığı ileriki asırlarda ilim meleke manası kazanmış, usûl de fıkıh melekесinin teşekkülünü sağlayan ilim olarak görülmüştür. İlmin meleke haline gelmesi, sonraki nesil fakîhlerinin, sahabenin misyonunu üstlenmelerini doğurmuştur. Dolayısıyla sahabenin İslâm'ın nüzûlüne şâhid olmak suretiyle sahip oldukları “tabîî meleke”nin yerini sonraki fakîhlerin “kesbî meleke”si almıştır. Bu bağlamda fıkıh, Hz. Peygamber ile ümmet arasına giren zaman ve mekân farklılıklarını aşma yöntemidir.⁴

İslâm medeniyeti; naklî bilgi diye de ifade edilen ilâhî vahye dayalı, yani Yüce Allah tarafından Cebrâîl vasıtasıyla Hz. Peygamber'e nakledilen ve verili bir metne, Kur'ân nassına dayalı bir medeniyettir. Dolayısıyla İslâmî ilimler varlık ve konumlarını bu metin ve onun yorumlanması çerçevesinde belirlemişlerdir. Bir diğer ifadeyle ilimler, Kur'ân (ve daha sonraları sünnet) metinlerinin anlaşılması ve hayata tatbik edilmesi sürecinde oluşmuşlardır. Doğruluğuna kuşkusuz bir şekilde iman edilen Kur'ân metninin anlaşılması, yorumlanması ve uygulanması, Müslümanların karşılaştıkları ilk görevdi. Bu ihtiyaç vehle-i ûlada iki önemli ilmî disiplini doğurdu: Bunlardan ilki Kur'ân metninde yer alan hükümlerin tespit ve uygulanmasına yönelik

³ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1405/1985), I, 75-76; Kâtîp Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsî'l-'arabî, ts.), I, 14.

⁴ Görgün, s. 397-400.

olan fıkıh ilmi, diğeri ise iman esaslarının temellendirilmesi ve savunulmasına yönelik olan akaid/tevhid ya da sonraki dönem isimlendirilmesi ile kelâm ilmidir.⁵ Buna paralel olarak bu iki disiplin için gerekli olan sünnet malzemesinin sahih yolla naklini üstlenen hadis ilmi ile çoğunlukla rivayetlerin ve bilimsel birikimin yardımıyla doğrudan Kur'an'ı yorumlamaya yönelik tefsir ilmi ortaya çıktı. İslâm medeniyetinin ileriki asırlarında ise aklî ilimler diye de isimlendirilen bir ilimler şeması literatüre girdi. Özellikle yabancı kültürlerle ait eserlerin Arapçaya tercümesiyle ortaya çıkan bu durum naklî ilimler ile aklî ilimler arasında çatışmacı ve sentezci görüşleri ortaya çıkardı.⁶ Aklî ilimler, ilke ve yöntemleri akılda bulunan, naklî bilgiden önce veya onlar olmadan var olan disiplinleri ifade ediyordu. Bu bilimlere kayıtsız kalmayan âlimler, bunların İslâmî bakış açısıyla yeniden üretilmesi yönünde yoğun çaba gösterdi.⁷

Özellikle Türkiye'de İslâmî ilimlerin tasnifi, birbirine nispeti ve işlevselliği konularında araştırma sayısı oldukça azdır. Son devir Osmanlı ulemasının oldukça yüksek seviyede tartışarak Batıyla mukayeseler yaptığı bu saha⁸ Cumhuriyet döneminde gerilemiştir. Bu durum ayrıca eğitim – öğretim anlayışımızı ve müfredatını da etkilemiştir. Fıkıh açısından bakıldığında, doğrudan konuyla ilgili A. Cüneyd Köksal tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış bulunan eser haricinde hacimli bir çalışma bulunmamaktadır.⁹ Bu araştırma ise sadece fıkıh usûlünün mahiyet ve gayesini incelemekte olup fûru fıkha, ilgili yerlerde işaret etmekle yetinmiştir. Fıkıh usûlü ile fûru fıkıh bakımından meseleyi ele alan çeşitli makaleler vardır.¹⁰ Konu; ilimler tarihi,

⁵ Nitekim Adudüddin İcî, dinî kaynaktan elde edilen hükümleri ikiye ayırmaktadır. Birincisine itikâdî ve aslî hükümler denir. Bunlar kelâm ilmi bünyesinde toplanmıştır. İkincisi ise uygulamaya yönelik olan amelî-fer'î hükümlerdir. Bunlar ise fıkıh ilminde tedvîn edilmiştir. Bu sebeple meydana gelen hadiselerle bağlı olarak artan fıkıh ilminin konularını sınırlandırmak mümkün değildir (Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf li-'Adudiddîn el-İcî* (Beyrut: Dârul-kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), I, 43-44).

⁶ İslam düşünce tarihinde dinî ve aklî ilimler ayrımını tehlikeli ve vahim bir gelişme olarak değerlendiren bir yaklaşım (Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alpaslan Açıkgenç –M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 88-97) ve bunun İslam'da ilim ve felsefenin çöküşünün temel sebebi sayılamayacağı tenkidi (Osman Bakar, *İlimlerin Tasnifi*, s. 237-240) muasır tartışma alanları arasındadır.

⁷ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), s. 68-72.

⁸ Örnek çalışma için bk. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005).

⁹ A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008).

¹⁰ Bu çalışmalardan bazılarını şöylece sıralamak mümkündür: H. Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, 2003, s. 7-

mantık, İslâm felsefesi ve kelam sahalarını da ilgilendirmekte ve farklı açılardan değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Bu makalede amacımız; İslâmî ilimler tasnifinde fıkıh ve usûlünün yeri ile işlevini belirlemek, bunun tarihî süreci hakkında bilgi vermek ve böylece bu disiplini hem usûl ve hem fûruu bakımından konumlandırmaktır.

Bazı İlim Tasniflerinde Fıkıh ve Usûlünün Yeri

İlimleri tasnif etmenin birtakım amaçları ve faydaları vardır. İlimlerin sınırlarını belirleyerek birbirlerinden ayırt etmek, bunlar arasındaki ilişkileri belirlemek, farklı ilimlere ait birikimleri sistematik şekilde değerlendirmek ve eğitim sisteminin temel müfredatını oluşturmak üzere çeşitli ilimler tasnifi yapılmıştır. Bizzat ilim kavramının incelenmesi öncelikle kelâm ile başlamış, ancak ilmin teknik anlamı ilk olarak İslâm filozoflarının ilimler tasnifiyle ortaya çıkmıştır.¹¹

İslâm ilimler tarihinde -Câbir b. Hayyân'a (ö.200/815) aidiyeti şüpheli olan tasnif dışında - ilk ve özgün ilimler tasnifini yapan düşünür Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'dir (ö.252/866). O, ilimleri dinî (ilâhî) ve insânî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Dinî ilimler; duyu ve akıl yoluyla elde edilemeyen vahiy bilgisine dayanır ve insan fitratına uygun olduğu için aklen kabul edilir. Bu ilimler peygamberlerin ilimleridir. İnsânî ilimler ise araştırma ve şahsî çaba ile zaman içinde oluşan ve bütün nesillere ait olan beşerî ilimlerdir. Kindî peygamberlere ait ilâhî ilmi diğerine üstün kılmış, sonraları Gazzâlî'nin de benimsediği gibi, vahye dayalı ispatı, felsefî ispata üstün görmüştür.¹²

Kindî'den sonra İslâmî ilimleri de kapsayan bir ilimler tasnifi yapan Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî'dir (ö.339/950). O, ilimleri beş ana başlık altında toplamıştır. Bunlar; dil, mantık, matematik, fizik ve metafizik ile medenî ilimlerdir. Ahlak,

28; İ. Kâfi Dönmez, "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme," *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi 1*, 2005, s. 661-673; Bilal Aybakan, "Fürû' Fıkıh Sistematiği Üzerine," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/2, sayı: 31, s. 5-32; Faruk Beşer, "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi," *Usûl İslam Araştırmaları*, sayı, 5, Ocak-Haziran 2006, s. 33-62.

¹¹ İlhan Kutluer, "Kâtip Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-Zunûn'un Mukaddimesinde "el-İlm" Kavramı," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 18, s. 82; a.mlf., "İlim," *DİA*, XXII, 113.

¹² A. Cortabarría Beitia, "Kindî'de İlimlerin Sınıflandırılması (1)" (çev. Emrullah Yüksel), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, 5, Erzurum 1982, s. 227-228; Cevher Şulul, "İslam Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği," s. 222-229, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 16, s. 217-233, İzmir 2002; Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshak," *DİA*, İst. 2002, XXVI. 43-44 (XXVI. 41-58).

siyaset, fıkıh ve kelâmı medenî ilimler kapsamında incelemiştir. Her ilmin teorik ve pratik yönü olduğunu belirten Fârâbî, fıkıhın da teorik ve pratik yönünden bahseder. Fârâbî'ye göre fıkıh ilmi, “din vâzının sınırlarını ve ölçülerini açıkça beyan ettiği şeylerden hareketle sınırlarını açıkça belirtmediklerine ulaşmayı ve de kanun koyarken gözettiği illet ve maksatlara göre bunların doğruluğunu araştırmayı sağlayan bir ilimdir.” Fârâbî, Ebû Hanîfe'nin fıkıh tarifinde olduğu gibi itikad ve ameli içine alan bir yaklaşımla, fıkıhın teorik (*ârâ'*) yönünü Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla âlem vb. konulardan oluşan itikadın teşkil ettiğini; pratik (*ef'âl*) yönünü ise ibadetler ve muamelât konularının oluşturduğunu belirtir.¹³ Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla*'sında erdemli insanlar, vahyin felsefî açıklanışının yanı sıra kelâm ve fıkıh ilmi sayesinde dindarca bir hayatın toplumsal (medenî) nitelikli problemlerini çözecektir.¹⁴

Sistemi gereği İbn Sînâ'nın ilim tasnifinde şer'î ilimler bulunmamaktadır.¹⁵

Kindî ekolüne tâbi bir filozof olan Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö.381/992) ise ilimleri dînî (*milliyye*) ve felsefî (*hikemiyye*) şeklinde iki ana kısma ayırmakta ve bunların alt dallarını değer ve faydaları açısından tutarlı bir muhteva ile açıklamaktadır. O, dînî ilimleri hissî – ki bu hadisçilerin ilim anlayışıdır-; aklî – bu kelâmcıların ilim anlayışıdır- ve de hem hissî hem de aklî –bu da fukahânın ilim anlayışıdır- şeklinde üç kısma ayırmakta, dilin ise bu üç ilme göre alet mesabesinde olduğunu söylemektedir. Onun temel hedefi ise özellikle felsefî ilimlerin hiç birinin gerek esasta gerekse ayrıntıda dine aykırı olmadığını ispatlamaktır.¹⁶

İlimler tarihi alanında müstakil bir eser telif eden Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (ö.387/997) ilimleri şer'iat ilimleri ve onlarla ilişkili olan Arabî ilimler ile Grekler ve öteki milletlerden alınmış yabancı ilimler (*ulûmü'l-'acem*) olmak üzere iki ana bölüme ayırmıştır. Hârizmî, eserin mukaddimesinde ilim dallarıyla birlikte o ilimlerin ıstılahlarını da açıklayacağını belirtmiştir. Altı babdan oluşan birinci bölümde sırasıyla fıkıh, kelâm, nahiv, kitâbet, şiir-aruz ve tarih (*ahbâr*) ilimleri ele alınmaktadır. Burada dikkat çeken husus Hârizmî'nin temel İslâm ilimleri içerisinde sadece fıkıh ve kelâmı zikretmesidir. Şer'î-Arabî ilimler arasında ise ilk olarak fıkıh

¹³ Ebû Nasr Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, haz. Ali Bu Mülhim (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-hilâl, 1996), s. 85-86; Osman Bakar, *İlimlerin Tasnifi*, s. 163-165; Mahmut Kaya, “Fârâbî,” *DİA*, XII, 142.

¹⁴ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 453.

¹⁵ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 467.

¹⁶ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-İ'lâm bi menâkıbi'l-İslâm*, thk. Ahmed Abdülhamid Gurâb (Riyad: Dâru'l-asâle li's-sekâfe ve'n-neşr, 1408/1988), s. 80-83; Mahmut Kaya, “Âmirî, Ebü'l-Hasan,” *DİA*, III, 70.

ele almıştır. Konuya usûl-i fıkıh ile başlamış, fıkıhın asıllarının, üçü üzerinde ittifak edilen Kitap, sünnet ve icmâ, diğer üçü ise hakkında ihtilaf edilen kıyas, istihsân ve maslahat (*ıstıslâh*) olmak üzere altı olduğunu söyledikten sonra bunların tanımlarını yapmıştır. Daha sonra fıkıh kısmına geçmiş ve burada tahâret, namaz, ezan, oruç, zekat, hac, bey ve şirket, nikah ve talak, diyetler ve miras konularıyla ilgili temel terimleri tanımlamıştır.¹⁷

İbn Hazm ez-Zâhirî'ye (ö.456/1064) göre ise yedi çeşit ilim vardır. Bunların üçü, ait oldukları zamanın ve milletlerin kendine ait özelliklerini taşır. Bunlar her milletin dinî düşüncesi / inanç sistemi, tarihi ve dilidir. Geride kalan dört ilim konusunda ise bütün milletler ortakdır. Bunlar ise ilm-i nücüm, ilm-i aded, tıp, felsefe ve metafiziktir. İslâmî ilimler ise ona göre, dört dala ayrılır: Kur'ân ilimleri (kıraatı ve manası), hadis ilimleri (metin ve râvî bilgisi), fıkıh ilmi (Kur'ân ve hadis hükümleri, ümmetin icmâ ve ihtilaf ettiği konular ve delâlet şekilleri bilgisi) ve de kelâm ilmin-den (itikâdî tartışmalar ve deliller) oluşur.¹⁸

Hayatı boyunca görüşlerinde belli bir tekâmül gözlenen İmâm Gazzâlî'nin ilimler tasnifi hakkındaki görüşlerinde de benzer bir evrilmenin izi sürülebilmektedir. Onun ilimlerin tasnifiyle ilgili görüşleri farklı bağlamlarda ve farklı vesilelerle ortaya çıkmıştır.¹⁹ İlgili yerlerde fıkıh ilmini özellikle usûl ve kelâm ilmiyle birlikte değerlendirmiştir. İlk eseri *el-Menhûl*'de şer'î ilimleri kelâm, usûl ve fıkıh olarak belirlemiştir. Kendisiyle helal ve haramın ayrılması ve ahkâmın bilinmesi bakımından fıkıhın en şerefli ve önemli ilim olmakla birlikte usûl ilmine göre fer' durumunda kaldığını söyler. Usûl ilminin ana unsurlarını (*mâdde*) kelâm, fıkıh ve lûgat ilminin teşkil ettiğini, fıkıhın temel maddesini ise usûlün oluşturduğunu belirtir. Fıkıh ilminin gayesinin ise şer'î ahkâmı bilmek ve kati delillerle bilinen maznun alametler zuhur ettiğinde ahkâmı takrir etmek olduğunu söyler. Her bir ilimde üzerinde icmâ edilen ve ihtilaf edilen konular/yerler (*mevki/mevdi*) bulunduğunu; fıkıh ilminde icmâ edilen kısmın Kur'ân nassına, mütevâtir hadise ve icmâa dayanması gerekliliği olup, bunun dışındaki konuların ise müctehidlerin gruplara ayrıldığı zannî konulardan müteşekkil olduğunu söylemektedir.²⁰

¹⁷ Ebû Abdullah Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, neşr. Gerlof van Vloten (Kahire 1930), s. 2-17; İlhan Kutluer, "Hârizmî, Muhammed b. Ahmed," *DİA*, XVI, 222-223.

¹⁸ İbn Hazm ez-Zâhirî, *Merâtibu'l-'ulûm* (Rasâilü İbn Hazm el-Endelûsî, IV. Cilt içinde s. 61-90, Beyrut: el-Müessesetü'l-'arabiyye li'd-dirâse ve'n-neşr, 1983), s. 76-79.

¹⁹ Yaşar Aydın, *Gazzâlî: Muhafazakâr ve Modern* (Bursa: Arasta Yayınları, 2002), s. 50.

²⁰ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimaşk 1419/1998), s. 3-6; Osman Demir, "el-Menhûl'den İlcâm'a Gazzâlî'ye Göre Kelâm İlmi ve Kelâmcılar," *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2011/2, cilt: XVI, sayı: 31, s. 4.

İlimlerin sınıflanması ile ilgili en geniş izahları yaptığı *İhyâ*'da ise Gazzâlî, mükâşefe/tasavvuf ilmini sürekli ön plana çıkararak, fıkıh ve kelâmı konu bakımından değil, yöntem ve hatalı uygulamalar açısından eleştirmiştir.²¹ İlimleri dinî gereklilik açısından tasnif eden Gazzâlî, onları şer'î ve gayr-ı şer'î olarak ikiye ayırmakta, şer'î ilimleri; usûl, fûru, yardımcı ilimler, lûgat, nahiv ve yazı gibi alet ilimleri (*mukaddemât*) ve tefsir hadis gibi tamamlayıcı ilimler (*mütemmimât*) olmak üzere dört kısma ayırmaktadır. Fûru' ilmini ise dünya işlerinin düzeni ile ilgili olan *fıkıh* ve ahiret işleri ile ilgili *ahlak* ilmi şeklinde ikiye ayırmaktadır.²²

Mustasfâ'da fıkıh ve fıkıh usûlünün yerini belirlemek üzere yaptığı tasnifte Gazzâlî, ilimleri, sırf aklî, sırf naklî ve akıl ile naklin birleştiği ilimler olmak üzere üçe ayırmakta, tefsir ve hadisi salt nakle dayalı ilimler olarak sayarken, fıkıh ve fıkıh usûlünü akla ve nakle dayalı ilimler olarak zikretmektedir. Ayrıca o, en şerefli ilimlerin akıl ve naklin müştereken kullanıldığı ilimler olduğunu belirtir. Diğer bir tasnifte ise ilimleri; aklî-dinî şeklinde ayırırken fıkıh ve usûl-i fıkıhî dinî ilimler arasında sayar. O küllî ilim olma payesini ise kelâma verir.²³ Yine *Mustasfâ*'da Gazzâlî, dinî ilimlerin kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkıh, hadis, tefsir ve bâtın ilimlerinden oluştuğunu söyler. Ayrıca aklî ve dinî ilimlerin küllî ve cüz'î şeklinde iki kısma ayrıldıklarını belirten Gazzâlî, dinî ilimler içerisinde küllî ilmin kelâm ilmi olduğunu ve diğer ilimlerin ona nispetle cüz'î statüsünde bulunduğunu savunur. Fakîh sadece mükelleflerin fiillerine ait hükümleri, usûlcü sadece şer'î hükümlerin delillerini araştırırken, kelâmcı mevcut olması bakımından eşyanın tamamını araştırma konusu edinmektedir.²⁴ Diğer dinî ilimlerin mebâdii kelâm ilmi ile sabit olur. Çünkü bunu kelâm üstlenmiştir. Her cüz'î ilmin kabul edilmiş maddeleri (*mevâd*) ve müsellemler esasları vardır. Bunların sübûtunun delillendirilmesi başka bir ilimde yapılır. Meselâ fakîh, mükellefîn fiilinin, şâriin hitabına nispetle durumunu araştırır. Şâriin hitabının sübûtunu ispatlamak ise onun görevi değildir. Usûlcü de kelâmcıdan taklit yoluyla peygamberin sözünün hüccet olduğunu ve onun sıdkının vâcip olduğu delilini alır.²⁵

²¹ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Kahire, ts., Dâru's-ş-şâ'b), I, 31-33, 37, 39-40; Aydın, *Gazzâlî*, s. 56; Demir, "Gazzâlî'ye Göre Kelâm," s. 16.

²² Gazzâlî, *İhyâ*, I, 28-30.

²³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (*Fevâtihi'r-rahâmût* ile birlikte), thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1414/1994), I, 11-12, 18; İ. Kâfi Dönmez, "Gazzâlî," *DİA*, XIII, 512.

²⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 18.

²⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 20-21.

İbnü'l-Ekfânî (ö.749/1348) ise her ilim dalının bir tanımı ve aşılması gereken sınırı olduğunu belirtir. Mesela tıp ilminin gayesi; tüm hastalıkları iyileştirmek değildir; nitekim çare bulunamayan hastalıklar da vardır. Aynı şekilde fıkıhın mutlak manada ilimlerin en şerefli zannedilmesinin de bir hata olduğunu, çünkü kelâmın kesinlikle ondan daha şerefli olduğunu iddia eder.²⁶ Çok kapsamlı bir tasnif yapan İbnü'l-Ekfânî öncelikle ilimleri bizzat maksûd olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmakta nazarî ve amelî felsefeyi bizzat maksûd olan ilimler, mantık ve edebiyat/dil ilimlerini ise bizzat maksûd olmayan alet ilimleri olarak nitelemektedir. Onun şer'î ilimleri nazarî felsefenin alt dalı olarak tayin ettiği metafiziğin (*ilmü'l-ilâhî*) ana dallarından biri olarak konumlandığı anlaşılmaktadır.²⁷ Şer'î ilimlere ilmü'n-nâmûs ismini veren İbnü'l-Ekfânî, nâmûs teriminin vahiy, vahyi getiren melek ve sünnet anlamlarına geldiğini söyler. Bu ilmi “nübüvvetin ahvâli, hakikati ve ona olan ihtiyacın kendisiyle bilindiği ilim” olarak tanımlar. Aristo ve Eflâtun'un kitaplarına atıfta bulunur ve Farâbî'nin *el-Medinetü'l-fâzıla*'sında birçok meselenin bu konuyla olan bağlantısına işaret eder. Şer'î ilimlerin Allah'ın peygamber göndermesiyle başladığını ve bunun Allah'ın kullarına bir ihsanı olduğunu belirtir. Şer'î ilimleri sekiz kısma ayıran İbnü'l-Ekfânî, bunların kıraat, rivâyetü'l-hadîs, tefsir, dirâyetü'l-hadîs, usûlû'd-dîn, usûl-i fıkıh, cedel ve fıkıhtan ibaret olduğunu söyler. Daha sonra şer'î ilimlerin elde verili metinlere (*nakil ve menkûl*) dayalı olmasına ve bunlar etrafında ilgili ilimlerin teşekkülünün tarihi gelişiminin felsefi zeminine işaret eder.²⁸

İbn Haldûn (ö.808/1406), *Mukaddime*'de uzunca ilimlerden bahsetmekte, kendinden önce var olan ikili ayrımı devam ettirerek ilimleri insan tabiatında mevcut ve beşer idrakiyle ulaşılabilen hikemî/felsefî ilimler ile din sahibinin vaz ettiği ve insanların ondan aktarım yoluyla elde ettikleri naklî/vaz'î ilimler şeklinde ayırmaktadır. Naklî ilim, peygamber vasıtası ile Allah'tan gelmekte ve aklın onda doğrudan bir rolü bulunmamaktadır. Ancak aklın naklî ilimlerdeki rolü, fer'î asla ilhak etme yöntemi olan kıyası kullanarak, fer' makamındaki değişen şartlar ve olayları asıl olan Kur'ân ve sünnetin naslarına ilhak etmekten ibarettir. Fıkıh usûlünde kullanılan bu yöntem sadece bu ilimde değil, diğer tüm İslâm ilimlerinde de geçerli kabul edilmelidir.²⁹

²⁶ Şemsüddîn Muhammed İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esnâ'l-makâsîd fî envâ'i'l-'ulûm*, thk. Abdülmünim Muhammed Ömer, ts. s. 95.

²⁷ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâd*, s. 106-108; İhsan Fazlıoğlu, “İbnü'l-Ekfânî,” *DİA*, XXI, 23.

²⁸ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâd*, s. 152-153.

²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, el-Matba'atü's-şerîfe, ts. II, 485-486; Murteza Bedir, “İbn Haldun'un Gözüyle Naklî İlimler,” *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun -Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak- 3-4 Haziran 2006*, 2006, s. 225-226.

Mukaddime'de naklî ilimleri altı ana ilim dalı olarak ele alan İbn Haldûn, birleşik alt dallarla birlikte on bir ilim dalından bahseder. Fıkıhî ana ilim dalı olarak zikr ettikten sonra ferâizi ondan ayrı bir ilim dalı olarak anmakta, fıkıh usûlünü ana ilim dalı olarak belirledikten sonra onunla bağlantılı hilâf ve cedeli ayrı iki ilim olarak zikretmektedir.³⁰

Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö.968/1551) ilim tasnifi olarak temelde İbn Sînâ'nın taksimini benimsemekte, şer'î ilimlerle ilgili olarak ise kısmen Gazzâlî'nin sistemine meylettiği görülmektedir. Şer'î ilimlerle kelâm, fıkıh ve tasavvufu kastettiği anlaşılan Taşköprizâde, *Cibrîl hadîsi*'nden yola çıkarak bunu; iman, islâm ve ihsan kavramlarına karşılık gelecek biçimde kurgulamıştır.³¹ Taşköprizâde ilimleri varlığın yazıda (*fi'l-kitâbe*) sözde (*fi'l-ibâre*), zihinde (*fi'l-ezhân*) ve dış dünyada (*fi'l-a'yân*) bulunuşuna göre sınıflandırmış³² ve yedi bölüm halinde gruplandırmıştır. Bunlar, yazı tekniğine ilişkin ilimler, lisan ilimleri, mantık ilimleri, dış dünya varlığına ilişkin bilimler, amelî hikmet, şer'î ilimler ve bâtın ilimleridir. Bunların alt dallarında 300'ün üzerinde ilim adı zikretmiştir.³³

Taşköprizâde, şer'î ilimleri ise teorik olarak şu şekilde açıklamıştır: İnanç yoluyla elde edilen (*itikadî*) ilimler, doğrudan nakil ya da naklî bilginin yorumlanması (*fehmi*) ile; delillere dayalı olarak inşa ve takrir ile ya da ondan hüküm elde edilmesiyle ilgili olabilir. Bunlardan ilki, Peygamber'in vahiy vasıtasıyla getirdiği kıraat ilmi ile masumluğu müeyyed zatından sadır olan hadis rivayet ilmidir. İkincisi, şayet Allah'ın kelâmını yorumu ile ilgili ise tefsir ilmi, Peygamber'in kelâmının yorumlanması ile ilgili ise dirayetü'l-hadis ilmidir. Üçüncüsü, eğer düşüncenin teorik inşası ile ilgili ise usûlüddin ilmi, şayet pratik davranışlara yönelik bir teorinin inşası ile ilgili ise usûl-i fıkıh ilmidir. Dördüncüsü ise menkûl delillerden hüküm çıkarmaya yönelik olan fıkıh ilmidir. İslâmî ilimlerin sağladığı faydayı ise Taşköprizâde, dünya hayatında, malın korunması ve sair ahvâlin nizam ve intizamı, ahirete yönelik olarak ise elim azaptan kurtulup, kalıcı nimetleri kazanmak olarak belirler. Bu ilimlerin dinin kökleri olduğunu ve bunların birçok dallarının bulunduğunu belirtir.³⁴

³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 485-533.

³¹ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 465, 467; a.mlf., "Kâtip Çelebi," s. 94.

³² Taşköprizâde, *Miftâh*, I, 75-76.

³³ Kutluer, "Kâtip Çelebi," s. 94.

³⁴ Taşköprizâde, *Miftâh*, II, 5. Bunun önceki versiyonu Taşköprizâde'nin kaynaklarından olan İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâd*'ında yer almaktadır (s. 152-153).

İzmirli İsmail Hakkı (ö.1946), ilimlerin gerek aklî gerek İslâmî olsun layık-ı veçhile tasnif edilemediğini iddia etmekte ve Müslümanlara göre de ilimlerin temelde ulûm-ı İslâmîye ve ulûm-ı dâhile olmak üzere ikiye ayrıldığını söylemektedir. İslâmî ilimlerin ise ulûm-ı ‘âliye (yüksek ilimler) ve ulûm-ı âliye (alet ilimleri) şeklinde ikiye ayrıldığını zikreder ve şöyle devam eder: “Ulûm-ı İslâmîye, ehl-i İslâm tarafından vaz’ olunan ulûmdur ve başlıca iki kısma munkasımdır: Ulûm-ı ‘âliye, ulûm-ı âliye... Ulûm-ı ‘âliye; maksûd-ı bizzât olan ilimlerdir. Ulûm-ı şer‘iyyeden ibarettir. Başlıca üç kısma munkasımdır: ilm-i Kur’ân, ilm-i hadis, ilm-i fıkıh. İlm-i Kur’ân ve ilm-i hadîse ulûm-ı asliye, ilm-i fıkha ilm-i müstanbata denir... İlm-i fıkıh üç kısma münkasımdır: fikh-ı itikâdî; fikh-ı ekber veya ilm-i kelâm, fikh-ı amelî veya ilm-i şerâi’ ve ahkâm-ı fikh-ı vicdânî. İlm-i hılâf ve cedel usûl-i fıkıhta; ilm-i hikmet-i teşrî’ ve ferâizi ilmü’ş-şurût fûrûu fıkıhta dâhildir...”³⁵ İzmirli şöyle demektedir: “Ehl-i İslâm’da felsefeye bedel, ilm-i kelâm ve ahlak ve tasavvuf; ulûm-ı ictimâiyyeye bedel usûl-i fıkıh, fıkıh, hikmet-i teşrî’ vardır ki bu ilimlerin mecmuuna tâbir-i umumî ile “ilm-i celil-i fıkıh” denir. İlm-i fıkıh, bütün ihtiyâcât-ı âdiye ve maneviyeyi kâfildir.”³⁶ Ancak bir yoruma göre, İslâmî ilimlerde ya da İslâm toplumunda hukukun (şeriat) varlığı, Yunan felsefesinden devşirilen ilimler tasnifini aynısıyla almayı engellemiştir. Yani kelâm ve tasavvufun bir şekilde felsefî ilimler şeması içerisinde teoloji konusu altına yerleştirilmesi mümkün iken, fıkıh ayrı bir şemayı zorunlu kılmıştır.³⁷

Fıkıh ve Usûlünün Dinî İlimler İçerisindeki Yeri ile İlgili Bazı Tartışmalar

Ebü’l-Hasan Âmirî (ö.381/992), dinî ilimlerin dört kısım olduğunu belirterek, bunların şeref ve faziletlerini kemiyet ve keyfiyetleri açısından değerlendirir. Kemiyet esas alındığında, en çok alt dala ayrılan ve alt konuları içeren ilim dalı daha faziletli sayılır. Keyfiyet açısından ise ilimler faydasına göre değerlendirilebilir. Meselâ hadis ilmi dinî ilimlerin özü (*mâdde*) kabul edildiği için ilme başlarken (*ibtidâ*) en faziletli ilim sayılmıştır. Kelâm ilmi ise İslâmî ilimlerin gayesi kılındığı için kemal bakımından faziletlidir. Fıkıh ilmi ikisinin ortasında yer alır ve mutedil olma bakımından faziletli odur. Dil ilimleri ise âlet ilimleri sayılır ve diğerlerini kolaylaştırma bakımından en faziletli olarak kabul edilir. Dolayısıyla ona göre her ilmin kendisine ait bir şerefi vardır;

³⁵ Mehmet Şeker, “İzmirli İsmail Hakkı’nın *Tasnîf-i ulûm* adlı eseri,” İzmirli İsmail Hakkı (sempzoyum: 24-25 Kasım 1995), 1996, s. 153-154.

³⁶ Şeker, “İzmirli,” s. 153.

³⁷ Bedir, “İbn Haldûn,” s. 232-233.

kötü olan sadece cehalet ve anlayışsızlıktır.³⁸ Bütün bunlarla birlikte Âmirî, sadece ilimlerde değil, tüm varlıkta bir şeref ve fazilet mertebesi bulunduğunu söyler. O, insanların birçok varlıktan şerefli olduğunu,³⁹ insanlar⁴⁰ hatta peygamberler⁴¹ arasında derece bakımından farklılıklar bulunduğunu gösteren ayetlere atıfla böyle bir derecelendirmenin tabii karşılanması gerektiğine işaret eder.⁴²

Bazen bir zanaatın şerefi mevzûunun şerefiyle ölçülür. Meselâ kuyumculuk, dericilikten şerefli. Çünkü kuyumculuğun konusu altın ve gümüşdür ve bunlar deriden daha şerefli. Bazen de bir ilmin şerefi gayesiyle ilgili olur. Meselâ tıp mesleği çöpçülük mesleğinden şerefli. Çünkü tıbbın gayesi sağlıklı, çöpçülüğün amacı ise boş alanların tanzimiyle ilgilidir. Bazen bir ilim dalının şerefi kendisine duyulan ihtiyaca göre ölçülür. Meselâ fıkıh ilmi böyledir. Fıkıha olan ihtiyaç tıbbıya olan ihtiyaçtan daha fazladır. Çünkü dünyada meydana gelen tüm olaylar din ve dünya salahı bakımından fıkıha muhtaçtır. Ancak tıp böyle değildir. Ona bazı zamanlarda bazı insanlar ihtiyaç duyarlar. Mevzû bakımından bakıldığında İslâmî ilimlerin en şereflişinin kelâm ilmi olduğu anlaşılmaktadır.⁴³

Gazzâlî, toplum açısından bakıldığında kelâm ilmine duyulan ihtiyacın ilaç/devâ hükmünde; fıkıhın ise toplumun geneline hitap etmesi bakımından gıda hükmünde olduğunu belirtir. Sahabenin fıkıhla iştigal etmiş olmasını da buna delil getirir. Ona göre u bakış açısıyla, itikatla ilgili olmak bakımından kelâm ilminin asıl olup, fıkıhın fer‘ olduğu iddiasının bu bağlamda geçerliliği yoktur. Çünkü itikâdî konuların sırf taklit yoluyla bile elde edilmesinin mümkündür. O, Kelâmî yücelten kişiyi, sadece hasta olanların ihtiyaç duyacağı biri olduğu halde “sizin hayatınız bana bağlı” diyerek bütün insanları kendine mahkûm sayan doktora benzetir.⁴⁴

Bu noktada ilimlerin küllî ve cüzî olarak tasnifi açısından İslâmî ilimlere değinmek yerinde olur. Varlık olmak bakımından varlığı inceleyen metafizik karşılığında, İslâmî ilimlerde küllî ilmin hangisi olabileceği hususu bilginler tarafından sorgu-

³⁸ Âmirî, *el-İ‘lâm*, s. 106-107; Ayrıca bk. Hidayet Işık, *Âmirî’ye Göre İslam ve Öteki Dinler* (İstanbul, İz Yayıncılık, 2006), s. 36-41.

³⁹ el-İsra 17/70.

⁴⁰ el-En‘âm 6/165.

⁴¹ el-Bakara 2/253.

⁴² Âmirî, *el-İ‘lâm*, s. 95-96.

⁴³ Muhammed b. A‘la et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı’l-fünûn*, thk. Ali Dehûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1996), I, 17.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-‘itikâd / İtikadda Orta Yol*, neşir ve tercüme: Osman Demir, İstanbul: Klasik yayınları, 2012, s. 28.

lanmıştır. Kelâmın felsefe karşısındaki konumunu güçlendirmek isteyen Gazzâlî, İslâmî ilimler içinde bu payeyi kelama vermiş,⁴⁵ sonraki dönem alimleri tarafından da bu husus vurgulanmıştır.⁴⁶ İbn Arabî sonrası nazarî tasavvufun da metafizik inşa etme yönünde çabalarının olduğu da görülür.⁴⁷

Şarkiyatçılar tarafından yapılmış bulunan değerlendirmelere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği saklı tutulmak kaydıyla bu konuda farklı bakış açılarının bulunduğunu göstermesi ve de ilimlerin tarihi fonksiyonlarını anlamada bir takım ipuçları taşıması bakımından bazı oryantalist değerlendirmelere yer vermek uygun olacaktır.

Kelâm ilmi “moral teolojiyi” kapsamazken, fıkıh usûlünün Allah tarafından insan davranışlarını niteleyen hükümlerin moral, sosyal ve adlî çerçeve yanında inanç ve ibadetlere ait fiiller konusunda geleneksel ve metne ait verilerin geliştirilmesini de genişçe kapsadığını; çünkü ibadetlere ait kuralların sadece tatbîkinin değil inançla olan ilişkisinin de “hukukun kaynaklarına” bağlı olduğunu iddia eden oryantalist görüşler mevcuttur. Bu yaklaşıma göre İslâm’da birinci derecede ehemmiyetli olan ilim dalı kelâm değil, fıkıhtır. İslâm toplumu ise vahyedilmiş kânun (*şer’*) olarak Kur’ân metni üzerinde toplanmıştır. Kelâmda, hatta felsefede ortaya konan problem, iman ve akıl değildir; söz konusu olan aklın şeriate karşı oynadığı roldür. Dolayısıyla fıkıh usûlû bilinmeden, İslâm teolojik düşüncesi anlaşılamayacağı gibi teoloji adını almayı en çok hak eden ilim fıkıh usûlû veya kelâmı da içine alan usûlû’d-dindir. Fârâbî de “kelâmcı, fakîhin temel olarak kullandığı prensipleri hâkim kılıyor” sözüyle kelâmın prensiplerinin tetkikini fıkıhın kullanılışının ve incelenmesinin bir neticesi saymış bulunmaktadır. Sebep-sonuç ilişkisi tersine çevrildiğinde kelâmın fonksiyonunu, fıkıh usûlû tarafından belirlenen prensipleri müdafaa etmek olarak okumak mümkün olacaktır. Bu durumda kelâm, usûl-i fıkha göre ikinci derecede bir yer işgal etmiş olacaktır.⁴⁸

Bir başka oryantalist okumada kelâm–usûl-i fıkıh ilişkisi şu şekilde kurgulanmıştır. Fıkıhın oluşum dönemi safhası açısından meseleye bakıldığında her ne kadar Şâfiî’nin *Risâle* adlı eserinde usûl-i fıkıh kelimesi geçmiyorsa da günümüze ulaşan ilk usûl kitabının bu olduğu ön kabulüyle hareket edildiğinde onun, hukukî teoride ilâhî hukukun iki temel kaynağına yönelik yeni bir açıklama teorisi geliştirmesi;

⁴⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 18.

⁴⁶ Mesela bk. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 52-53.

⁴⁷ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, s. 54-58.

⁴⁸ Louis Gardet, “İslam Din İlimleri İçinde İlm-i Kelâmın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler,” çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, cilt: XXIV, s. 609-619.

sünnet ve hadisleri neredeyse aynileştirmesi; icmâ ile kıyası da kuşatacak biçimde hukukun dört kaynağının hiyerarşik sıralamasını yapması gibi başarılarının bir amacı olduğu varsayılır. Bu amaç, ehl-i kelâm diye adlandırdığı ve Mutezile elinde kurulan kelâm ilmine karşı, gelenekçi kanadın panzehir olarak kullanılabileceği bir ilim vaz etmekte ki bu, usûl-i fıkıhtır. Nitekim Fahreddin er-Râzî, Şâfiî tarafından kurulan bu ilme *ilmu 'ş-şer'* adını verir ve onu Aristo'ya atıfla Mutezile tarafından vazgeçilmez bir meta olarak kullanılan *ilmu 'l-akla* zıt olarak belirler. Şâfiî eserinde tek bir kelâm ve hukuk felsefesi problemini ele almamışken V. asırda yazılmaya başlanan usûller kelâm meseleleriyle dolup taşmıştır. Bu durum bir yönüyle Şâfiîler adına bir sapma olarak görülebileceği gibi, bunu Mu'tezilenin akıl ile vahyi uzlaştırma çabasının usûle sızması hatta onu bizzat üretmesi olarak görmek de mümkündür. Böylece kelâm ve usûl-i fikhın ortak konuları ele aldığına yönelik bazı eğilimler ortaya çıkmıştır. Burada her iki alanın ortak zeminini oluşturan altı problem zikredilebilir:

1. Hüsün ve kubuh meselesi (*et-tahsîn ve 't-takbîh*),
2. Akıl-vahiy ilişkisi (*el- 'aklu ve 'ş-şer'u*),
3. Şeriatın vürudundan önce işlenmiş olan fiillerin hükmü (*hükmü 'l-ef'âl kable vürûdi 'ş-şer'*),
4. Yasaklanan ve serbest bırakılan işler (*el-hazr ve 'l-ibâha*),
5. Bir kimseye kaldırılabileceğinden fazla sorumluluk yüklenmesi (*teklîfu mâ lâ yutâk*),
6. Mevcut olmayana mükellefiyetler yüklenmesi (*mes' eletü 'l-ma 'dûm*).⁴⁹

İlimler tarihi çalışmalarında İslâm'ın ana ilkelerini belirleyip temellendirme ve diğer ilimlere ilkelerini verme açısından küllî ilmin kelâm ilmi olduğu ifade edilir. Bununla birlikte şer'î ilimlerin teorik çerçevesiyle ilgili izahlar yapılırken kelâm ile fıkıh usûlü birlikte verilmekte ve kelâmın soyut teorileri (*ârâ'*), usûlün ise somut/pratiğe yönelik teorileri (*ef'âl*) belirleyen ilimler olduğu zikredilmektedir.⁵⁰ İslâmî ilimlerin ilkelerinin ispatı ve temellendirilmesi öncelik olarak kabul edilir, ispat olmadan anlam ve yorumun faydasının bulunmayacağı şeklinde bir perspektiften bakılırsa kelâm küllî ilim olarak öne çıkar. Ancak, İslâmî ilimler sadece elde verili ve iman ile kabul edilmiş dinî metinlerin anlaşılması, yorumlanması ve uygulanmasıyla oluşmuş ilimler olarak görülecek olursa, o takdirde usûl-i fikhın da tefsir, hadis şerhi (*dirâyetü 'l-hadis*) ve fıkıh ilimlerine ilkelerini verme bakımından küllî bir yönü olduğu söylenebilir.

⁴⁹ George Makdisî, “Şâfiî'nin Hukûkî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fikhın Kökenleri ve Önemi,” çev. Sami Erdem, *İslam'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim* içinde, haz. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul, Klasik Yayınları, 2007), s. 98-101.

⁵⁰ Fârâbî, *İhsâu 'l- 'ulûm*, s. 85-86; Taşköprizâde, *Miftâh*, II, 5.

Fıkıh usûlünün kat'îliği ile ilgili tartışmaların da burada önemi vardır. Fıkıh usûlü dinin genel ilkelerini tespit ederek temel amaçlarını korur. Ayrıca hüküm elde etme çabalarını metin ve dil esasları çerçevesinde tutma işini üstlenerek en üst kriteri (*külliyât-ı şer'î'a*) oluşturur. Bu anlamda fıkıh usûlü bir yandan hükümler ile deliller arasında sistematik bütünlüğü sağlarken bir yandan da var olan manaların korunması işlevini görür. Dolayısıyla fıkıh usûlü aynı zamanda dinin korunması fonksiyonunu da üstlenmiş olur. Nitekim Şâtıbî'nin "fıkıh usûlü zannî değil, kat'îdir. Böyle olduğunun delili, onun dinin küllî esaslarına (*külliyâtü's-şer'*) râci olmasıdır. Dinin küllî esaslarına râci olan şeyler ise kat'îdir"⁵¹ sözü fıkıh usûlünün koruyucu vasfını ifade etme yanında onu küllî bir ilim olarak gördüğünün de bir işaretidir.⁵²

İbn Haldûn bu tür tartışmalara karşıdır. O, Antik Yunan Felsefesi'nin metafizik, ilahiyat veya ilk felsefe adını verdiği bilgi sistemine karşı tepkisel bir tavır takınır, bunların nazarî aklın önemli bir yöntemi olan burhânı insan düşüncesinin ulaşamayacağı bir alana uygulamalarına ve varlığı bütünüyle açıklayabileceği iddialarına karşı çıkar. Ona göre kelâm İslâmî ilimler içinde yer alır ve bu sebeple metafiziğe paralellik arz etmez. Burada İbn Haldûn'un problem olarak gördüğü şey, felsefî kelâmın ve de nazarî tasavvufun, temelde naklî ilimlere ait olan asıl vaz etme yetkisini insana verme eğilimidir. O, tevhîd, nübüvvet ve ahiretle ilgili meseleleri akılla tartma teşebbüslerini, kuyumcu terazisiyle dağları tartmaya kalkışıp, başarısız olunca terazinin bozuk olduğunu iddia etmeye benzetmiştir. Netice itibarıyla o, şer'î ilimler ile felsefî ilimler arasına kalın bir çizgi çekmiştir.⁵³

Fıkıhın sosyal bilimlerle olan ilişkisi bilinmekle birlikte, yapı ve amaç bakımından farklılıkların var olduğu da inkâr edilemez. Nitekim fıkıh vahye dayalı bir dinî metni anlama, yorumlama ve hayata tatbikini sağlama amacına yönelik bir çaba içerisindeyken sosyal bilimler doğrudan toplumu ve bireyi anlamaya yönelik bir amaç taşımaktadır. Eğer hukuk bir bilim olarak kabul edilecekse, fıkıhın onu tamamen mündemiç olduğu ve Batı'daki hukuk biliminin oluşumundan çok önce hem fûru hem de usûlüyle İslâm hukuk bilimini Müslümanların kurduğunu ve bir disiplin olarak gelişimini tamamladığını söylemek mümkündür.⁵⁴

⁵¹ Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân (Dâru İbn Âffân, ts.), I, 17-18.

⁵² Apaydın, "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı," s. 18-20.

⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 511-513; Bedir, "İbn Haldûn," s. 227-232; Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 455-459; Çelebi, "Kelâm İminde Konu Problemi," s. 8.

⁵⁴ Beşer, "Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi," s. 53-54.

SONUÇ

Bir disiplin olarak ilim, Aristo'dan itibaren incelenen ve sınıflandırılmaya çalışılan bir kavramdır. İslâm medeniyetinde ise öncelikle Kur'ân ve sünnet naslarının korunması, anlaşılması ve uygulanması çerçevesinde bilimsel bir çabanın ortaya çıktığı söylenebilir. Bu birikimin sistemleşerek çeşitli disiplinler altında sıralanmasıyla birlikte, ilimlerin tanımı, mevzûu, mebâdii, mesâili ve maksatları gündeme gelmiştir. Aynı zamanda ilimlerin sınırları ve birbirine olan nispetini de belirleyen bu gelişme, İslâmî ilimler arasındaki hiyerarşik yapıyı ve bununla bağlantılı olarak hangisinin daha şerefli olduğu tartışmalarını da gündeme taşımıştır.

Tercüme faaliyetlerinin de katkısıyla İslâm toplumunda ilk devirlerden itibaren çeşitli ait âlimlerin ilimler tasnifi yaptığı görülür. Bunlar içinde genel yaklaşımı ifade etmesi bakımından; Kindî, Fârâbî, İbn Hazm, Gazzâlî, Âmirî, Hârizmî, İbn Haldûn, İbnü'l-Ekfânî, Taşköprizâde ve Kâtip Çelebi'yi saymak mümkündür. Bu sınıflamalar içinde fıkıh ve usûlüne de yer verilmiş, her ikisinin diğer ilimlere nispeti ve şerefi üzerinde durulmuştur.

Günümüzde İslâmî ilimlerin yapısı ve işlevi konusunda bir kafa karışıklığı yaşanmaktadır. Özellikle İslâm dünyasının yaklaşık iki asır önce yaşamaya başladığı Batı karşısında teknolojik ve bilimsel alandaki yenilgi onu kendisini sorgulamaya itmiştir. Bunun neticesinde İslâmî ilimlerin artık bir yük haline geldiği görüşü baskın hale gelmiş ve doğrudan naslara dönme eğilimi hız kazanmıştır. Dolayısıyla bu okuma, tarihî süreçte gelişmiş bulunan ilimleri ve onların hiyerarşisini hiçe sayan bir yapıya bürünmüştür. Kanaatimizce yapılması gereken, vahiy süreci ve sonrasında oluşan bilgileri ham haliyle doğrudan bugüne taşımak değil, bugünden geriye doğru ilimlerin tekâmül eden hallerini dikkate alan ve ilk dönemi bu çerçevede anlamlandıran bir okuma yapmaktır. Bu minvalde ilimlerin mahiyetini, ilişkilerini ve gerçek değerlerini tespit etmek gereklidir. Bunu da onların tanım, konu, mesele ve gayelerinin bilinmesi sağlayacaktır.

Fıkıh usûlünün günümüzde de tartışılan işlevi ve mahiyeti konusunda bir sonuca varmak öncelikle, tüm disiplinlerin mutabık kalacağı bir ilimler tasnifi yapmakla mümkündür. Bu sayede asırlardır İslâmî ilimler alanında beliren yetki ve otorite sorunu da çözülecek, ilimler arası ilişkiler doğru ve sağlıklı bir zemine oturtulacaktır. Bu tür bir yapı içinde fıkıh ve usûl de kendini bulacak ve böylece fûru fikhın iç sistematiğini oluşturan ilkeleri tespit etmek, usul-fûru ilişkisini doğru kurmak ve fikhın tarihteki işlevi ile günün ihtiyaçları arasında paralellikler kurmak mümkün olacaktır.

TƏSƏVVÜFDƏ İDRAK NƏZƏRİYYƏSİ

p.f.d. Şəfahət Yusif qızı ABDULLAYEVA

Dövlət İdarəçilik Akademiyasının dosenti

Açar sözlər: rasionel idrak, irrasional idrak, mistik təcrübə, mərifət, Mütləq həqiqət

Ключевые слова: рациональное познание, иррациональное познание, мистический опыт, гносис, Абсолютное Истина

Keywords: rational cognition, irrational cognition, mystical experience, gnosis, the Absolute Truth

Təsəvvüf İslam Şərqinin ən geniş yayılmış dini-fəlsəfi cərəyanlarından biri və demək olar ki, yeganəsidir. Uzun müddət ancaq dini təlim kimi tanınan təsəvvüf, sonralar həm də dini-fəlsəfi təlim kimi də tanınmışdır. Lakin təsəvvüfün praktik, əməli tərəfi nəzərə alındıqda onu cəsarətlə həm də psixoloji təlim kimi də qiymətləndirmək düzgün olardı. Beləliklə, İslam Şərqinin ən geniş yayılmış təlimi olan təsəvvüf dini-fəlsəfi-psixoloji təlim kimi xarakterizə etmək olar. Təsəvvüf həm də mistik (ezoterik) cərəyandır, belə ki, bütün dini cərəyanlar mistik cərəyanlardır. Bütün dinlərin zahiri tərəfindən başqa batini, ezoterik, sirli, irrasional tərəfi də vardır. təsəvvüf dini-fəlsəfi təlim olmaqla yanaşı, həm də islam dəyərləri, islam irfanı zəminində yaranıb inkişaf etdiyinə görə o, mahiyyətə başqa mistik təlimlərdən fərqlənir.

Azərbaycanda təsəvvüfü tədqiq edən azsaylı tədqiqatçılardan biri olan Nəsim Göyüşov “Quran və irfan işığında” əsərində yazır: “Qədim türk və şaman, zərdüştlük və hind təlimlərinin müəyyən elementlərini özündə birləşdirən təsəvvüf bir qurum kimi islam dini zəminində yaranmış, başqa mədəniyyətlərdən aldığı elementləri öz içində əritmiş, son məqsədi Haqq sevgisi olan bütöv bir əxlaqi-mənəvi təlim kimi formalaşmış və bütün İslam Şərqinin ruhuna hopmuşdur.” (1, s.15). Sufizmin böyük tədqiqatçılarından olan A.Kınış təsəvvüfün keçdiyi inkişaf yolunu izləyərək belə qənaətə gəlir ki: “Sufizm sadə asketizmdən mistik biliklərin mürəkkəb sisteminə çevrilmişdir” (4, s.219). O, sözünə davam edir: “Burada əsas yeri müşid-mürid, bələdçi-yolçu tutur. Bu, sonda təriqətlərin yaranmasına səbəb oldu. Təşkilatlanmış sufizm ictimai və siyasi güc əldə edirdi. Sufizm mənəvi-ruhi resursları cücərdib inkişaf etdirə bildi” (4, s.219). Mistik təlimlərdə adi intellektual vasitələrin yarasızlığını və bu yolda fərdi mistik təcrübənin

zəruriliyini vurğulayan görkəmli alim Annemari Şimmel göstərir ki: “Mistitizm elə bir şeydir ki, adi vasitələrlə və ya intellektual cəhdlərlə ona çatmaq olmaz. Onun mənasını nə fəlsəfə, nə ağıl nə də intuisiya açdı bilməz. Ruhi-mənəvi təcrübə zəruridir.” (5, s.13).

Tarixən məlumdur ki (2), Məhəmməd peyğəmbərdən sonra islam icmalarının hakim dairələrindəki dəbdəbəyə, islamın köklü dayaqlarından uzaqlaşmağa etiraz kimi yaranan təsəvvüf, islamın köklü prinsiplərini önə çəkir, diqqəti sadə həyat tərzinə, pəhrizkarlığa, səmimiyyətə və mənəvi yüksəlişə Allaha olan məhəbbətin təmənnasızlığına yönəldirdi. Sərrac ət-Tusi deyirdi: “Allaha ibadət və pərəstiş behişt xatirinə və ya cəhənnəm qorxusundan edilsə, bu, riyakarlıqdır.” Rəbiə Ədəviyyənin də etdiyi duanı misal kimi göstərmək olar: “İlahi! Əgər Səni cəhənnəm qorxusundan istəyirəmsə, məni cəhənnəm alovunda yandır, əgər Səni behişt təmənnası ilə istəyirəmsə, cənnəti mənə haram et!” Və ya Şihabəddin Sühreavərdi: “Sufi həmişə nəfsin paklığı, qəlbin saflığı, ruhun təəllisi üçün çalışır” – deyirdi.

Təsəvvüfə həsr olunan ədəbiyyatda (1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10;11; 15; 16; 17) sufizmin müxtəlif inkişaf mərhələləri göstərilmişdir. Lakin onların hamısında təsəvvüfün VIII əsrdə yaranmağa başladığı, X-XII əsrlərdə çiçəkləndiyi, XV əsrdən sonra durğunluq dövrünü yaşadığı göstərilir. Qeyd etmək lazımdır ki, müasir dövrdə sufizmə maraq artmışdır və bu, təkcə Şərq regionunda deyil, həm də Qərbdə hiss olunmaqdadır. Beləliklə, XIII əsrdə yaranan təsəvvüf IX əsrdə asketizmdən ayrılaraq müstəqil dini-etik təlim kimi formalaşmağa başladı. İnkişafının sonrakı mərhələlərində - IX-XI, XII-XIII və XIV-XV əsrlərdə təsəvvüf vahid bir təlim kimi formalaşmış və günümüzdə müxtəlif təriqətlər şəklində gəlib çıxmışdır(6). Hər bir təriqətin başqalarından fərqli, ancaq bu məktəbə məxsus baxışları, yol və vasitələri mövcuddur. Belə müxtəlifliyə baxmayaraq, bütün məktəb və təriqətlər üçün ümumi olan cəhətlər vardır: Mütləq Həqiqətin axtarılması və Allahla Vəhdəti-vücut anının yaşanması. Bu, təriqətindən asılı olmayaraq Yola çıxan hər bir sufinin son məqsədidir.

Təsəvvüf X-XII əsrlərdə sürətlə inkişaf etmiş və bu dövrdə çoxlu əsərlər yazılmış, təsəvvüfün nəzəri-fəlsəfi əsasları dəqiqləşdirilmişdir. Əbu Bəkr Məhəmməd Kələbadinin, İsmayıl əl-Buxarinin, Əbu Talib Məkkinin, Əbu Nəsr Sərrac ət-Tusinin, Əbu Həmid Qəzalinin, Əbu Həfs Şihabəddin Sühreavərdinin və başqa sufi mütəfəkkirlərinin əsərlərində tövhid, Allahın sifətləri, hal və məqamlar, əxlaqi məsələləri, rəşadət bilikləri, izah olunmayan ruh sferası, nəfslə mücadilə, nurlanma – daxili işıqlanma, intuisiya – bəsrət gözüünün açılması, maddi və mənəvi dünya haqqında geniş və hərtərəfli biliklər öz əksini tapmışdır.

Başlanğıcı VIII əsrə təsadüf edən təsəvvüf artıq asketizmə, dinin formal, zahiri, quru cəhətlərinə qarşı çıxaraq, IX əsrdə ayrıca bir təlim kimi formalaşmağa başlamış-

dır. Bu prosesdə iki məktəb – Bağdad və Xorasan məktəbi yaranmışdır. Bağdad məktəbi öz banisi Cüneyd əl- Bağdadinin adı ilə də tanınır. Orta mövqe tutan Cüneyd məktəbi bütün mövcudatı “Haqqın yeganə vücudunun sonsuzluğunun əhatəsində” hesab edir, zöhd, məhəbbət və tövhid məsələlərində ifrata yol vermirdi. Cüneyd məktəbindən fərqli olaraq Xorasanda Bəyazid Bistami məktəbi ifrat mövqedən çıxış edərək eşq anlamını qabartdı və bununla da şəriət, fıqh və kəlam tərəfdarlarını özünə qarşı qoydu. Məhəbbətin fənadən keçərək, yəni öz məniyi yox edərək, İlahi eşq səviyyəsinə yüksələ biləcəyini tərənnüm edən Bəyazid Bistami yazırdı: “İlahi! Nə vaxtdək mən ilə Sən arasında mənlilik və Sənlilik olacaq? Mənliliyi aradan götür, qoy mənim mənliliyim Səninlə olsun, heç mən olmayım.” Mənsur Həllac isə daha irəli gedərək: “Mən özüm yoxam, məndə olan da Haqqdır!” – deyir(5).

Maraqlıdır ki, Mənsur Həllacın şagirdi Şibli Haqq ilə bəndə arasında mənəvi-ruhi bağlılığı sirr adlandırmış, Həllacın qətlini isə həmin sirrin faş olunması ilə izah etmişdir(1, s.78).

Təsəvvüfün dini-fəlsəfi sistemə salınması iki böyük sufi mütəfəkkirinin adı ilə bağlıdır. Bunlardan biri Əbu Həmid Qəzali, digəri isə Mühyəddin ibn Ərəbidir. Ömrünün sonuna yaxın təsəvvüfə gələn Əbu Həmid Qəzali islam ideologiyası ilə təsəffüf arasında barışdırıcı mövqe nümayiş etdirmişdir. Sufizmi tədqiq edən bəzi alimlərin fikrincə: “İki birləşməsi mümkün olmayan şeyi birləşdirməyə cəhd etmişdir(4;5).

Təsəvvüfün dini-fəlsəfi sistemə salınması isə Mühyəddin ibn Ərəbinin xidmətidir. Mühyəddin ibn Ərəbi bütün sufi ideyalarını ümumiləşdirərək özünün Vəhdəti-vücud təlimini yaratdı. Onun mahiyyəti bundan ibarətdir: Substansiya baxımından Haqq ilə xəlf, Xəlf ilə məxluq arasında vəhdət və birlik ola bilməz. Haqq Haqqdır, xəlf isə xəlf, Xəlf Xəlfdir, məxluq isə məxluq. Ancaq tövhid baxımından bütün məxluqatı yaradan bir Allahdırsa, hər şey Ona dua və təşbih edirsə, hər şeyin sahibi Odursa, hər şey Ona qaydırsa, O hər şeyi bilir, ürəkdə olan gizli şeyləri bilir, Qeybi və Şəhadəti bilən də Odursa, insan hara üz çevirsə Onunla üzləşirsə, deməli, Haqq ilə xəlf, Xəlf ilə məxluq arasında bu yöndən münasibət və vəhdət vardır” (1, s.83).

Təsəvvüfün hətta ilk baxışda belə insanın psixoloji durumu, mənəvi-ruhani inkişafı ilə bağlı olduğu aşkar olur. Allah insanı torpaqdan yaratdı, ona öz nəfəsindən üfördü, “Ol!”- dedi, insan oldu. Deməli, Allah bizə Öz zərrəciyindən verdi və insanı Yet üzünə gündərəndə onun yaddaşını sildi. İnsan dünyada əvvəl nə olduğunu, bu dünyaya nə üçün gəldiyini, haradan gəlib haraya getdiyini bilmədi. Lakin içimizdə Allahın verdiyi və bizim əmanət kimi daşdığımız İlahi zərrəcik bizi Yaradanımıza istiqamətləndirir, kamillik yoluna yönəldir. İnsan mənəvi-ruhani inkişaf yolunu

keçərək ruhu vasitəsi ilə Allaha doğru yüksəlir. Təsəvvüf islam dini zəminində yaranmış və inkişaf etmiş təlim kimi özündə irfani dəyərləri birləşdirir. Hilmi Ziya Ülken yazır: “Təsəvvüfün islam fəlsəfəsi olmaqdan ziyadə eyni zamanda həqiqətən Quranın hökmlərini və islamın özünü əks etdirən bir təfsir cərəyanı olduğu nəticəsi hasil olmuşdur” (9, s.13). Təsəvvüf geniş və hərtərəfli təhlil edən Nəsim Göyüşov: “Təsəvvüf öz zənginliyinə görə irfan dəyərlərinə borcludur” - yazır və irfanı belə açıqlayır: “İrfan ... mahiyyətə təriqət məhdudluğundan və yalançı ifrat meyllərdən uzaq pak və işıqlı islam düşüncəsi kimi tanınır” (1, s.70).

Təsəvvüf həm nəzəri, həm də əməli təlimdir. İrfan onun nəzəri əsaslarıdır. Yaşar nuri Öztürk yazır: “Quran insandan israrla əməl istəyir. Əməli məqsədli fəaliyyət hesab etmək olar. İnsanın inkişafı və kainatın sirrlərinin həll edilməsi əmələ bağlıdır. Geniş anlamda əməl var olmaqda iştirakdır” (10, s.20). Təsəvvüfün əməli tərəfi insanın fərdi şəkildə keçdiyi mistik təcrübədir. A.Şimmel yazır: “Mistik təcrübədə iki yanaşma ayırd edilir: 1). İradəni əsas götürən mistik-volyuntaristlər, hansı ki, özünü Allahın keyfiyyətləri ilə müqaisə edir və öz iradəsi ilə Allahın iradəsini birləşdirir; 2). Qnostik tipli mistiklər, hansı ki, Allahı dərk etməyə çalışırlar. Onlar, Allahın yaratdıqlarını və Onun vəhyini başa düşməyə, izah etməyə çalışırlar. Lakin heç vaxt Onun zəti haqqında söz demək iddiasında olmamışlar (5, s.15). Sufilər asketizmə qarşı çıxaraq Allahı yeganə Reallıq və ya Vahid Reallıq kimi başa düşürdülər və deyirdilər ki, Allah Vahid Reallıq olduğu halda, necə bu reallıqdan üz çevirmək və gözünü yumub Allahı axtarmaq üçün zahidlik etmək olar (5, s.22). Sufi Məşuqda öz məninə məhv etməlidir (5, s.25). Bütün islam mistisizmi sonda “Allahdan başqa Tanrı yoxdur və ancaq Ona ibadət etmək lazımdır” - Həqiqətini dərk etmək üçün edilən yoldur.

A.Kniş yazır: “Sufizimdə məqsəd öz nəfisi ilə daxili sakitlik tampaqdır. Sufilərin həqiqət axtarışları sonda onların daxili sakitlik və xatircəmlik əldə etmək üçün özlərini dərk etmənin zəruriliyinə gətirib çıxarır” (4, s.176). Məqsəd bir olsa da yollar müxtəlifdir. Şəms Təbrizi hər bir insanı Allaha aparan öz yolunu tapmağa çağırırdı.

Yuxarıda təsəvvüf ümumi səciyyələndirəndən sonra onu üç istiqamətdə nəzərdən keçirmək zərurəti yaranır: 1). Təsəvvüfdə idrak nəzəriyyəsi; 2). Təsəvvüfdə eşq nəzəriyyəsi; 3). Təsəvvüfdə Vəhdəti-vücut.

Bu məqalədə *idrak nəzəriyyəsini nəzərdən keçirəcəyik.*

Təsəvvüfdə insanın kamilləşməsinin üç mərhələli sxemi məlumdur:

- 1). Şəriət;
- 2). Təriqət;
- 3). Həqiqət.

Bəzi mənbələrdə (4; 5; 12; 16) mərifətdən ayrıca bir mərhələ kimi danışılır(1). Əksər mənbələrdə isə mərifət ayrıca bir mərhələ kimi deyil, sonuncu mərhələdə əldə olunan nəticə kimi nəzərdən keçirilir. Həqiqət axtarmaq üçün Yola çıxan sufi ilk öncə şəriət mərhələsini keçməlidir. O, dini qayda və qanunları mükəmməl öyrənməli və bilməlidir. Bu, hələ yol deyil. Ancaq bu mərhələni keçmədən yola çıxmaq olmaz. N.Göyüşov deyir: Təsəvvüfdən islam dinini götürsən yerdə quru hərəkətlər qalar. R.Fiş yazır: “Şəriət mərhələsində dini qanunlar yerinə yetirilir. Bu hələ yol deyil, ona hazırlıq mərhələsidir(12, s.136).

İkinci mərhələ təriqətdir. Bu artıq yoldur. Hər bir yolçu bu mərhələdə özünün fərdi mistik, irrasional təcrübəsini yaşayır. Bu, müxtəlif hal və məqamlar şəklində baş verir. Məqsədimiz idrak nəzəriyyəsini nəzərdən keçirmək olduğu üçün bu məqalədə hal və məqamlara toxunmayacağıq. Sadəcə onu deməklə kifayətlənəcəyik ki, ancaq fərdi şəkildə yaşanan hallar və məqamlar birbaşa insanın psixologiyası ilə əlaqədardır və bunu psixikanın inkişaf dinamikası kimi göstərmək mümkündür. R.Fiş deyir: “İkinci mərhələ - təriqətdir – bu, yoldur. Birinci mərhələ məntiqi idraktır. Sufilər məntiqi idrakın əhəmiyyətini azaltmasalar da, onun məhdudluğunu qeyd edirlər. Məntiqi idrak təhlil və tərkibdən ibarətdir. Lakin İlahi həqiqət mütləq olduğu üçün onu təhlil və tərkib üsulu ilə, yəni məntiq vasitəsi ilə dərk etmək olmaz” (12, s. 136)

Üçüncü mərhələ - həqiqət mərhələsidir. Artıq yolu keçmiş sufi sonda həqiqətə çatır, Vəhdəti-vücut halına çatır. O, mistik təcrübə qazanır, gizli sirrlərdən agah olur, onun bəsirət gözü açılır, təcəlli olur. Yuxarıda göstərdiyimiz səbəbdən Vəhdəti-vücutda da toxunmayacağıq. Onu deməklə kifayətlənəcəyik ki, məhz Vəhdəti-Vücut halını yaşayan sonra insan İlahi biliklərə yiyələnir. Bu, mərifətdir. R.Fiş bu haqda deyir: “Üçüncü mərhələdə sufilər qavrayışın başqa formasından -vəhydən danışirlər. Gizli olanlar ancaq vəhy ilə aşkar olurlar”(12, s.136-137). Qeyd etdiyimiz kimi bu zaman alınan İlahi biliklər mətrfətdir. Könül Bünyadzadənin “Şərq və Qərb. İlahi vəhdətdən keçən özünüdərk” kitabında oxuyuruq: “...mərifət Allah tərəfindən verilən bilikdir. ... mərifət insanın müəyyən mənəvi inkişafının, yəni fəvqəlaləmlə ünsiyyətinin, yaşadığı hal və məqamların nəticəsidir”(16, s.22, s.26). İrrasional bilik haqqında bir az sonra danışacağıq.

Üç mərhələli yol təlimini təsdiq etmək üçün sufilər adətən Məhəmməd peyğəmbərin hədisinə istinad edirlər: “Şəriət mənim sözlərim, təriqət əməlim, həqiqət isə mənim daxili əhvalımdır”(10, s.13-14).

Təsəvvüfdə idrakın strukturunun izahına keçməmişdən əvvəl sufi mütəfəkkirlərinin idrak, fəlsəfi, məntiqi, ilahi biliklər haqqında bəzi fikirlərini nəzərdən keçirək.

İbn Ərəbi vurğulayır ki, fəlsəfi biliklər Allahla insan arasında, insanla kainat arasında, Allahla kainat arasında olan dəyişkən və buna görə də dərkdən yayınan munasibətləri adekvat çatdırma bilməzlər(4, s.192). Sufilərin idrak konsepsiyasında ancaq seçilmişlərə verilən fəvqəlhiss, Allahdan verilən biliklər dayanır. Sufi müəllifləri bunu daxili görmə - müşahidə, ani təcəlli - lavakih, gizli biliklər - mərifət, nurlanma - işrak, təsdiq və s. adlandırırlar(4, s.362). Sufi ədəbiyyatında ən çox işlədilən ifadə “pərdənin götürülməsi, bəsirət gözünün açılması – kəşfdir ki, bu haqda quranda məlumat verilmişdir. (Quran 50:22; 53:57). Pərdə varlığın mahiyyətini insandan gizlədir. Pərdə qalxdıqca sufiyə varlığın ən gizli sirləri açılır və bu məntiqi düşüncə və ya ayələrin öyrənilməsi və şərhilə deyil, intuitiv baş verir. Bu baş verəndə mistikin daha vasitəli şəkildə bilik almağa ehtiyacı qalmır, artıq o, birbaşa İlahi biliklər alır. Sufilər belə bilikləri Allahın istədiyi bəndəyə verdiyi işıq adlandırırlar (4).

Sufilərə görə kamil insan biliklərə yiyələndikdən sonra öz mənəviyyatını və həyat təcrübəsini ona uyğunlaşdırmalıdır. Şəxsi mənəviyyatdan ayrılmış biliklər nəinki faydasızdır, hətta zərərli. Beləliklə, sufilər elmlə etika, ağılla hiss, həqiqətlə ədalət arasında asılılıq müəyyən etmişdilər(12, s.139).

Əbu Yəzid Bistami adi biliklərlə İlahi biliklər arasında böyük fərq olduğunu yazırdı: “O kəslər ki, insanlara bilik gözü ilə baxır, onlar insanlara nifrət edirlər, o kəslər ki, insanlara Həqiqi Reallığın (Yaradanın) gözü ilə baxırlar, onlar insanlara qarşı mərhəmətli olurlar”(13, s.177).

İbn Sina “Nəfs haqqında” əsərində yazır: “Sonradan qazanılmış ağıl metafizik təfəkkürdür. Təfəkkür haqqında təfəkkürdür. ...Qazanılmış ağıl mərhələsində insan Kainat Loqosu ilə vəhdətdə olur, yəni dünyanı idarə edən qanunla birləşir. ... Bu prosesdə insan ali həqiqətlərə çatır və ali xoşbəxtlik və şəxsi ölməzlik qazanır. Lakin bu, fəlsəfi mənada ölməzlikdir, dini mənada yox (14, s.124).

Beləliklə, sufilərin idrak haqqında fikirləri ilə tanışlıq onu göstərir ki, onlar fəlsəfi bilikləri, qazanılmış bilikləri, məntiqi düşüncəni, fəvqəlhissi, Allahdan verilən bilikləri fərqləndirirlər və adekvat surətdə üç mərhələli kamilləşmə prosesinə uyğun olaraq idrakın da üç səviyyəli modelini təqdim edirlər və belə struktur bütün sufi mütəfəkkirlərinin əsərlərində öz əksini tapmışdır.:

- 1). İlm əl-yəqin;
- 2). Ayn əl-yəqin;
- 3). Haqq əl-yəqin.

Yolun üç mərhələsi sufilərin idrakını üç səviyyəsinə uyğun gəlir:

İlm əl-yəqin - şübhəsiz bilklərdir. Bu, səviyyə yolun birinci mərhələsinə uyğun gəlir.

Ayn əl-yəqin – şübhəsiz müşahidədir. Bu səviyyə ikinci mərhələyə - təriqətə uyğun gəlir.

Haqq əl-yəqin – həqiqi biliklərdir. Bu səviyyə həqiqət mərhələsinə uyğun gəlir.

Annemari Şimmel göstərir ki, ikinci səviyyə qnostiklərin dayanacağıdır. Haqq əl-yəqin isə Allah aşığılarının çatdığı məqamdır və ona fəna halında çatırlar.

İdrakın strukturunu izah edən R.Fiş sufilərin müqyisəsini təsvir edir: “Birincisi, şübhəsiz biliklərdir. Sufilər bunu belə müqaisə edirlər: mənə dəfələrlə sübut ediblər və bunu dəqiq bilirəm ki, zəhər zəhərləyir, od yandırır. Ancaq bunu heç vaxt təcrübədən keçirməmişəm – bu, adi məntiqi idraktır.

İkincisi, şübhəsiz müşahidədir: mən öz gözlərimlə görmüşəm ki, zəhər zəhərləyir, od yandırır – bu, təcrübi bilikdir.

Üçüncüsü, həqiqi yəginlikdir: mən zəhəri qəbul etdim, onun zəhərləyici təsirini gördüm, odda yandım və beləliklə, zəhərin zəhərləyici, odun yandırıcı xüsusiyyətlərinə əmin oldum. Bu mərhələdə sufilərə görə subyektlə subyektin, müşahidə edənə müşahidə edilənə vəhdəti, birincinin sonuncuda itirilməsi baş verir. Deməli idrakın üç mərhələsi: bilmək, görmək, olmaq - feilləri ilə verilir (12).

Sufilərin Yolun sonunda əldə etmək istədikləri Haqq əl-yəqin – Həqiqi biliklərdir. Frans Rouzentel yazır: “Yəginlik - elə bilikdir ki, onun sahibini heç vaxt şübhə bürümür. Əs-Salami deyirdi: Bu elə biliklərdir ki, heç vaxt şübhənin qurbanı olmurlar. Əbu Abdullah əl-Antiki isə belə deyirdi: Yəginlik Allahın bəndəsinin ürəyinə qoyduğu elə işıqdır ki, onun vasitəsi ilə insan o biri dünya haqqında bilir. Kuşayri yazırdı: Zərrə qədər yəginlik ürəkdən bütün şübhələri silir, zərrə qədər şübhə isə ürəkdən bütün yəginliyi silir. Yəginlik ürəkdə olan biliklərdir, yəni onlar qazanılır. Sulami isə: Yəginliklə birlikdə bu biliklər hər cür şübhədən azaddırlar, - deyirdi.” (13, s.172-172).

Deməli, biliklər qazanılır. Sufilərin yolun ilk mərhələsində əldə etdikləri biliklər bu qisimdəndir. Yəginlik isə sufilərə intuitiv gəlir və onlar buna yolun sonunda nail olurlar.

Beləliklə, təsəvvüfdə idrakın intellektual yəqinlik, hissi yəqinlik və həqiqi yəqinlik səviyyələri vardır və əsas diqqət həqiqi yəqinliyə cəlb olunur. (15, s.49).

Beləliklə, aydın olur ki, yəqin biliklər Haqq əl-yəqin səviyyəsində əldə olunur və bu biliklər məntiqdən uzaq, qeyri-intellektual – irrasional biliklərdir. Onda zəruri olaraq sual yaranır ki, irrasional bilik nədir?

Azərbaycanda irrasional biliyin tədqiqinə həsr olunmuş yeganə və səmballı əsər Könül Bünyadzadəyə məxsusdur. O, “Şərq və Qərb. İlahi vəhdətdən keçən özünüdərk” kitabında bir sıra başqa fundamental məsələlərlə yanaşı irrasional biliyin mahiyyətini, özünüdərk prosesində onun rolunu və əhəmiyyətini hərtərəfli izah etmişdir. K.Bünyadzadə yazır: “Şərq fəlsəfəsində mərifət irrasional bilik kimi məlumdur. Ədəbiyyata ilk dəfə sufi

mütəfəkkiri Zun-Nun Misri tərəfindən gətirilən mərifət termini yalnız bilik əldə etmə deyil, həm də irfan (batini mənə), kəşf, ilham, intuisiya kimi anlayışları özündə cəmləşdirən bir anlayışdır. Məzmununa görə mərifəti iki yerə ayıraraq yazırlar: “Haqqın mərifəti - Onun vahidliyinin bilinib, ad və sifətlərinin açıqlanmasıdır. Həqiqətin mərifətinə isə yol yoxdur, çünki O, əlçatmazdır”(16, s.21). Qeyd edək ki, irrasional biliyin təhlilinə həsr olunmuş monoqrafiyada müəllif dənə-dənə irrasional biliyin rəsonal biliklərin üzərində və ondan sonra gəldiyini vurğulayır(16, s.25, s.27, s.49, s.54). “İnsanın irrasional bilik aldığı proses, yəni onun mənəvi təcrübəsi rəsonal bilik üzərindən başlayır”(16, s.25). Və ya: “İrrasional bilik ... əsasında mənəvi təcrübə ilə yanaşı rəsonal biliklər durur”(16, s.27). başqa bir yerdə : “İrrasional bilik insanın Mütəlak Həqiqəti dərk etmə prosesində rəsonal biliyi tamamlayan ... bilik formasıdır”(16, s.27). irrasional biliyi mistik təcrübə ilə müqayisə edən müəllif göstərir ki, irrasional bilik özü mistik bilik olsa da, heç də hər cür mistik bilik irrasional bilik deyil. “İrrasional bilik mistik biliyi ehtiva edən daha geniş məfhumdur”(16, s.28). Bu müqayisədə K.Bünyadzadə meyar kimi şüuru götürür. İrrasional şüur məhz şüur səviyyəsinə və əxlaqa malik olan şəxslərə verilir. Çünki ruhani varlıq olan insan öz imkanlarından, şüur imkanlarından istifadə edərək irrasional biliklər qazanır. İrrasional biliklə seçilmişlərə verilir və onu verən yalnız Allahdır(16, s.27).

Təbiət, İlahi aləm və insan irrasional biliyin mənbələri kimi göstərilir(16, s.31). Deməli, insan təbiəti məntiqi –rəsonal biliklərlə, ilahi aləmi irrasional biliklərlə qavrayır. (Qeyd edək ki, belə sanballı əsərdə insan, onun qavranılması açıq qalmışdır). Bu bilikləri o, ruh vasitəsi ilə əldə edir, beləki, “ruh –irrasional idrakın subyektidir. ... Allahla insan arasında vasitəsiz əlaqə Ruh vasitəsilədir” (16, s.50-51). Və “irrasional idrakın əsas məqsədi Mütəlak Həqiqəti dərk etməkdir” (16, s.55). Müəllif fikirlərini belə yekunlaşdırır ki, “ittasional düşünmə ruhun düşünməsidir”.(s.49). Onda belə düşünmək olar ki, rəsonal düşünmə bədənə düşünməsidir, ağıl, şüur da bədənə xas keyfiyyətlərdir. Əslində həm rəsonal, həm də irrasional xüsusiyyətlər ruha xas keyfiyyətlərdir. Fikrimizcə, belə demək daha düzgün olardı: Allahın sifətlərini dərk etmək –irrasionaldır, Allahı qəlbində duymaq, hiss etmək –sufilər buna mistik təcrübə deyirlər – irrasionaldır.

K.Bünyadzadə sufi mütəfəkkirlərinin əsərlərini təhlil edərək irrasional idrakın aşağıdakı mərhələlərini göstərir: 1). Şüurüstünün aktivləşməsi –sezmə, duyma, bu, İlahi Qüdrətin təsiri ilə baş verir; 2). İlahi Qüdrətlə əlaqəyə girmə və Ondan bilik alma; 3). İlahi Qüdrətlə Vəhdətdə olma –dərk etməni göstərir(16, s.56-57).

K.Bünyadzadənin göstərdiyi bu mərhələlər sufi ədəbiyyatında yuxarıda haqqında danışdığımız idrak modelinə uyğun gəlir. Maraqlıdır ki, müəllif ikinci mərhələnin özünü də üç hissəyə bölür: 1). İlahi Qüdrətə qədər yüksəlmə; 2). Kulminasiya anı; 3). Geri dönmə(16, s.60).

İnsan bəsirət gözünü açılması ilə aldığı biliklərlə İlahi aləmə yüksəlir və kulminasiya anını –Vəhdət halını yaşayır və “fərqli təfəkkürlə, baxış prizması ilə” geri dönür və bu, sununcu mərhələni təşkil edən “ilk və sonun birləşməsi insanın Ali Varlıqla vəhdətdə olan mahiyyətinə dönməsidir”(16, s.62). Əslində müəllifin təsvir etdiyi bu proses insanın içində əmanət kimi daşdığı İlahi zərrəciyin öz Yaradanı ilə kontakt –ünsiyyət yaratması prosesidir ki, bunun üçün insan Allah tərəfindən ancaq ona verilən və onu başqa canlılardan fərqləndirən şüurun nəzarətindən çıxmağı bacarmalıdır ki, bu əksliklər, cütlər dünyasından, zaman-məkan, səbəb-nəticə dünyasından bir anlıq olsa da ayrılığa bilsin. Lakin bu, hər cür ayrılma olmayıb, yüksək mənəvi-ruhi inkişafın nəticəsində baş verən ayrılma olmalıdır. Belə kontakta nail olan insan İlahi Qüdrətlə Vəhdəti-vücuda anını yaşayır və böyük enerji qazanır. Bu prosesdə şüur iştirak etmədiyi üçün geri dönmələr bu haqda heç nə danışa bilmirlər. Şüur məhz sonrakı prosesdə - dönüşdən sonra baş verən dəyişiklikləri mənalandırmaq üçün lazım olur. Müəllif bu prosesi çevrə ilə izah edir. Əvvəl İlahi Qüdrətdən –zirvədəki nöqtədən insana bir nur zolağı açılır. Və durduğu nöqtədən hərəkətə başlayan insan (subyekt) cəzb olunduğu obyektə –İlahi Qüdrətə tərəf qövs boyunca hərəkətə başlayır və Nurun açıldığı nöqtəyə qədər yüksəlir. Həmin yüksəlişdə (nöqtədə) Vəhdət halını yaşayır, amma hələ bunu dərk etmir (çünki burada şüur iştirak etməmişdir) və yenə də qövs boyunca geri dönmən insan sonda hərəkətə başladığı nöqtəyə gəlib çıxır –son başlanğıcla birləşir, çevrə qapanır. İlahi təsirlə İlahi Qüdrətə qədər yüksələn insan yenə də özünə dönür, lakin bu, əvvəlki insan deyil, bu, ruhi-mənəvi inkişaf keçmiş, İlahi Qüdrətə qədər yüksəlmiş, sirli biliklər almış, mistik təcrübə yaşamış insandır. Müəllifin də qeyd etdiyi kimi Allah bu vəhdətin fəvqündədir, insan ancaq onun mərhəmət etdiyi nöqtəyə qədər yüksələ bilər. Bu nöqtənin sərhədləri yoxdur, çünki Allah sonsuzdur, əbədidir, əzəlidir! İnsanın dərk etdiyi özünün durduğu nöqtə ilə zirvədəki nöqtəni birləşdirən, Vəhdəti yaradan düz xətt –diagonaldır, nur zolağıdır(16, s.64, s.79). Beləliklə, Mütləq Həqiqət axtarışına çıxan insan İlahi vəhdətdən keçərək özünə qayıdır, özünü dərk edir, deməli, mütləq həqiqət insanın özü imiş, və “Allaha mütləq həqiqət demək düzgen deyil”, “Mütləq həqiqət ilahiləşmiş, cismində Allahın təcəlli etdiyi insandır”(16, s.81).

Sufi ədəbiyyatında Mütləq həqiqət axtarışına çıxan yolçunun irrasional bilik alma prosesində iki güclü silah –əgər onları belə adlandırmaq mümkünsə - iman və məhəbbət göstərilir. İrrasional biliyin vasitələri – vəhy, vəcd və ilhamdır. İrrasional idrakın zahiri metodları - ibadət, musiqi, kəlam; batini metodları isə dua, zikir, misiqi, təcrübədir(16, s.64). Bu məsələlər təsəffüfün başqa aspektlərdən –eşq, Vəhdəti-vücuda aspektlərindən təhlilini zəruri edir ki, bu da məqalədə qarşıya qoyulan məqsəd çərçivəsinə daxil deyildir.

ƏDƏBİYYAT

1. Göyüşov N. Quran və irfan işığında. Bakı, “İqtisad Universiteti” nəşriyyatı, 2004, - 288 s.
2. История Азербайджанской философии. Т.І, Баку, 2007, - 640 с.
3. Xəlilov S. İşraqilik və müasir fəlsəfi təlimlər. Bakı, “Azərbaycan Universiteti” nəşriyyatı, 2005, - 100 s.
4. Кныш А. Мусульманский мистицизм. Москва – СПб, «Диля», - 464 с.
5. Шиммель А. Мир исламского мистицизма. Пер. с англ. , изд. 2-е, Москва, «Алетейя», 2000, - 416с.
6. Тримингем Дж. Суфийские орлены в Исламе. Пер. с англ. О.Ф. Акимушкина, Москва, «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1989, -328 с.
7. Əbu Həmid Əl-Qəzali. Kimyayi səadət (Səadət kimyası). I cild, Bakı, 2013, -646 s.
8. Əbu Həmid Əl-Qəzali. Kimyayi səadət (Səadət kimyası). II cild, Bakı, 2013, - 688 s.
9. Hilmi Ziya Ülken. İslam düşüncəsi. I cild. İstanbul, 1954, -345 s.
10. Rüstəmov Y. Mövlana Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi. Bakı, “Azərbaycan Universiteti” nəşriyyatı, 2002, - 235 s.
11. Yaşar Nuri Öztürk. Kuran və sunnate göre tasavvuf. İstanbul, 1964, - 348 s.
12. Фиш.Р. Джалаладдин Руми. Изд. 3-е, Москва, Главная редакция восточной литературы, «Наука», 1987, - 267 с.
13. Роузенталь Ф. Торжество знаний. Москва, Главная редакция восточной литературы, «Наука», 1978, - 372 с.
14. Сагадеев А.В. Ибн-Сина (Авиценна). 2-е изд., Москва, «Мысль»,1985, - 222 с.
15. Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере. Избранные главы. Пер. с араб. В.Наумкина, Москва, Главная редакция восточной литературы, «Наука», 1980, - 375 с.
16. Bünyadzadə K. Şərq və Qərb. İlahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı, “Nurlan”, 2006, - 242 s.
17. İslam əxlaqı. Bakı, 2010, - 210 s.
18. Xəlilov S. İşraqik və müasir fəlsəfi təlimlər. Bakı, “Azərbaycan Unuversuteti” Nəşriyyatı, 1005, - 100s.

XÜLASƏ

Məqalə təsəvvüfdə idrak nəzəriyyəsinin təhlilinə həsr olunmuşdur. Sufi ədəbiyyatını təhlil edən müəllif insanın kamilləşməsi mərhələlərini göstərmiş, daha sonra idrak prosesinin strukturunu vermiş və göstərmişdir ki, idrakın üç pilləli modeli bütün sufi mütəfəkkirləri tərəfindən qəbul edilir. Məqlədə irrasional idrak, onun mahiyyəti, mistik təcrübə ilə fərqi, İlahi biliklərin Allah tərəfindən verilməsi, sufilərin həqiqət axtarırları nəticəsində sonda özqənüdərkə gəlmələri və s. məsələlər öz əksini tapmışdır.

РЕЗЮМЕ

В статье анализируется суфийская теория познания. После обзора суфийской литературы автор рассматривает этапы совершенствования человека и, адекватно им, трехчастную структуру познания. В статье анализируется суть иррационального познания, показывается различие между иррациональной познанием и мистическим опытом. Кроме этого анализируется суть Божественных знаний, суфийские искания истины и вопросы самопознания.

SUMMARY

Sufi Theory of Cognition

The article analyzes the Sufi theory of cognition. After a review of Sufi literature, the author examines the stages of human improvement and shows the adequate acceptance of their three-part structure by all Sufi thinkers. The article examines the nature of irrational cognition and shows the difference between irrational cognition and mystical experience. In addition it analyzes divine knowledge, Sufi search for truth and self-cognition questions.

Çapa tövsiyə etdi: p.e.d. G.Qurbanova

FƏLSƏFİ TƏFƏKKÜRDƏ ZAMANA SIĞMAYAN LİRİK İDEALLAR

Sədaqət Məmmədhusəyn qızı ƏLİYEVƏ

Azərbaycan Universitetinin müəllimi,

tarix elmləri namizədi

Fəlsəfə xilas etmir, lakin fəlsəfə ilə dünyaya qalib gəlmək olur.

K. Yaspers

Açar sözlər; lirik, ideal, fəlsəfə, komparativistik, zaman.

Ключевые слова: лирический, идеальный, компаративистский, время.

Keywords: lyrical, ideal, philosophy, comparative, time.

Hər bir cəmiyyətin özünəməxsus ictimai şüur formaları, fərdi təfəkkür modelləri mövcuddur. Fəlsəfi təfəkkür cəmiyyətdəki bütün ideal məzmunlarda bu və ya digər dərəcədə əks olunur və ictimai şüur formalarının hamısında özünü göstərir. İctimai şüur formalarında insanların həyat tərzı və ictimai – sosial münasibətlərinin zaman daxilindəki real və zaman xaricindəki ideal məzmunu kristallaşır. Fəlsəfi fikrin və lirik düşüncənin mahiyyətində duran ilkin ideyada, xalqın ruhunun və qəlbinin zaman - zaman yiyələndiyi təfəkkür tərzinin konkret məhsulu meydana çıxır.

Hegel yazırdı: “Təfəkkürün məhsulu bizim düşündüyümüz hər bir şeydir; lakin, həm də formal bir şeydir; anlayış daha qəti müəyyənləşmiş bir fikirdir; nəhayət, ideya fikrin özünün vəhdətindəki fikirdir, onun özündədir və özünün mahiyyətini müəyyən etmək üçündür. Lakin ideya odur ki, nəticə etibarilə, həqiqətdir, mahiyyətə ideyanın təbiəti ondan ibarətdir ki, o inkişaf edir və bu inkişafda özünü əldə edir və ondan ibarət olur ki, əslində nədən ibarət olduğuna çevrilir. İdeya özünü ibarət olduğuna çevirməlidir, ilk baxışda təzadlı görünür; bizi dəyə bilərlər ki, o elə özüdür ki, var”(10,s.85).

Təfəkkürün formal məzmunu onun maddiliyini əks etdirdiyi kimi, ideal məzmunu da, insan həyatında maddi ifadəsini tapır. Təfəkkürün maddi və ideal məzmunu öz həcminə görə fərqlənir. Təfəkkürün maddi məzmununun daşıyıcısı olanların əhatə dairəsi daha genişdir və bu fikir XX əsrı “kütlə erası” kimi xarakterizə etməyə imkan yaratdı. Q. Lebon lirik və fəlsəfi idealları cəmiyyətin ideal məzmun kimi izah edirdi və onları maddi məzmunun kütləviləyinə qarşı qoyurdu. Q.

Lebon “Kütlə psixologiyası” əsərində kütləni idarə olunan alət kimi xarakterizə edirdi və ictimai şüur amilində xalqın rolunu sıfıra endirməklə, əslində, həm də ideyanın, fikrin daxili mahiyyətini heçə endirirdi. Q.Qasset də, şəxsiyyətin formalaşması üçün yaradılan xüsusi atmosferi diqqətə çatdırır və Avropadakı mənəvi tənəzzülü maddi ideal ilə əsaslandırır, kütləvi düşüncəni və sosial - ictimai mühiti cəmiyyətdəki aparıcı ideyaya qarşı qoyurdu. Xalqın kütlə kimi idarə olunmasında illər boyu hər iki müəllifin fikirlərindən istifadə olunmuşdur. Bu gün dünyanı bürüyən dehumanitarlaşmanın nəticələri göz qabağındadır. “Kütlə erası” (11, s.101) ilə bağlı düşüncələr və ona qarşı yaranan əks cəbhənin tərəfdarları, V.Vundt yenidən gündəmə gətirildilər. Çünki V.Vundt cəmiyyətin maddi varlığını, onun yalnız ideya daşıyıcısı kimi görmürdü və xalqın mövcudluğunda onun mənəvi varlığını önə çəkirdi. V.Vundt özünün məşhur olan “xalqın qəlbi”, “xalqın ruhu” ideyasında (8, s.104) xalqın kütlədən fərqlini irəli sürməklə, cəmiyyətdə ideyanın əsas rolunu göstərdi və ideyalı cəmiyyəti inkişafda olan cəmiyyət kimi təqdim etdi. V.Vundt xalqı kütlə deyil, milli şüurun daşıyıcısı kimi ictimai şüur müstəvisində görürdü və cəmiyyətdə fəlsəfi və poetik idealların yerini və rolunu ideal bir məzmun olaraq təqdir edirdi.

Hər bir xalqın ictimai şüurunda milli təfəkkür tərzində mövcud olan xüsusi fenomenlər, ideal arxetiplər, əslində öz daxili mahiyyətini ifadə edən hakim ideyanın daşıyıcısıdır. Fəlsəfi təfəkkürün strukturundakı bədiilik fenomeninin ontoloji mahiyyəti bu nöqtədən başlanır. Nikolay Qartman, Martin Haydegger şüurun ontoloji problemlərini izah edən zaman təfəkkür modellərində ideyanı ümumi inkişaf səviyyəsi üçün önəmli bir göstərici hesab edirdilər. Fəlsəfi təfəkkürün strukturundakı bədiilik fenomeni ideyalı cəmiyyətdə ictimai şüurun inkişaf səviyyəsi müəyyən edir. Karl Popper təfəkkürün obyektiv məzmununa daxil olan lirik idealları, bədii yaradıcılığın subyektiv qəbuletməsindən asılı olmayan xüsusi təfəkkür modeli kimi izah edirdi. İctimai şüurun aparıcı qüvvəsinə çevrilən təfəkkür modelləri ideya daşıyıcısı olaraq milli varlığı müəyyən edir. A.P.Çexov deyirdi ki, “xalqın filosofları və şairləri yoxdursa, həmin xalqın milli varlığı yiyəsizdir, yəni, həmin xalq zətən, başsız qalır”. Xalqın milli varlığını müəyyən edən təfəkkür tərzinin aparıcı ideyası kimi meydana çıxan iki lirik ideala diqqəti yönəldək. Böyük şairlərin zamana sığmayan lirik ideallarının fəlsəfi təfəkkürdə əks olunması, yeni anlayışların meydana çıxması ilə bağlıdır. Fəlsəfi təfəkkürün strukturunda bədiilik fenomeni şeirin məzmunundakı lirik ideyaya çevrildikdə, yaradıcı düşüncədə yeni anlayışları formalaşdırır. Bu anlayışlar bir tərəfdən, təfəkkürün ümumi məzmununu ifadə edir, digər tərəfdən təfəkkürün əhatə etdiyi ideal sferanın konkret ünvanını göstərir.

Fəlsəfi poeziya nümunələrində fəlsəfi ümumiləşdirmələr, əslində ikiqat ontoloji mahiyyət daşıyır. Bir tərəfdən, təfəkkürün immanent məzmununa malik olan, özünü

yenidən formalaşdıran bədii modeli meydana çıxır, digər tərəfdən isə yeni ideyanın modelləşdirilməsində təfəkkürdə ikinci dəfə reproduksiya prosesi gedir. Bədiilik aktında təfəkkürün daxili və xarici dinamikası bir nöqtədə birləşərək lirik ideallarda yeni bir mahiyyətdə üzə çıxır. Təfəkkürün struktural bədii modeli lirik təfəkkürdə təkrar bədiiləşmə prosesini keçdikdə, ideyanın ruhi məzmunu xüsusi fenomenə çevrilir.

Qədin Çində sinkretik təhsil forması mövcud idi, dərstdə sözlər, şeirlər mahnı kimi musiqi ilə öyrədilirdi. Hələ kiçik yaşlarında uzun müddət eyni musiqi və mətn üzərində çalışan Konfutsi, nəinki həmin musiqinin mahiyyətini başa düşür, hətta mətnin mənasını mənimsədikdən sonra, onun müəllifinin xarici görünüşünü doğru dürüst təsvir edir. Musiqi ilə sözün daxili ritminin ruhi bağlantısını vardır ki, həmin bağlantı özü də lirik idealı ifadə edən ideyada reallaşır. Fəlsəfi poeziyada yalnız hər hansı bir yaşantının maddi məzmununu ifadə olunmur, yaxud sadə münasibətlər ideallaşmır. Fəlsəfi poeziya nümunələrində ideyanın daxili dinamikası və mürəkkəb strukturu dərin mənalı anlayışlara çevrilir. Fəlsəfi poeziya nümunələrində oxucu sözün deyil, fikrin arxasınca düşür və ideyanın daxili məzmununa qatılır. Buna görə də S. Lets deyirdi ki, “poeziyanın da özünə görə yaşı vardır və bu yaş həmişə xalqın yaşı ilə birlikdə artır. İdeal poeziya əsri xalqın uşaqlıq dövrü ilə birlikdə qurtarır; o zaman sənət öz xassəsini dəyişməli, yaxud ölməlidir”. İdeal poeziya əsri dedikdə, əslində cəmiyyətin fəlsəfi təfəkkürünün səviyyəsi nəzərdə tutulur. Müəyyən bir ideyaya xidmət edən milli şüurda xalqın “uşaqlıq dövrü”nü onun müdriklik dövrü əvəz edir və lirik sentiment öz yerini fəlsəfi təfəkkürə verir. Klassik alman fəlsəfəsinin dahliləri, ilk öncə Şərq təfəkküründən gələn lirik duyğulardan yaranmış “Gənc Vertlerin iztirablari”ndan qaynaqlanmışdı. Əlbəttə ki, fəlsəfi poeziya ikili mahiyyət daşıyır, bir tərəfdən, poeziyada hiss və duyğular, emosional yaşantılar, digər tərəfdən isə sözdən, dilin ecazkar təbiətindən daha yüksəkdə duran fikir, düşüncə, məntiq, struktural məzmun hökmranlıq edir. Fəlsəfi poeziyada düşüncə istər - istəməz hissi, emosional müstəvidən, situativ momentdən varlığın mahiyyətinə, insan - insan münasibətlərinə doğru yönəlir, burada dünyanın mənasına aid olan və həyat haqqındakı mürəkkəb suallara cavab axtarılır. Fəlsəfi poeziya ilə adi poetik duyğuların arasındakı əsas fərq budur. Fəlsəfi poeziya yarada bilən şairlər ona görə zamana sığa bilməzlər ki, ideyanı zaman və məkanca hədudlamaq mümkün deyildir. Vaxtilə rus milli təfəkkürünün formalaşmasında böyük rol oynayan N.V.Qoqol bədii yaradıcılıqda istifadə olunan lirik ricətlər haqqında yazırdı: “Söhbətim lirik ricətlər haqqında gedir, jurnalistlər ən çox ricətlər üzərinə hücum etmişlər, onlar bunu indiyədək heç bir yazıçıda görünməmiş bir bədgümanlıq, lovğalıq və məğrurluq əlaməti hesab edirlər. Sadəcə desək bu, saf duyğunun yersiz ifadə olunmasından başqa bir şey deyildir.

Bu mənə indi də belə gəlir. Mən ucsuz – bucaqsız Rusiyanın hər tərəfindən yüksələn mahnılarımızdakı kədərli, insanın qəlbini parçalayan ahənglərə indi də dözə bilmirəm. Bu ahənglər mənim ürəyimin başında çırpınır. Mən hətta hamının özündə belə bir şey duymadığına təəccüb edirəm” (5,s.145).

N.V.Qoqolun lirik ideali onun yaradıcılığında xüsusi anlayışlara çevrilərək xalq üçün mühüm bir ideya kimi meydana çıxdı. Elə buna görə də, V.Q.Belinski N.V.Qoqolu şair adlandıraraq yazırdı: “Əgər mən cənab Qoqolu şair adlandırdımsa, mən bununla da, artıq hər şeyi demişəm və özümü bir məhkəmə hakimi olaraq ona hökm vermək hüququndan məhrum etmişəm”. (2,s.84)

V.Q.Belinski lirik idealları cəmiyyətin inkişaf dinamikasında mühüm bir amil kimi dəyərləndirirdi.

Təqribən, bir - birinə uyğun gələn dövrlərdə yaşayan və poeziyanın ən gözəl nümunələrini yaradan iki böyük şairin yaradıcılığının incə məqamlarına diqqəti yönəldək. Aleksandr Blokun (1880-1921) və Səməd Vurğunun (1906—1956) yaradıcılığını təhlil etmək, onların lirik idealını ifadə etmək, əslində dövrün fəlsəfi dünyagörüşündəki ideyanı dəyərləndirmək deməkdir. Aleksandr Blok «Возмездие» (Qarşılıq) adlanan poemasında adi oxucuya deyil, sənətkara müraciətlə edir və yazırdı ki, sən əvvələ və axıra inan, bizi cənnət və cəhənnəm izləyirkən, sənə soyuq təfəkkürlə hər şeyi ölçə bilmək qabiliyyəti verilmişdir:

Sil, təsadüfləri ömürdən gündən,

Açılsın dünyaya başqa mənzərə (5,s. 327-365).

Əgər Aleksandr Blokun dediyi kimi təsadüfləri, situativ momentləri, həqiqətdən də, dünyadan bir anlıq silmək mümkün olsaydı, təfəkkürdə qərribə bir disbalans alınardı və bu zaman biz, nəzəri olaraq Hegel təlimindəki konkretə münasibətlə üz - üzə qalardıq. Halbuki Hegel, dünyanın dərk olunmasında hər cür ideyanın konkret məzmununa malik olmasını xüsusi vurğulayırdı və göstərirdi ki, məntiq nə qədər abstrakt məzmununa malik olsa da, həqiqət abstrakt ola bilməz: “Və həqiqətdən, fəlsəfə düşüncə sahəsinə daxil olur, buna görə də mahiyyətlə əlaqəlidir; baxmayaraq ki, onun məzmunu abstraktdır, o yalnız formaca, öz elementlərinə görə belə məzmununa malikdir. Özü - özlüyündə ideya mahiyyətə konkretir, ona görə ki, o fərqli qərarların birliyindən ibarətdir. Bununla da, şüurlu və xalis məntiqi təfəkkür biri digərindən seçilir; fəlsəfənin əsas məsələsi odur ki, məntiqin xilafına zidd olaraq göstərsin ki, həqiqətdən, ideya boş ümumilərdən deyil, hansı isə xüsusi, müəyyən olunmuş ümumidən ibarətdir. Əgər həqiqət abstraktdırsa, o həqiqət deyildir. Normal insan şüuru konkretə can atır; ancaq məntiqi refleksiya abstrakt nəzəriyyədir, o həqiqət deyildir – o yalnız insanın başında doğrudur, həm də, eyni zamanda praktiki deyildir; fəlsəfə isə

daha çox abstrakta ədavət bəsləyir və bizi geriye konkretə doğru aparır”(10,s.88). Hegel təlimində real mövcudluq, real varlıq konkretləşdirilirdi. Lakin, digər bir tərəfdən, bu konkretlik dünyanın elmi izahını diqqətdən yayındırır və əsil real olan, yəni real varlığın mahiyyəti izahatsız qalır. Konkret faktlar mahiyyəti tam əhatə edə bilmir, hər hansı bir sistemin bütöv məzmunu, integrativ effekti konkret fakta yerləşdirməyə bilər. Əgər hər hansı bir proses sistem əmələ gətirirsə, deməli, onun ümumi iş prinsipinin elmi izahı abstraksiya ilə mümkündür. Sistemin çoxcəhətliliyi konkretləşən kimi ideal mahiyyətini itirir. Nə vaxtsa, Yum effektini də, buna görə tənqid edirdilər. Yum da faktı nəzəriyyə kimi götürmüşdü və onu izahatsız saxlamışdı. (Husserl bu fikrin izahını iki yüz ildən sonra yenidən verdi.)

Hegel, həm də qeyd edirdi ki, ideya özünü təbiətə yad edir. Əgər ideya, fikir təbiətə yaddırsa, demək o, öz həqiqi məzmunundan kifayət qədər aralıdır və abstraksiya olunmuşdur, eyni zamanda öz fəlsəfi məzmunundan uzaqlaşmışdır. Abstraksiya həmişə özünü hərəkətdən məhrumdur. Onu mürəkkəb mahiyyətindən ayırmaq üçün konkretləşdirmək lazımdır. Lakin konkretin məzmunu daha mücərrəddir. İngilis fəlsəfi fikrində Con Mak – Taqqart, F.Bredli, B.Bozankert, A.Uaytxed, B.Rassel də, fikir və ideyanı abstrakt kimi qəbul edirdilər. B.Rasselin neorealizmində ideya abstraktdan konkretə doğru sadələşmir, əksinə fəlsəfi mahiyyət üçün daha da konkretləşir. Beləliklə, aydın olur ki, ideyanın məzmununda fəlsəfənin rolu konkretdən ümumiləşdirmə deyil, daha abstraktdan ümumiləşdirmədir.

Sovet cəmiyyətində fəlsəfi poeziya ona görə qəbul edilmirdi ki, cəmiyyəti konkret düşüncədən uzaqlaşdırıb fəlsəfi mücərrəd düşüncə ilə məşğul etsinlər. Buna görə də sovet dövründə fəlsəfi fikir və fəlsəfi söz yasaq edilmişdi. Əslində isə ideyalı cəmiyyətdə abstrakt təfəkkür üstünlük təşkil edir. Aleksandr Blokun yuxarıda qeyd etdiyimiz fikrinə qayıdaq. Əgər qanuna uyğunluqları konkret, təsadüfləri abstrakt kimi qəbul etsək, fəlsəfi antinomiyalarda bu anlayışlar öz yerini dəyişəcəkdir. Aleksandr Blok öz poetik fəlsəfəsinin gücü ilə gözəlliyin və xoşbəxtliyin ən qısa yolunu göstərməyə çalışırdı, dünyanı birtərəfli görmək istəyirdi. Reallıqda isə dünyanın çoxcəhətliliyi onun mürəkkəb xarakterindən xəbər verir. Aleksandr Blokun bu misralarında harmoniyanı pozan inqilabi stixiya, dövrün dissonansını duyan şairin inqilabi dendizmi ifadə olunur. Buna baxmayaraq, Aleksandr Blokun dünyagörüşündəki romantizm, dvoryan, “parisian” xarakter daim tənqid olunur və onun lirik idealının fəlsəfi mahiyyətini qəbul edilmirdi. Aleksandr Blokun fəlsəfi poeziya nümunələrinin əsil mahiyyətin duyan K.Q. Paustovski ona düzgün qiymət verərək yazırdı ki, “onun şerləri fəsiləlik qanunlarına, dünyanın puçluq qanunlarına tabe olmur, nə qədər dünyada insan yaşayırsa, nə qədər dünyada azad rus sözü varsa, bu şerlər yaşayacaqdır”. Doğrudan da, heç bir inqilabi

psixoz, inqilabi stixiya onun fəlsəfi poeziyasının sakral mahiyyətinə toxuna bilmədi. Heç bir ictimai, mənəvi durğunluq Aleksandr Blokun dünyagörüşündəki təbii evolyusiyanı stixiya ilə əvəz edə bilmədi.

Təxminən Aleksandr Blokla - bir dövrdə Səməd Vurğun "Çiçək" şeirində yazırdı:

Deyirsən, titrədir məni ruzigar,

Bu dərdə mübtəla dünyamı, yoxsa? (6, c. 9).

Bu misralarda bir nəfərin kədərlərinin (nə qədər böyük olsa da) bütün dünyaya qarşı dura bilməyəcəyi ideyası, məntiqi düşüncəni poeziyadan fəlsəfəyə keçirir. Nə qədər qlobal mahiyyət daşısa da, dünya bir nəfərin kədərində qərq ola bilməzdi. Şair dünyanın əsil mahiyyətini açmağa can atır, dünyanın çoxcəhətliliyində axtardığını tapmağa çalışır. Təəccüblü deyildir ki, vaxtilə Səməd Vurğun da, Aleksandr Blok kimi eyni xüsusiyyətlərinə görə tənqid edilmişdi, onun lirik idealı da, fəlsəfi məzmununa görə abstrakt yanaşma tərzində, romantizmdə ittiham olunmuşdu. Səməd Vurğun yaradıcılığının ilk dövrləri «языческий период» (3,s.85) (bütpərəstlik dövrü) adlandırıldı, gənclik şeirlərinin üstündən xətt çəkildi. Halbuki şairin bu dövrlərdə yazdığı şeirlər onun dünyaya və insana münasibətinin ən dolğun məzmununu özündə əks etdirirdi, halbuki onun lirik idealı məhz bu şeirlərində formalaşmışdı.

Əgər fəlsəfə dünyanın konkret məzmununu ifadə edirsə, bəs fəlsəfi poeziyanı konkret olmamaqda necə günahlandırmaq olardı? Səməd Vurğun yaradıcılığını "fəlsəfəçilik xəstəliyi"ndə ittiham etmək, əslində onun bütün yaradıcılığını dünyəvi, qlobal mahiyyətdən məhrum etmək demək idi. Hər iki şairə qarşı yürüdülmən bu ittihamların kökündə, təbii ki, siyasi motiv dururdu. Çünki sovet dövründə cəmiyyətin iqtisadi strukturları ilə yanaşı, onun bütün mənəvi mühiti və düşüncə tərzi siyasiləşmişdi.

Aleksandr Blokun simvolizmi və "inqilabi dendizmi" Səməd Vurğunun "Qalib gələcəkmi cahanda kamal?"- imperativində böyük bir əks-sədaya çevrildi. Reallıq isə əbədi həqiqətin özündə idi ki, ayrı-ayrı yerlərdə, müxtəlif mühitlərdə yaşayan iki böyük sənətkarı mənəvi tellərlə bir-birinə bağlayırdı. Bu birlik sovet dövründə yaranan abstrakt məzmunlu psevdofəlsəfə qarşı çevrilmiş mənəvi və ruhi dözülməzlik idi. Başdan ayağa qədər siyasiləşən bir cəmiyyətdə, fəlsəfi poeziya öz lirik idealını tərənnüm etmirdi. Fəlsəfi ümumiləşmələr, həmişə konkret elmi faktları qabaqlamaq xüsusiyyətinə malik olsa da, sovet cəmiyyətini təəccübləndirə bilmədi. Mövcud inqilabi stixiyanı cilovlayıb onu dünyanın təbii axarına qarşı qoymaq istəyənlər, sosialist fəlsəfəsi, millilik, partiyalılıq faktı ilə dünyanın dərkini, təfəkkürün istiqamətini əsil mahiyyətdən uzaqlaşdırmağa çalışırdılar. İnsan - dünya münasibətlərini saxtalaşdırır, zorla da olsa, təfəkkürü sərhədlərə sığışdırıb ona qondarma mahiyyət-milli sosial məzmun vermək istəyirdilər. Fəlsəfə isə dünyanı bütövlükdə götürdüynə görə

kiçilib milli şüura, əyalətçilik düşüncələrinə yerləşə bilməzdi. İstənilən ideologiya siyasətdə dayaq axtarsa da, fəlsəfi poeziya, əslində “iki zirvənin, kainat miqyasından yerə enmiş ehtirasla, kainat miqyasından yüksəlmiş zəkanın vəhdətindən yaranmışdı” (4, s.128).

İstər Aleksandr Blokun, istərsə də Səməd Vurğunun yaradıcılığı kifayət qədər tədqiq edilmiş, onlara aid çoxlu əsərlər yazılmışdır. Hər iki böyük şairdən cəmi iki misra misal götürsək də, bu misralar onları poeziyasının lirik idealını və fəlsəfi mahiyyətinin özündə tamamilə əks etdirir. Təfəkkürün dil amili ilə bağlı məqamlarına məntiqi təfəkkürün konkret ifadəsi kimi yanaşdıqda, dil strukturu təfəkkür strukturu ilə eyniləşir, buna görə də fəlsəfi təfəkkürün konkret və abstrakt məzmunu dildən daha yüksək səviyyədə ümumiləşir.

Məqsədimiz nə poeziyanın nəzəri əsaslarını tədqiq etmək, nə də fəlsəfi poeziyanın bəşər tarixi boyu keçdiyi uzun yolu işıqlandırmaq deyildi. Biz Aleksandr Blokun və Səməd Vurğunun müqayisəli şəkildə lirik ideallarının əsl mahiyyətini göstərməklə, sadə bir həqiqəti vurğulamaq istəyirik. Əgər dövrün sosial stixiyası lirik idealı dəyişib öz axarına sala bilməmişdirsə, demək fəlsəfi təfəkkür əbədidir, lirik ideallar zamana sığa bilməz.

Dediklərimizi ümumiləşdirib aşağıdakı nəticələri çıxartmaq olar:

1. Hər bir cəmiyyətdə ictimai şüurun formalaşmasında poetik ideallar mühüm rol oynayır.
2. Hegel təfəkkürün mahiyyətində anlayışı ideya kimi analiz edirdi, ideya isə fikrin daxilindəki fikirdir, fəlsəfi düşüncə bu fikirlərin əlaqəsini ifadə edir.
3. Öz dövrünün milli şüurunda bu əlaqəni ifadə edən iki lirik idealı müqayisə etmək, əslində cəmiyyətin formalaşmasında ideyanın rolunu göstərməkdir.
4. Lirik ideallar bütün cəmiyyətlərdə fəlsəfi məzmun daşımışdır, çünki onlar özündə konkretə münasibəti ümumiləşdirir, sözü fikrə çevirir.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Belinski V.Q. Seçilmiş əsərləri Bakı: EA, 1948, 271 s.
2. Belinski V. Q. Rus ədəbiyyatı klassikləri haqqında Bakı: Uşaqgəncnəşr, 1954, 369 s.
3. Əliyev A. Ədəbiyyatımıza müasir baxış B. 1999. 187 s.
4. Xəlilov S. S. Fəlsəfədən siyasətə. Bakı, “Azərbaycan Universiteti”, 1998. 340 s.
5. Qoqol N. V. Əsərləri. (altı cildə/VI) Seçilmiş məqalə və məktubları. Bakı: Azərnəşr, 1958. 415 c.
6. Səməd Vurğun Çiçək. İlk şeirlər Bakı: Uşaqgəncnəşr, 1957. 96 s.

Rus dilində

7. Блок А Стихотворения. Поэмы. Воспоминания современников. — Москва: Правда, 1989. — 479 с.
8. Вундт В. Проблемы психологии народов. — М.: Академический проект, 2010, 136 с.
9. Гарин И. И. Что такое философия? Что такое истина? М.: ТЕРРА - Книжный клуб, 2001, 752 с.
10. Гегель Г. Лекции по истории философии» / серия «Слово о сущем», СПб: «Наука», 1994.
11. Гюстав Лебон Психология народов и масс. — М.: Академический проект, 2011. — 238 с.

XÜLASƏ

Fəlsəfi təfəkkürdə zamana sığmayan lirik ideallar

Məqalədə müəllif cəmiyyətin inkişaf tendensiyalarında lirik idealları önəmli bir faktor kimi analiz edir. Müəllifin fikrinə görə hər bir cəmiyyətdə ideya varlığın mahiyyətini özündə əks etdirən təfəkkür tərzidir. Təfəkkür tərzinin lirik forması onun digər formalarından daha mürəkkəb bir struktura malikdir. Çünki burada dil mühüm bir amil kimi çıxış edir. Lirik idealların ayrı – ayrı cəmiyyətlər üçün fərqli məzmunu malik olması, onların ontoloji və qneseoloji mahiyyətini dəyişmir, əksinə onlar üçün ümumi dəyərlər müəyyən etməyə imkan yaradır. Müəllif, məhz bu məzmununda komparativistik tədqiqat aparmışdır.

РЕЗЮМЕ

Алиева Садагат Мамедгусейн

Лирические идеалы в философском познании в запределье времени.

В статье автор анализирует лирические идеалы как важный фактор в тенденциях развития общества. По автору в каждом обществе идея это отражающаяся в себе сущность бытия образ мышления. Лирическая форма образа мышления имеет более сложную структуру чем другие его формы. Поскольку язык является важным фактором. Обладание разных обществ различными лирическими идеалами не меняет их онтологическую и гносеологическую сущности, а наоборот создаёт возможность выявления их общих ценностей. Автор именно в этом контексте провел компаративистское исследование.

SUMMARY

Aliyeva Sadagat Mamedguseyn

Lyrical ideas in philosophical knowledge in outland time.

The author analyzes the lyrical ideals as an important factor in the trends of the development of society. According to the author, in every society the idea of it reflects the essence of being a way of thinking. Lyrical form of thinking has a more complex structure than other forms of it. Since language is an important factor. Owning a variety of different societies lyrical ideals does not change their ontological and epistemological nature, but rather creates an opportunity to identify their common values. The author in this context had comparative research.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. Nigar Ələkbərova

AİLƏ TIPLƏRİ VƏ AİLƏ İÇİ HALLAR

i.f.d. dosent Səbinə Həmid qızı MİRZƏYEVA
BDU İlahiyyat fakültəsi Dillər kafedrası

Açar sözlər: ailə, hüquq, nikah

Keywords: family, law, marriage

Ключевые слова: семья, закон, брак

Burgess və Locka görə “heyvanlar cütləşir, insanlar evlənilər”. Bu ifadə evlilik anlayışının insan oğluna aid və bəsit cütləşmədən daha çox, daha geniş bir əhəmiyyət qazandığını göstərir.

Sosial ünsürlərin müxtəlif mədəniyyətlərin içində yaranması, fərqli dəyərlərə və rəylərə sahib olması mədəniyyətlər arasındakı fərqlərin olması ilə izah edilir. Çeşidli cəmiyyətlər kimin kimlə, necə həyat yoldaşı və hansı şərtlər nəticəsində evlənmə biləcəyinə dair bir sıra qaydalar yaratmışlar.

Ailə birliyi və davamlılığını evlilik müəssisəsi ilə təmin edir.

Evlənəcək insanlar (istər ibtidai cəmiyyətin, istərsə də müasir bir cəmiyyətin üzvü olsunlar) həyat yoldaşı seçərkən daim bir sıra qaydalar ilə qarşı-qarşıya dirlər.

İbtidai qrup, ya da adət-ənənələrə bağlı cəmiyyətlərdə həyat yoldaşı seçimi və evlilik müqaviləsi oğlanla qızın mənsub olduqları qruplar arasında olurdu. Müəyyən ailə tiplərinin inkişaf etməsi ilə qapalı ev iqtisadiyyatının hakim olduğu ailə növlərində evliliyə ailələr qərar verir. Evlilik yeni ailə quracaq qadın və kişinin şəxsi rəyləri ilə meydana gələn bir hadisə olaraq deyil, böyük ailəyə yeni bir işçi qadın qatılması kimi düşünlürdü. Evləndiriləcək şəxslərə bir-birini seçmə və qəbul etmə şansı tanınmır, bu mexanizm tamamilən ailə başçıları tərəfindən idarə edilirdi.

Toplum içi qaydalarla bərabər ailə birliyinin evlilik müəssisəsinin qanun çərçivəsinə uyğun olmasıyla evlilik, qadınla kişinin bir-birini seçə bildiyi, tamamilə həyatlarını birləşdirmək istəyən iki insanın öz iradələrinə əsaslanaraq meydana gətirdikləri bir bağ halına gəlmişdir.

Bir cəmiyyətdə müəyyən bir ailə tipində ortaya çıxan evlilik forması ilə başqa bir cəmiyyətdəki eyni ailə tipində müşahidə olunan evlilik formaları bir-birindən fərqlidir. Məsələn, ata hakimiyyətinin mövcud olduğu ailə tipinin geniş yayıldığı bəzi cəmiyyətlər-

də birdən artıq qadınla evlilik müşahidə edildiyi halda, eyni ailə tipinin hakim olduğu Tibetdə bu evlilik formasının tam əksi olan çoxevlilik forması hakimdir. Bu baxımdan ailə tipləri ilə evlilik formaları arasında yaxın bir əlaqədən bəhs edilə bilməz.

Cəmiyyətin tək həyat yoldaşı ilə evlilik və çox insanla evlilik kimi dəyişik evlilik formaları mövcuddur.

Evlənmə formalarını iki eyni qrupda incələmək olar. Birinci qrup daxili (endogamiya), ikinci qrup isə xarici (ekzogamiya). Modern cəmiyyətlərdə hər iki tipə rast gəlmək mümkündür. Qrup daxili evlilikdə evlənəcək və ya evləndiriləcək insana həyat yoldaşı öz qrupu içindən seçilir.

Endogamiya nikah forması başlıca olaraq dörd nikah qaydasını nəzərdə tutur: dayı oğlu ilə bibi qızı və bibi oğlu ilə dayı qızı arasında; Bu cür evliliklərdə dayı ilə bacı uşaqları arasında sıx hüquq və vəzifə öhdəlikləri olurdu. Dayı bacı uşaqlarının tərbiyəsi ilə məşğul olur, yeniyetmələri adətlərin icrasına hazırlayırdı. Bununla bərabər, bacı uşaqları dayının ev təsərrüfatında işləyir, hətta onun mülkünə də varislik etmək hüququna malik olurdular. (5, 61)

Daxili evliliyin əhəmiyyətli xüsusiyyəti bu cür evlənmə yolu ilə iki ailə arasında mövcud olan bağları gücləndirmək və onu davamlı etməkdən ibarətdir.

Araşdırmaçılar daxili nikahın müasir formasının, yəni qohum ilə evlənmənin səbəblərini müxtəlif cür izah edirlər. Bəzi alimlər daxili evliliyi bir-birindən ayrı düşmüş və buna görə də öz nəslində evlənmək məcburiyyətində qalan icma qrupları üçün xarakterik olduğunu göstərirlər (M. Kovalevski, N. Haruzin, S. Volfson). Bir çox araşdırmaçılar isə endogamiyanın mənşəyini izah edərkən ictimai-iqtisadi amillərə əhəmiyyət verməyərək bu məsələni başqa xalqlara qarşı rəğbətin olmaması ilə əlaqələndirir, fizioloji və dini mülahizələri ön plana çəkirlər (İ. Vestermak, K. Sarke). Bu nikah forması heç də dünya xalqlarının hamısını əhatə etmir. Ona ən çox Azərbaycanda, Qafqazda, Orta Asiya və digər müsəlman ölkələrində rast gəlinir. Lakin buradan belə nəticə çıxarmaq olmaz ki, endogamiya (daxili nikah) məhz İslam və digər dinlərin təsiri altında yaranmışdır. Bəzi alimlərin göstərdiyi kimi bu adət zərdüştlüyün və İslam dininin yayılmasından çox-çox əvvəl Qafqazda, Orta və Ön Asiya ölkələrində mövcud idi. (G. Çursin, M. Dyakonov, M. Haşayev, K. İnostransev.) Halbuki endogamiyanın mənşəyini sosial-iqtisadi məsələlərlə izah etmək daha düzgündür. Bu adət məhsuldar qüvvələrin inkişafı əsasında xüsusi mülkiyyətin meydana çıxması və bu yolla nəsil-qəbilə quruluşunun dağılması dövründə, patriarxat ailələr daxilində təşəkkül tapmışdır. F. Engels də bu adətin yaranmasını ata xaqanlığı dövründə, məhz xüsusi mülkiyyətin təşəkkülündən sonra əmlakın bölünməsinin və yad nəslə keçməsinin qarşısını almaq, bu əmlakın həmin nəsil daxilində saxlanması zərurətindən irəli gəldiyini söyləyirdi.

Bununla əlaqədar olaraq o yazırdı: “Ata hüququ tətbiq edildikdən sonra varlı vərsə qadının əmlakını ərə getdiyi adama, yəni başqa qəbiləyə keçə bildiyinə görə bütün qəbilə hüququnun əsasını sarsıtdılar və qızın əmlakının öz qəbiləsində qalması üçün onun öz qəbiləsi daxilində ərə getməsinə nəinki yol verdilər, hətta onu belə etməyə məcbur etdilər”.

Qohumluq dərəcəsinə görə evlilik yasaqları da (insest) cəmiyyətdən-cəmiyyətə dəyişir. Bir toplumda qardaşlar arasındakı evlilik digər bir toplumda qardaş uşaqları, ya da buna bənzər qohumlar arasında evlənmək qadağan ola bilər. Ümumiyyətlə, bütün dünyada geniş yayılmış bir yasaq ana-oğul, ata-qız evliliyidir.

Qohum qruplardakı evlilik qadağaları bəzi dini qruplar və sosial siniflər içində də keçərlidir. Məsələn, bir katolik katoliklə, bir aristokrat aristokratla, kast sisteminə də kast mənsubları öz qrupları içində evlənmə məcburiyyətindədirlər.

Qrupdankənar evlənmə (ekzogamiya) yunanca ekzo kənar, xarici, qamos isə nikah deməkdir. Birlikdə müəyyən kollektiv və qohumlar arasında nikah münasibətlərinin yasaq olunmasını təsdiq edən adətdir. Məlum olduğu kimi ekzogamiya ibtidai insan kollektivi daxilində mövcud olmuş nizamsız cinsi münasibətləri (promiskuitet) aradan qaldıran ilkin nikah formasıdır. Nikahın ibtidai icma quruluşundakı ilkin formasını araşdıran Amerika alimi H.Morgan, daha sonra F.Engels qəbiləni endogam, tayfanı isə ekzogam adlandırmışdır. Çünki vahid təsərrüfata malik olan və qan qohumluğuna əsaslanan qəbilə üzvləri arasında nikah nikah əlaqələrinə yol verilmirdi. Əksinə, tayfa daxilində bir qəbilənin üzvləri başqa qəbilənin üzvləri ilə nikah əlaqəsinə girə bilərdilər.

İkinci qrupda tək insanla evlilik (monogamiya) və çox insanla evlilik (poligamiya) olmaqla iki ayrı tip vardır.

1. Tək insanla evlilik. (monogamiya): Bir qadının bir kişi ilə və bir kişinin bir qadınla evlənməsidir. “Mono” yunanca tək, “gamos” kəbin mənasını verən tək kəbinlilik deməkdir. Deməli, monogam ailə tək kəbinliliyə əsaslanan və tərkibində orta hesabla 5-6 nəfərdən çox adam olmayan ailə birliyi deməkdir. Monogam ailə forması patriarxat ailənin dağılması, başqa sözlə desək, nəslin qəbilə quruluşu özünün son günlərini yaşadığı və qonşuluq icmasının təşəkkül tapdığı bir dövrdə yaranmışdı. Monogamiyanın yaranmasının başlıca səbəbi xüsusi mülkiyyəti qoruyub saxlamaq, artırmaq və nəsil-dən-nəslə keçirmək tələbatı olmuşdur. Bu ailə forması göydən düşmə deyildi. O, patriarxat ailə monogamoyanın ilkin tarixi forması kimi ata tərəfindən idarə olunan varidatın kişilərin əlində cəmlənməsi nəticəsində qadınların iqtisadi rolunun azalması, onların əsarətə düşməsi zəminində yaranmışdı.

2.Çox insanla evlilik (poligamiya). Bir qadın və ya kişinin birdən daha çox həyat yoldaşına sahib olmasıdır. Burada iki ayrı tip vardır:

- a) Çox qadınla evlilik (poligini)
- b) Çox kişi ilə evlilik (poliandriya)

Çox insanla evliliyə misal olaraq Braziliyada görülən və son illər xüsusilə Skandinaviya ölkələrində mövcud olan qrup evlilikləri göstərilə bilər.

Murdock “Social Structure” adlı əsərində ibtidai cəmiyyətlərdəki ailə və evlənmə formaları üzərində apardığı araşdırmalarının nəticələrini qeyd etmişdir. Murdockun incələdiyi 250 topluluqdan 193-də (77, 2%) çox qadınla evlilik, 2 yerdə də (0, 8%) çox kişi ilə evlilik tipinin hakim olduğu aydın olmuşdur. Beləcə, 195 topluluqda çox insanla evlilik, 43 (17,2%) topluluqda da tək insanla evliliyin mövcud olduğu bəlli olmuşdur. Bu araşdırmanın nəticələrinə baxıldıqda ibtidai cəmiyyətdə çox insanla evliliyin, xüsusilə də çox qadınla evliliyin geniş yayıldığını görmək mümkündür.

Çox qadınla evlənmədə rol oynayan iki önəmli ünsürdən bəhs edilə bilər. Birincisi, evlənen kişinin qısa müddətdə çox sayda uşağa sahib olmasıdır ki, burada uşaq ilə cəmiyyət içində siyasi nüfuz əldə edilməsi və kənd təsərrüfatı ekonomiyasına insan gücü qazandırılmasıdır. Digəri də cəmiyyət içində kişi sayının qadın sayına nisbətən az olmasıdır. Bu mövzuda savaşın və yırtıcı heyvan ovçuluğunun yayıldığı Şərqi Afrika zənciləri misal olaraq göstərilə bilər. Kişi sayının azalması nəticəsində çox qadınla evlilik cəmiyyətdəki nizamı təmin etmək üçün məcburi bir çıxış yoludur. (3,82)

İslami cəmiyyətlərdə və Qrelandiya eskimoslarında çox qadınla evlilik bir ölçüdə zənginliyin işarəsi sayıla bilər. Eskimoslarda iyirmi kişidən sadəcə biri ikinci xanıma sahibdir. Müsəlmanlardakı tətbiq etmədə isə dörd qadınla evlənmə izninə baxmayaraq bundan yalnız varlı olanlar yararlanır, maddi vəziyyəti yaxşı olmayanlar arasında yenə tək insanla evliliyin geniş yayıldığı görülür.

Çox kişi ilə evliliyə rast gəlinən yerlərdə təbii məhatənin və iqtisadi şərtlərin bu evlilik formasına təsir etdiyini görmək olar.

Bu evlilik formalarından başqa, qadının ölümü ilə dul qalan kişinin baldızı ilə evlənməsi, kürəkən-baldız evliliyi (sororat) və kişinin ölümü ilə dul qadının qayını ilə evlənməsi, qayın-gəlin evliliyinin üstün tutulduğu (levirat) cəmiyyətlərə də rast gəlmək olar.

“Lever” latınca qayın deməkdir. Bu adətə görə əri ölmüş qadın öz subay qayını ilə nikaha girməli idi.

Bəzi ibtidai cəmiyyətlərdə evli bir kişi öldükdə onun qardaşı dul qalan gəlinləri ilə evlənməsi və əminin qardaşı uşaqlarına atalıq etməsi gözlənilir. Bu məcburiyyət birdən artıq qadınla evliliyə də yol açırdı.

Türkiyənin şərq və cənub-şərqində gəlin-qaynata evliliyinə rast gəlinir. Oğlu ölən ata evləndirilə biləcəyi başqa oğlu yoxdursa, gəlini ilə özü evlənir. Gəlin qaynasının günüsü olur. Qaynata gəlinin həyat yoldaşı, nəvələrinin atası, gəlin də qaynasının arvadı olur.

Sororat nikah qaydası da mahiyyətə levirata bənzəyir. “Soror” latınca bacı mənasında işlədilir. Dünya xalqlarının əksəriyyətində uzun müddət mövcud olmuş sororat adətinə görə arvadı ölmüş kişi öz subay baldızı ilə evlənə bilərdi. Bu nikahın bağlanması da müəyyən iqtisadi və mənəvi amillər nəzərə alınır. Əvvəla, kişi yenidən evlənmək üçün çəkəcəyi toy xərcindən azad olurdu, digər tərəfdən kişinin birinci arvadından uşaqları varsa, bunlara xaladan başqa heç kim yaxşı qulluq edə bilməzdi. Odur ki, ölən qadının ailəsi ilə qohumluq münasibətlərini davam etdirmək məqsədi ilə kişinin öz baldızı ilə evlənməsi məsləhət görülürdü.

Qədim türklərdəki ailə tipləri mövzusunda çox mübahisələr olmuşdur. Avropalı sosioloqların bir qismi Grenardın “Türküstanda türk ailəsi patriarxatdır” ifadəsində birləşmişlər. Bu görüşün qarşısında Ziya Gökalp “Hər bir türk şöbəsinə türk ailəsinin patriarxat bir şəkil almadığını”, Durkheim isə türklərdə patriarxat ailə olmadığını irəli sürmüşdür.

Ziya Gökalp bu mövzuda qədim türklərdəki siyasi haqq və vəzifələrin kişi ilə bərabər qadını da əhatə edən misallar vermişdir. Dövlət səlahiyyətçisi Hakan və Hatunda toplanmışdı.

İbn Battutə səyahətnaməsində “Türk qadınlarına cəmiyyət içində önəmli yerlər verildiyini, kişilərlə birlikdə işləyib yediklərini və qadınların mərtəbələrinin yüksək olduğunu, türk sultanlarının xatunlara hörmət etdiklərini, əvvəlcə xatunu tutaraq taxta oturduqdan sonra sultanın oturduğunu” anlatmışdır.

İyirmi London ailəsini əhatə edən araşdırma aparılmışdır. Araşdırmanın ortaya qoyduğu nəticəyə görə kişilərlə qadınların ailə içindəki rolları müxtəlif ailələrdə bir-birindən fərqlidir. Araşdırılan ailələrin birində kişi və qadın günlük yaşayışlarının bir çox cəhətini tamamilən bir-birindən müstəqil olaraq davam etdirirlər. Bu ailədə dəqiq bir surətdə təşkil edilmiş iş bölməsi vardı. Kişi öz işində, qadın da öz işində. Kişi qadına mətbəx xərcləri üçün bəlli bir miqdar pulu hər həftə müntəzəm olaraq verirdi. Qadın həyat yoldaşının nə qədər qazandığını və necə xərclədiyini bilmirdi. Kişi boş vaxtlarında öz dostları ilə birlikdə futbol oyunlarına gedir, qadın da qohumlarını ziyarət edir, ya da qonşularla kinoya gedirdi. Bayramlar xaric bu ər-arvad boş

vaxtlarının çox az bir qismini bərabər keçirirdilər. Həyat yoldaşlarından heç biri bu cür davranışların anormal olduğunu düşünmürdü. Hətta davranışlarının öz sosial mühitlərindəki tipik davranış şəkli olduğunu söyləyirdilər.

Bunun tam ziddi halındakı ailədə qadın və kişi mümkün olduğu qədər zamanı bərabər keçirir və müştərək fəaliyyət göstərirdilər. Bu həyat yoldaşları kişi ilə qadının bərabər olmaları lazım olduğunu vurğulayır, bütün vacib qərarların müştərək alınması, həyat yoldaşların mümkün qədər bir-birilərinə yardım etmələri üzərində dururdular. Bu söylədiklərini tətbiq etməyə də çalışırdılar. İş bölümündə vəzifələri paylaşırdılar. Kişi çox vaxt yemək bişirir, bəzən də qabları yuyub, ütü ütüləyirdi. Qadın da bağçaya nəzarət edir, lazım olduqda evdəki təmir işləriylə də məşğul olurdu. Boş vaxtlarının çoxunu birlikdə keçirir və siyasətdə, musiqi, ədəbiyyat və əyləncədə eyni zövqü paylaşırdılar. Eyni yoldaş qrupunun içində olurdular.

Bu iki ailə arasındakı fərqdən nəticə çıxarmaq istəsək, birinci ailədə rol münasibətlərində kişi ilə qadını arasında bir seperatizm hökm sürdüyünü, ikinci ailədə isə evliliyə aid rollarda müştərəkliyin hakim olduğunu söyləyə bilərik.

“Evlilikdə müştərək rol” deyilən evlilik şəklində ər-arvad bir çox fəaliyyətləri bərabər edir, eyni maraqları paylaşır və evdə çox az bir iş fəqliliyinə gedir. Bu tip rol müştərəkliyində ailənin bütün fəaliyyətləri bərabər paylanır və boş vaxtın demək olar ki, hamısı bir yerdə keçirilir.

Bizim əsl araşdırmaq istədiyimiz bir sosial sistem olaraq hər ailədəki sosial və psixoloji faktorların qarşılıqlı təsirləri və işləyişləri idi.

Fərz edək ki, x ailəsi, dostları, qonşuları və qohumları ilə münasibət saxlayır. Bunlara da A, B, C, D, E, F, N deyək. Buna cəmiyyət toru deyək. Görəcəyik ki, toplum toru dediyimiz bu şəkildə x ailəsinin münasibətdə olduğu A, B, C, D, E, F, N. Digər bir ifadə ilə bunlar “təşkilatlı bir qrup” meydana gətirməyir. B A-nı və C-ni tanıdığı halda digərlərinin heç birini tanımaya bilər. D A, B, C və E-ni tanımayıb sadəcə A-nı tanıya bilər. “Cəmiyyət toru”nda bu torun içində olanlar özlərindən daha geniş bir “ictimai bütün” meydana gətirməzlər.

Bir ailə tərəfindən tanınan insanların o ailədən müstəqil olaraq başqaları ilə tanış olub görüşmələri yönündən iki anlayış üzərində durmaq olar.

1. Dağınıq cəmiyyət toru

2. Sıx cəmiyyət toru

Evliliyə aid rolların paylaşılması cəmiyyət torunun sıxlığına bağlı olaraq dəyişir. Rol paylaşması baxımından ər-arvad arasında kəskin fərq olan ailələrin “olduqca sıx tor” içində olduqları və bunların dostlarıyla, qonşu və qohumlarının bir-birilərini tanıdıqlarını görmək olar. Digər tərəfdən ər-arvad rol paylaşmasının bənzər və ortaq

olduğu ailələrdə isə “dağınıq tor” içində olurlar və bunlar qohumları , qonşu və dostlarını çox az qismini tanıyırlar. Tor nə qədər sıxdırsa, kişi və qadın arasındakı rol fərqliliyi də o dərəcədə artır.Eynilə, tor nə qədər dağınıqdırsa, kişi ilə qadın arasındakı rol bənzərliyi də o dərəcədə çox olar.

Cəmiyyət toru şəklinin ailəvi rol paylaşması üzərində tək təsirli faktor deyil.

Rol paylaşmasına təsir edən ən önəmli faktorlardan biri də ər-arvadın şəxsiyyətləri, kişilikləri, iqtisadi və peşə sistemi, rəsmi müəssisələrin strukturu, şəhərlərin ekoloji şərtləri, sosial sinif, qonşuluqların vəziyyəti və s. ola bilər. (6,75)

Göründüyü kimi ailə içi rol paylaşmasını anlamaq üçün ailənin ən yaxın sosial mühitinə, dostlarına, qonşularına və digər müəssisələrə baxmaq lazımdır. Bu isə özü ilə bərabər digər sual doğurur: Nə üçün bəzi ailələr “dağınıq cəmiyyət toru” içində, digərləri isə “sıx cəmiyyət toru” içindədirlər? Çox güman ki,torun seçimi məhz ailənin özünə bağlı olan bir xüsüsüdür. Bir ailə dostlarını, qonşularını və əqrabalarını tanıtmağa üstün tutarkən , bir ailə bunu etməyə bilər . Bir ailə hər kəslə tanış olmaq görüşmək istəyi ilə sosial çevrə içində hərəkət edib durarkən, digər bir ailə daha durğun yaşama şəklini seçə bilər.Son olaraq ailənin içində olduğu toplum toru bir tərəfdə, çevrə içindəki faktorları , digər tərəfdən ailə üzvlərinin şəxsiyyətlərinə və onların bu böyük çevrə faktorlarına qarşı olan münasibətlərə bağlıdır .(Elizabeth Bott, “Urban Families: Conjugal Boles and Sosial Networks”, in Reter worsley Modern Sosiology, Pengium Books, Harm ondsworth, 1970, pp 171, 175)

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Ensiklopediyası: I cild, Bakı 1976
2. Abdulkadir Donuk: çeşitli topluluklarda ve eski türklürde aile, İstanbul 1992
3. A. Qasimov: Gənclik və ailə: Bakı 1990
4. A.h. Mezaniri: (tərc. Edən: Ali Ekberi) İslamda aile, İran 1992
5. A. Eminov: Şərq ailəsinin sirrləri, Bakı 1992
6. Birsən Gökçe: Evlilik kurumuna sosyolojik bir yaklaşım, Ankara 1990
7. M.Afanasyeva: Semya, Moskva 1988
8. 9.g. Kərimov: Şəriət və onun sosial mahiyyəti, Azərnəşr 1987
10. D. Karnegi (tərc. Edənlər: V.P.Zinçenko, Y.M. Zukov, M.İ. Xasxaçix): Kak zavayovivat druzey i okazivat vliyanie na lyudey, Moskva 1990
11. İhsan Sezl: Sosyoloji yazıları “Aile içi rollar ve toplum ağı”, İstanbul 1991
12. Ə. Əlizadə, A.N.Abbasov: Ailə həyatının etika və psixologiyası üzrə müntəxabat, Bakı 1989
13. E. Şahin: Günümüzün müslümanında aile imtihanı, Türkiyə 1994
14. E. Şahin: Aile hayatımız, İstanbul 1994
15. G. Kehrer (tərc. Edən semahat yüksel): Din sosyolojisi, İstanbul 1992
16. L. Doğan: Toplumun temelini sarsan belli başlı problemler, Ankara 1988
17. M. King: “Muslims in europe a new hentity for islam” Working paper ecs no: 93/1, Florena. (tərc. Edən a.v. Taştan “Avropada müslümanlar: İslam için yeni bir kimlik)
18. M. Akif Aydın: İslam-Osmanlı ailə hüququ, İstanbul 1985
19. M. E.Erkali: Sosyoloji, İstanbul 1995
20. N. Smelzer (tərc edən V.A. Yadov): Sosiologiya, Moskva 1994

XÜLASƏ

Bir cəmiyyətin siyasi, sosial və hüquqi vəziyyətini anlamaq üçün əvvəlcə o cəmiyyətin kiçik bir nüvəsi olan ailəyə baxmaq lazımdır. Kiçik bir ailəni incələmək, əslində o cəmiyyəti incələmək deməkdir. Çünki bu cəmiyyətləri ailələr meydana gətirir. Ailədaxilindəki vəzifələri dərk etmək üçün onu əhatə edən dostları, qonşuları müşahidə etmək kifayətdir. Bu vəzifələrin bölüşdürülməsinə təsir edən ən əsas amillərdən biri də ər-arvad münasibəti, maddi vəziyyət və ətraf mühitün münasibətidir.

INTERFAMILY ROLES

To understand the interfamily roles it is necessary to observe the family's surroundings, neighbors and others. Some of the main factors infecting the role sharing can be considered spouse attitudes, economical and vocational systems, neighbors' conditions and etc.

ВНУТРИСЕМЕЙНЫЕ РОЛИ

С целью понять внутрисемейные роли важно наблюдать окружение семьи, его друзей, соседей и прочие. Некоторые из важных факторов влияющий на разделение ролей могут считаться отношение супругов, экономические и профессиональные системы, состояние соседей и прочие.

**MUHAMMED FUZÛLÎ ADINA ELYAZMALAR ENSTİTÜSÜ
KÜTÜPHANESİNDEKİ NAHVE DAİR
YAZMA ESERLER**

Süleyman Mahmut KAYAGİL
Selçuk Üniversitesi Doktorantı

Anahtar Kelimeler: Nahiv, Arapça Dilbilgisi, Eski Elyazmaları

Key words: Arabic Grammar, Old Manuscripts

Giriş

Bu makalemdede, Azerbaycan Cumhuriyetinin başkenti Baku’de bulunan Elyazmaları Enstitüsü Kütüphanesindeki nahve dair yazma eserleri araştırdım. Kütüphanede 84 adet nahve dair eserlere ulaşabildim. Mükerrer nüshaları ile birlikte bu eserlerin sayı 300’ü geçmektedir. Adları bilinmeyen birçok eseri, Türkiye’nin çeşitli illerinde bulunan ve tespitleri yapılmış yazma nüshalar ile karşılaştırarak adlarını ve müelliflerini tespit ettim. Makalenin hacminin fazla büyümemesi için mükerrer nüshalardan en eski olanını buraya alabildim. Tek makaleye yerleşebilmesi için bilgileri mümkün olduğu kadar kısa tutmaya çalıştım.

Elyazmaları Enstitüsü Kütüphanesinde, Arapça dilbilgisi üzerine araştırma yapmak isteyenler için, bu çalışmanın önemli bir alt yapı oluşturacağı kanaatindeyim. Eserler hakkında daha geniş bilgi almak isteyen araştırmacılar, bu mevzu ile ilgili olarak çalıştığım yüksek lisans tezime müracaat edebilirler.¹

A. Muhammed Fuzûlî Enstitüsünün kısa tarihçesi

Azerbaycan halkı öteden beri ilim ve sanata önem vermiş, bu alanda kendi dâhilerini yetiştirmiştir. Onların değerli eserleri sonraki nesillerin istifadesi için belli merkezlerde korunarak günümüze kadar gelmiştir. Muhammed Fuzûlî Adına Elyazmaları Enstitüsü Kütüphanesi de bu merkezlerden biridir.

¹ Süleyman Mahmudov, Azerbaycan Cumhuriyeti İlimler Akademisi M. Fuzuli Enstitüsü Kütüphanesindeki Arapça Nahve Dair Yazma Eserler, basılmamış yüksek lisans tezi, Konya-2001.

M. Fuzûlî Enstitüsü Kütüphanesi, ilk defa “Elyazmalar Fondu” adıyla 1924 senesinde ilmi kütüphane olarak kurulmuştur. O zamandan itibaren farklı isimler altında hizmet veren “Elyazmalar Fondu”, 1985 yılında “Azerbaycan İlimler Akademisi Enstitüsü” şeklinde başlı başına bir müesseseye çevrilmiş, 1996 yılında da Enstitüye ünlü Azeri şairi Muhammed Fuzûlî’nin adı verilmiştir.

Şu anda Enstitü kütüphanesinde 40 binden fazla kaynak bulunmaktadır. Bu kaynaklar, 11 binin üzerinde yazma eserler olmak üzere çeşitli belgeler, fragmentler, basılmış kitap, gazete ve dergiler, mikrofilm ve fotokopilerden oluşmaktadır. XIX-XX asırlarda Azerbaycan halkının meşhur şahsiyetlerinin ilmi ve edebi eserleri de kütüphanenin önemli kaynaklarından sayılmakta ve sayısı 12 bini geçmektedir.

Kütüphanede kitaplar, hacimleri ve kalitesine göre kategorilere ayrılmış ve A,B,C,D, M harfleri ile işaretlenmiştir. Bunlar sırasıyla, küçük hacimli, orta boy, büyük, en büyük kitaplar ve yüksek değerde olan eserlerdir. Kütüphanede, Türk dili, Fars dili ve Arap dili birimleri yazma nüshaları tetkik etmekte ve aynı zamanda eserlere patoloji (yıpranmış eserlerin tamiri) ve gigiyen (eserde meydana gelen tahribatların önlenmesi) hizmeti sunulmaktadır.²

B. Kütüphanede bulunan nahve dair eserler

1. الأجرومية

Müellifi, İbn Âcurûm Ebû Abdillâh eş-Şanhâcî (ö.672/1273)’dir. Nahve dair olan bu eser, isim ve fiillerin tasrifî ve irabî ile harflerin irabî üzerine özlü bilgiler ihtiva etmektedir.³ Kütüphanede eserin on dört nüshası bulunmaktadır.⁴ En eski nüsha:

B-4068/23414 (Eserin katalog numarası)

1202/1787 yılında yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Orta boy, cedit kağıda nesih hattıyla yazılmıştır. Sol deffe düşmüş, sağ deffe siyah, tam meşindir.

Diğer nüshaların katalog numaraları ise şunlardır:

B-550/2168, B-605/7277, B-733, B-853/13930,

B-2410/18578, B-3120 XII, B-3147/21637 IV, B-3764/22743 I,

B-3978/23425 II, B-4084/22946, B-5218/26498, B-5681/7306,

B-6194/7819.

² İz Sokrovişnitsiy Rukopisey Azerbaydjana, Elm, Baku-1983; Elyazmalar Hazinesinde, C.V. Kahramanov, Baku-1987, VII.

³ Ömer Ferrûh, Târihu’l-edebi’l-arabi, Beyrut, 1997, V/393.

⁴ Eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk. İzmir Milli Kütüphane Yazma Eserler Katalogu (İz.M.Ktp.) İzmir-1994, II/444; TÜYATOK 01 (Türkiye Yazmalar Toplu Katalogu), Ankara-1996, III/2202.

2. عِلَامَةُ الْإِغْرَابِ

Nahiv konularını içermekte olan bu eserin müellifi bilinmemektedir.

B-1345/3211 III

1273/1856 yılında, Beşîr b. Muhammed'in kalın nesih hattıyla yazılmıştır. Orta boy, on yaprakta, cedit kağıda yazılmış olup, eser cilttsizdir.

3. الْعَوَامِلُ

Nahiv konularını amillere bölerek muhtasar şekilde ve basit bir dille anlatmakta olan bu eserin müellifi belli değildir.

B-5497/27419

1290/1873 yılında, Zekerîya b. Hüseyin el-Mîlânî tarafından kalın nesih hattıyla, orta boy, 3 yaprakta, cedit kağıda yazılmıştır. Sırtı bez, çaharküşe meşin, mukavva cilt içindedir.

4. الْعَوَامِلُ الْجَدِيدَةُ

Müellifi, Birgili Mehmet Efendi b. Pîr Ali (ö. 981/1573)'dir. Mantıklı, pratik ve sade olmasıyla meşhur olan bu eser, Arapça dil bilgisini tamamen amil mamul ilişkisi içerisinde izah etmiştir.⁵ Kütüphanede eserin yedi nüshası bulunmaktadır.⁶ En eski nüsha:

A-1191/30237 II

1233/1817 yılında yazılmış olup müstensihî bilinmemektedir. Küçük boy, 4 yaprakta, harf filigranlı sararmış kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Şemseli, zencirekli, miklepli, aşırı derecede yıpranmış, siya tam meşin cilt içindedir.

Diğer nüshaların katalog numaraları şunlardır:

B-503/6046 I, B-773, B-2786/20820, B-5134 III, B-5220/26500,

B-5497/27419.

5. الْعَوَامِلُ فِي النَّحْوِ

Müellifi, Abdulkâhîr b. Abdîrrahman el-Cürcânî (ö.471/1073)'dir. Kelimelerin cümle ve terkip içerisindeki hareketlerine etki eden unsurları kategorilere ayırarak yüz amil ile çerçevelemiştir. Veciz ve kapsamlı bir eser olması nedeniyle İslam âlemindeki medreselerde yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulmuş gelmiştir.⁷ Kütüphanede eserin on nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

⁵ Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, Matbaai Amire-1333, I/284.

⁶ Eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk. TÜYATOK Burudur, Ankara-2000, II/918.

⁷ İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul-1988, I/248.

B-7947/11771

1105/1693 yılında, Mustafa b. Molla İkâmî b. Molla Muhammed'in nesih hattıyla, orta boy, beş yaprakta, filigranlı kağıda yazılmıştır. Nakışla işlenmiş siyah tam meşin cilt içindedir.

Diğer dokuz nüshanın katalog numaraları şunlardır:

B-162/3335, A-2428/1475, B-191/863 II, B-465/7275 XIX,

B-605/7277, B-2519/4144, B-3103/21565, B-6026/29578,

B-6336.

6. الْعَوَامِلُ فِي النَّحْوِ (الْمُخْتَصَر)

Müellifi, Abdulkâhir b. Abdirrahman el-Cürcânî (ö.471/1073)'dir. Eser, el-Cürcânî'nin yukarıda bahsi geçen "el-'Avâmil fi'n-Nahv" adlı eserinin muhtasar halidir. Kütüphanede eserin yirmi nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-6282/29988

1135/1722 yılında yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Orta boy, 11 yaprakta, su yolu filigranlı kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Sırt ve çaharkuşe kahve-rengi meşin, mukavva cilt içindedir.

Diğer on dokuz nüshanın katalog numaraları şunlardır:

C-836/9789, B-6194/7819, B-6051/29621, B-5218/26498,

B-5175/26391, B-4201/22776, B-4068/23414, B-3764/22743,

B-3134 IV, B3120 IX, B-2093/16153 IV, B-1402/11292,

B-1400/16776, B-1138/2268, B-853/13930, B-773,

B-550/2168, B-503/6046 XVIII, B-3147/21637.

7. الْعَوَامِلُ لِمَلَأَ مُخْسِن

Müellifi, Muhammed Molla Muhsin el-Ceylânî'dir. Kaynaklarda müellifin vefat tarihi bilgisine ulaşamadım. Arapça dil bilgisine dair yazılmış bir eserdir. Kütüphanede eserin dört nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-6212/29721

1029/1619 yılında İskender b. Merhum Mustafa'nın nesih hattıyla, orta boy, 22 yaprakta, kalın saman kağıda, Şeki şehrinde yazılmıştır. Eser ciltsiz haldedir.

Diğer üç nüshanın katalog numaraları şunlardır:

B-1402/11292, B-427/3762 IV, B-4554/6179.

8. بَخْسُ الْإِعْرَابِ

Lafzi, takdiri ve mahalli irab mevzuunu işleyen bu eserin *müellifi* belli değildir. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır:

B-6376/31359 II

1223/1808 yılında yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Orta boy, 2 yaprakta cedit kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Eser ciltsiz haldedir.

9. بَهْجَةُ الْمَرْضِيِّ فِي شَرْحِ الْأَلْفِيزَةِ

Eser İbn Mâlik (ö. 672)'in nahve dair yazmış olduğu, bin beyitten oluşan Elfiye adlı kitabının şerhidir. *Şarihi*, Celâluddin es-Suyûtî (ö. 911/1505)'dir.⁸ Kütüphanede eserin dört nüshası bulunmaktadır.⁹ En eski nüsha:

B-3017/21375 I

1210/1795 yılında, Ali b. Sâdık b. Şeyh Alaaddîn'in nesih hattıyla, orta boy, 121 yaprakta, filigranlı ince kağıda yazılmıştır. Eser nakışla işlenmiş, kahverengi tam meşin cilt içindedir.

Diğer üç nüshanın katalog numaraları şunlardır:

B-939/156124, B-2262/15300, D-3230/21900 II.

10. الْجَنَّةُ فِي شَرْحِ الْعَوَامِلِ لِلْجُرْجَانِي

Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1073)'nin nahiv konularını içeren el-Avâmil adlı eserine yazılmış şerhtir. *Şarihi* Taşköprizade Usameddin Ahmed b. Mustafa (ö. 968/1495)'dir.¹⁰ Kütüphanede eserin altı nüshası bulunmaktadır.¹¹ En eski nüsha:

B-7947/11771

1105/1693 yılında, Mustafa b. Molla İkâm b. Molla Muhammed'in nesih hattıyla, orta boy, 54 yaprakta, filigranlı kağıda yazılmıştır. Eser, nakışla işlenmiş siyah tam meşin cilt içindedir.

Diğer beş nüshanın katalog numaraları şunlardır:

B-6380/31314, B-5046/26051, B-49476572, B-2425/18615,

B-3103/21565.

⁸ Yûsuf Elyân Serkis, Mu'cemu'l-matbûati'l-arabiyye ve'l-muarraba, (I-II), Dâr Sâdir, Mısır -1974, I/1076.

⁹ Eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk. TÜYATOK Burudur, II/921.

¹⁰ İsmail Paşa Bağdâdî, İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ keşfi'z-zunûn, İstanbul-1955, I/134, 359, II/126.

¹¹ Eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk. TÜYATOK İsparta, 685.

11. ضَوْءُ الْمَصْبَاحِ

Nasır b. Abdüsseyyid el-Mutarrizî (ö. 610/1213)'nin el-Misbâh adlı Arapça dilbilgisine dair yazmış olduğu eserinin şerhidir. *Şârihi* Tâcuddîn Muhammed b. Muhammed el-Esferâyînî (ö. 684/1285)'dir. Müellif, el-Misbâh'ı şerh ederek el-Miftâh adını vermiş, daha sora el-Miftâh'ı ihtisar ederek ed-Dav' adlandırmıştır.¹² Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.¹³

B-3585/22555

998/1589 yılında, Abdurrahman b. Hacı Velî'nin nesih hattıyla, orta boy, 18 yaprakta, filigranlı kağıda, Ahmed Paşa medresesinde yazılmıştır. Sırt ve çaharkuşe siyah meşin, aşırı derecede yıpranmış mukavva cilt içindedir. İlk b yaprak tezhipli ve aynı yaprakta üç beyzavi, siyah mühür vardır.

12. الدُّرُوسُ الْإِبْتِدَائِيَّةُ

Müellifi, Molla Abdulvahhab Hasanzade'dir. İptidai sınıflar için ders kitabı olarak yazılmış nahve dair eserdir. Kaynaklarda müellif hakkında her hangi bilgiye ulaşamadım. Kütüphanede eserin iki nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-4504 I

1032/1622 yılında yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Nesih hattıyla, orta boy, 22 yaprakta, cedit kağıda yazılmıştır. Eser kahverengi mukavva cilt içindedir.

Diğer nüshanın katalog numarası, *A-234/11549 II*'dir.

13. الدُّرُوسُ النَّحْوِيَّةُ

Müellifi, Molla Abdulvahhab Hasanzade'dir. İptidai nahiv derslerinin ikinci kitabı olup, ortaokul seviyesindeki öğrenciler için hazırlanmış bir Arapça ders kitabıdır. Kaynaklarda müellif hakkında her hangi bilgiye ulaşamadım. Kütüphanede eserin iki nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-4504 I

1032/1622 yılında yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Orta boy, 22 yaprakta, cedit kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Eser kahverengi mukavva cilt içindedir.

Diğer nüshanın katalog numarası, *A-234/11549 III*'tür.

¹² Yûsuf Elyân Serkîs, a.g.e. I/436.

¹³ Eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk. TÜYATOK 03, 397.

14. الْأَجْوِبَةُ عَلَى السُّؤَالَاتِ فِي النَّحْوِ

Müellifi, er-Rüşdi Hacı Seyyid Kazım el-Hüseynî'dir. Nahve dair soru cevap şeklinde yazılmış Arapça bir eserdir. Kaynaklarda müellif hakkında her hangi bilgiye ulaşamadım. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır:

B-683/2210 IV

1266/1849 yılında, Muhammed Ali b. İsmail'in nesih hattıyla, orta boy, 6 yaprakta, cedit kağıda yazılmıştır. Eser, nakışla işlenmiş kahverengi tam meşin cilt içindedir.

15. الْفَيْهُ فِي النَّحْوِ

Müellifi, Ebu Abdillâh Cemaluddin Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî (ö. 672/1273)'dir. Eser, İbn Mâlik'in daha önce yazdığı 2794 beyitlik "el-Kâfiyetu's-Şâfiye" adlı eserinin bir özetidir. Müellif eserde nahiv konularını manzum olarak ele almıştır.¹⁴ Kütüphanede eserin altı nüshası bulunmaktadır. Nüshalar arasında sadece birinin istinsah tarihi bilinmektedir:

B-733

1265/1848 yılında, Abdulgâni en-Nehavînin nesih hattıyla, orta boy, 13 yaprakta, cedit kağıda yazılmıştır. Salbekli, şemseli, zencirekli, miklepli, siyah tam meşin cilt içindedir.

Diğer beş nüshanın katalog numaraları şunlardır:

A-1035/29345, A-1041/29445, B-893/9846, B-811/2431 II, C-861/9814 V.

16. الْفَوَائِدُ الْجَلِيلَةُ

el-Karabâğî Muhammed el-Tebrîzî (ö. 900/1495)'nin nahve dair yazmış olduğu eserinin şerhidir. *Şârihi*, Mustafa Efendi el-Budukî'dir. Kaynaklarda müellif hakkında her hangi bilgiye ulaşamadım. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır:

B-4084/22946

Eserin yazım tarihi ve müstensihî bilinmemektedir. Orta boy, 2 yaprakta, cedit kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Sırt çaharkuşe kahverengi meşin, mukavva cilt içindedir.

¹⁴ Celâluddîn es-Suyûtî, Buğyetu'l-vuât fî tabakât luğavîyyîn ve'n-nuhât, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut-tarihsiz, I/136.

17. الْفَوَائِدُ الشَّمَدِيَّةُ فِي عِلْمِ الْعَرَبِيَّةِ

Müellifi, Bahâuddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed el-Hârisî el-Âmilî (ö. 1031/1622)'dir. Nahve dair muhtasar Arapça eserdir.¹⁵ Kütüphanede eserin dört nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-1314/1617 II

1222/1808 yılında, Ahmed b. Muhammed Hüseyin'in kalın nestalik hattıyla, orta boy, 23 yaprakta, harf ve yarım ay filigranlı açık mavi kağıda yazılmıştır. Sol deffe düşmüş, sağ deffe kahverengi mukavva cilt içindedir.

Diğer üç nüshanın katalog numaraları şunlardır:

B-4554/6179, B-939/15624, B-5307/26599 I.

18. الْفَوَائِدُ الضِّيَائِيَّةُ

İbn Hâcib Cemâluddin Ebu Amr Osman b. Ömer (ö. 646/1249)'in el-Kâfiye adlı nahve dair yazmış olduğu Arapça eserinin şerhidir. *Şârihi* Nûruddin Abdurrahman b. Ahmed el-Câmî (ö. 898/1492)'dir.¹⁶ Kütüphanede eserin iki nüshası var olup, ikisinin de istinsah tarihi ve müstensihi bilinmemektedir.¹⁷ Nüshalar şunlardır:

B-6846/33574

Orta boy, 168 yaprakta, cedit kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Yıpranmış, kahverengi tam meşin cilt içindedir.

B-4504 III

Orta boy, 62 yaprakta, cedit kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Kahverengi mukavva cilt içinde olup, nüsha sondan noksandır.

19. حَذَائِقُ الدَّقَائِقِ فِي شَرْحِ رِسَالَةِ عَلَامَةِ الْحَقَائِقِ (بَابُ الْفِعْلِ وَالْخَرْفِ)

Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin nahve dair yazmış olduğu el-Enmûzec adlı eserinin fiil ve harf bölümünün şerhidir. *Şârihi* Sa'dullâh el-Berda'î (ö. XV yüzyılın başları)'dir.¹⁸ Kütüphanede eserin yirmi nüshası bulunmaktadır.¹⁹ En eski nüsha:

B-605/7277

¹⁵ Corci Zeydan, *Târîhu'l-edebe'l-luğati'l-Arabiyye, Dâru'l-Hilâl, Mısır-tarihsiz, III/353.*

¹⁶ Yûsuf Elyân Serkîs, a.g.e. I/672.

¹⁷ Eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk. TÛYATOK Burdur, II/929.

¹⁸ Naila Agayeva, *Azerbaydjanskiye Yazikovedy Srednovekovaya, Baku-1990, s. 25.*

¹⁹ Bu eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk. TÛYATOK Burdur, II/1009.

1099/1687 yılında, Seyyid Tâhir b. Seyyid Azîz'in nesih hattıyla, orta boy, 74 yaprakta, tümü tamirden geçmiş ince, filigranlı kağıda, Şamahı şehrinde yazılmıştır. Cetvelli siyah tam meşin cilt içindedir.

Diğer on dokuz nüshanın katalog numaraları şunlardır:

*B-73/3760, A-805/23659, B-445/14129, B-849/11380,
B-893/9846, B-1400/16776, B-1637/3262, B-2321/16778,
B-2371/16774, B-2410/18578, B-2646/15278, B-3764/22743,
B-4135/23523, B-3468/24068, B-4377/24083, B-4416/24246,
B-4941/25935, B-6908/8553 I, B-7000.*

20. حَدَائِقُ الدَّقَائِقِ فِي شَرْحِ رِسَالَةِ عَلَامَةِ الْحَقَائِقِ (بَابُ الْإِسْمِ)

Bir önce bahsi geçen eserin isim bölümünün şerhidir. *Şarihi* Sa'dullâh el-Berda'î (ö. XV yüzyılın başları)'dır.²⁰ Kütüphanede eserin yedi nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-6938/8563

1140/1727 yılında, orta boy, 145 yaprakta, cedit kağıda, nesih hattıyla yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Sırtı siyah, sertap beyaz bez, nakışla işlenmiş siyah meşin cilt içindedir.

Diğer altı nüshanın katalog numaraları şunlardır:

*D-681/18190, B-6863/33544, B-5806, B-3470/22616,
B-2649/15285, B-2041/15147.*

21. حُلُّ مُعَاذِ الْقَوَائِدِ

İbn Hişâm Cemâluddîn Muhammed b. Abdilah (ö. 761/1360)'ın "el-İ'râb an kavâidi'l-i'râb" adlı nahve dair eserinin şerhidir. *Şarihi* Ebu's-Senâ Ahmed b. Muhammed ez-Zeylî es-Sivasî(1009/1600)'dir.²¹ Kütüphanede eserin beş nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-942/15622

1184/1772 yılında, Ahmed b. Hacı Abdurrahman el-Vendâmî'nin nesih hattıyla, orta boy, 59 yaprakta, sararmış kağıda yazılmıştır. Nakışla işlenmiş, siyah, tam meşin cilt içindedir. Yaprakların tümü tamirden geçmiştir.

²⁰ Naila Agayeva, a.g.e. s.25.

²¹ Ömer Rızâ Kahrâla, Mu'cemu'l-muellifin, Müessisetu'r-Risâle, Beyrut-1993, I/265,271; Türkiye Diyanet Vakfı, a.g.e., XX/75.

Diğer dört nüshanın katalog numaraları şunlardır:

B-3103/21565, B-4084/22946, B-4419/24264, B-5046/26051.

22. حَاشِيَةٌ عَلَى ضَوْءِ الْمِصْبَاحِ

Müellifi, Kâdî Balat Abdullatif Celâluddîn Muhammed el-Kazvînî (ö. 853/1213)'dir. Nâşir b. Abdusseyyid el-Mutarrizî (ö. 610/1213)'nin yazmış olduğu, nahve dair el-Misbâh adlı eserin Tâcuddîn Muhammed el-Esferâyînî (ö. 684/1285) tarafından yapılmış şerhine yazılmış haşiyedir.²² Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.²³

B-6686/33264

İstinsah tarihi ve müstensihisi bilinmeyen bu nüsha, orta boy, 239 yaprakta, cedit kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Miklepli, nakışla işlenmiş, kahverengi tam meşin cilt içindedir.

23. حَاشِيَةٌ عَلَى الْكَافِيَةِ

Müellifi bilinmemektedir. İbn Hâcib Cemâluddîn Ebû Amr Osman b. Ömer (ö. 656/1249)'in nahiv ve sarfa dair yazmış olduğu el-Kâfiye adlı meşhur eserine yazılmış haşiyedir. Kütüphanede eserin iki nüshası bulunmakta olup, ikisinin de istinsah tarihi ve müstensihisi bilinmemektedir. Nüshalar şunlardır:

A-1028/1475 III

Kiçik boy, 17 yaprakta, beyaz ince kağıda, kalın talik hattıyla yazılmıştır. Nakışla işlenmiş, tam meşin cilt içindedir.

B-2519/4144

Orta boy, 19 yaprakta, beyaz ince kağıda, talik hattıyla yazılmıştır. Kırmızı naylon geçirilmiş mukavva cilt içindedir.

24. حَاشِيَةٌ عَلَى شَرْحِ الْفَوَائِضِ الصَّيَّانِيَّةِ

Müellifi, Usâmeddin İbrahim b. Muhammed Arab Şâh el-Esferâyînî (ö. 945/1538)'dir. Nûruddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Câmî (ö. 898/1538)'ye ait Fevâidi'z-Ziyâiyye adlı esere yazdığı haşiyedir.²⁴ Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.²⁵

²² Kakhâla, a.g.e., II/217.

²³ Eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk. TÛYATOK Burdur, II/924.

²⁴ Yûsuf Elyân Serkîs, a.g.e. I/672.

²⁵ Eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk. TÛYATOK 07, III/1695; TÛYATOK 10, s.369,

B-4180/23643

1112/1700 yılında, Süleyman b. Receb'in kalın nesih hattıyla, 152 yaprakta, ince cedit kağıda yazılmış olup, eser ciltsiz hadedir.

25. حَاشِيَّةٌ عَلَى شَرْحِ الْأَنْمُودَجِ

Müellifi Muhammed Cemâluddîn b. Şemsuddîn Abdulğânî el-Erdebîlî (ö. 647/1248)'dir. Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin nahve dair yazmış olduğu el-Enmûzec adlı eserine yazılmış haşiyedir. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır:

B-474/3424

1249/1833 yılında Karizade Kışlakî lakabıyla bilinen Abdulğânî Veled Muhammed b. Molla Pir Muhammed'in kalın nesih hattıyla, orta boy, 46 yaprakta, harf filigranlı mavi kalın kağıda yazılmıştır. Eser, mukavva cilt içindedir.

26. الْهُدَايَةُ فِي النَّحْوِ

Müellifi Abdulcelîl el-Ğâzevî olup, kaynaklarda yazar hakkında her hangi bilgiye ulaşamadım. Arapça dilbilgisini isim, fiil ve harf başlıkları altında, bölümlere ayırarak incelemektedir. Kütüphanede eserin iki nüshası bulunmaktadır:

B-6380/31314

Eserin yazım tarihi ve müstensihî bilinmemektedir. Orta boy, 47 yaprakta, kalın kağıda, kalın nesih hattıyla yazılmıştır. Sırtı bez, kahverengi mukavva cilt içindedir.

B-606/4225

1205/1790 yılında Ali b. Mîr Hüseyin'in nesih hattıyla, orta boy, filigranlı kağıda yazılmıştır. Eser ciltsiz haldedir.

27. خُلَاصَةٌ فِي النَّحْوِ فِي شَرْحِ الْأَلْفَبِيَّةِ

İbn Mâlik Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî (ö. 672/1273)'nin nahve dair "Elfiye fî'n-nahv" adıyla bilinen eserine yazılmış şerhtir. *Şarihi*, müellifin oğlu İbn Nazım Bedruddîn Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâî (ö.686/1287)'dir. Eser, "Ahsenu'l-mesâlik ve ed-düreru'l-mudîyye" adıyla da bilinmektedir.²⁶ Kütüphanede eserin üç nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-356/1974

²⁶ Türkiye Diyanet Vakfı, a.g.e. XI/28; Eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk. TÛYATOK 34, III/532.

1124/1721 yılında, Molla Nâim b. Hüseyin'in nesih hattıyla, orta boy, 302 yaprakta, filigranlı kağıda yazılmış olup, ciltsiz haldedir.

Diğer iki nüshanın katalog numaraları şunlardır:

B-4467/24093, B-719/3209.

28. خُلاصَةُ مَسَائِلِ النَّحْوِ

Arapça nahiv konularını ihtiva eden bu eserin *müellifi* bilinmemektedir. Kütüphanede eserin sekiz nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

A-463/909 III

1115/1703 yılında, Nûr Muhammed Şîrvânî b. Serdâr'ın nesih hattıyla, 7 yaprakta, gezegen harf filigranlı ince kağıda yazılmıştır. Sararmış mukavva cilt içerisinde.

Diğer yedi nüshanın katalog numaraları şunlardır:

A-928/1375, B-465/7275 XVIII, B-2093/16153, B-3120 XI,

B-3147/21637 II, B-4198/23680, B-4310/23963.

29. الإِعْرَابُ عَنْ قَوَائِدِ الإِعْرَابِ

Müellifi, İbn Hişâm Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Yusuf el-Ensârî (ö. 761/1360)'dir. Nahve dair olan bu eser, müellifin "Muğni'l-lebîb" adlı eserinin muhtasar halidir.²⁷ Kütüphanede eserin on sekiz nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-4068/23414

1202/1787 yılında, orta boy, 18 yaprakta, cedit kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Sol deffe düşmüş, sağ deffe siyah, tam meşin cilt içinde olup, müstensihî bilinmemektedir.

Diğer on yedi nüshanın katalog numaraları şunlardır:

B-550/2168 IX, B-733, B-853/13930, B-1400/16776,

B-2198/16050, B-2314/16756, B-2410/18578, B-2646/15278,

B-3127/21632, B-4078/5703, B-4377/24083, B-4724/23916,

B-5189/6814, B-5226/26484, B-5927/29347, B-6195/29844,

C-521/23191.

30. إِعْرَابُ عَوَامِلِ الْمِثَّةِ

Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1073)'nin nahiv konularını içeren "el-Avâmil fi'n-nahv" adlı eserine yazılmış şerhtir. *Şârihi* Şemsuddîn Abdulgânî el-Erdebîlî

²⁷ Katib Çelebî, Keşfu'z-zunûn an asâmi'l-kutub ve'l-funûn, Maarif Matbaası, İstanbul 1971, I/124.

(doğum tarihi: 647/1248)'dir.²⁸ Kütüphanede eserin beş nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-2093/16153

1212/1797 yılında, Ramazan b. Hacı Muhammed Hanefî'nin nesih hattıyla, orta boy, 7 yaprakta, kalın kağıda yazılmıştır. Mavi karton cilt içinde olan bu eser, müstensih tarafından sonuna kadar yazılmamıştır.

Diğer on yedi nüshanın katalog numaraları şunlardır:

B-813/2433, B-853/13930, B-1400/16776, B-5218/26498.

31. إغراب الأنموذج للزمخشري

Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin nahve dair yazmış olduğu el-Enmûzec adlı eserine şerh mahiyetinde eserin irabı yapılmıştır. Eserin müellifi bilinmemektedir. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır:

B-2093/16153

37 yaprakta, nesih hattıyla yazılmış olan eser hakkındaki diğer bilgiler, bir önceki eserin tanıtımında verildi.

32. إظهار الأسرار

Müellifi, Hüseyin b. Amed eş-Şedi b. Yen hazade'dir. Kaynaklarda müellif hakkında her hangi bilgiye ulaşamadım. Eser bazı nahiv mevzularını ve bir kısım ayetlerin irabını ihtiva etmektedir. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır:

B-4084/22946

İstinsah tarihi ve müstensihi bilinmeyen bu eser, orta boy, 2 yaprakta, cedit kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Sırt ve çaharkuşe meşin, mukavva cilt içindedir.

33. إظهار الأسرار في النحو

Müellifi, Birgilî Takiyyuddîn Muhammed b. Pîr Alî (ö. 981/1573)'dir. Arapça dilbilgisine dair yazılmış olan bu eser, amil, mamul ve amel olmak üzere üç babdan oluşmaktadır.²⁹ Kütüphanede eserin otuz iki nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-6282/29988

²⁸ Naila Agayeva, a.g.e. s.26; Eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk.

TÜYATOK Burdur, I/138.,

²⁹ Brockelmann, GAL, II/440.

1135/1722 yılında yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Nesih hattıyla, 36 yaprakta, suyu filigranlı kağıda yazılmıştır. Sırt ve çaharkuşe kahverengi meşin, mukavva cilt içindedir.

Diğer otuz bir nüshanın katalog numaraları şunlardır:

B-6780/33179, B-6376/31359, B-6212/29721, B-5927/29347, B-5814/29049, B-5497/27419, B-5226/26484, B-5220/26500, B-5206/26566, B-51089/6814, B-4941/25935, B-4724/23916, B-4544/24432, B-4377/24083, B-4310/23963, B-4259/23914, B-4068/23414 I, B-3764/22743, B-3664/22751 I, B-3127/21632, B-2646/15278, B-2410/18578, B-2354/16757 VII, B-2314/16756, B-2198/16050, B-853/13930, B-813/2433 III, B-813/2433 II, B-733, B-474/3424, B-2798/20863 III.

34. قَطْرُ النَّدى وَ بَلِّ الصَّدَى

Müellifi, İbn Hişâm Cemâluddîn Muhammed b. Abdilâh b. Yusuf el-Ensârî (ö. 761/1360)'dir. Eser, Arapça dilbilgisinin önemli kaynaklarından³⁰ olup, kütüphanede tek nüshası bulunmaktadır:

B-733

1265/1848 yılında, Abdulğânî en-Nehavînin nesih hattıyla, orta boy, 66^b-70^b yapraklarında, cedit kağıda yazılmıştır. Salbekli, şemseli, zencirekli, miklepli, siyah tam meşin cilt içindedir.

35. الكَافِيَةُ الصُّغْرَى لِابْنِ حَاجِبٍ

Müellifi, İbn Hâcib Cemâluddin Ebu Amr Osman b. Ömer (ö. 646/1249) olup, Arapça dilbilgisine dair yazılmış meşhur eserlerdendir.³¹ Kütüphanede eserin on iki nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

C-7/3066

1089/1678 yılında, büyük boy, 58 yaprakta, ince aharlı kağıda, kalın talik hatla yazılmış olup müstensihî bilinmemektedir. Eser, yeşil şemseli ve cetvelli, kırmızı tam meşin cilt içindedir.

Diğer on bir nüshanın katalog numaraları şunlardır:

B-6336, B-6026/29578, B-5220/26500, B-4622/22511,

³⁰ Yûsuf Elyân Serkîs, a.g.e. I/274.

³¹ Ömer Ferrûh, a.g.e., III/562; Brockelmann, GAL, I/303,306.

B-2519/4144, B-191/8630 I, B-183/18392 I, B-162/3335 II, A-1028/1475, A-532/20654 II, B-733.

36. Kavuk Kaidesi

Müellifi, Abdulkerîm en-Nehavî es-Sengevî olup, kaynaklarda müellif hakkında her hangi bilgiye ulaşamadım. Eserin anlatım dili Arapça ve Türkçe karışımı şeklindedir. Eserde nahve dair meseleler soru cevap şeklinde, sade bir dille anlatılmaktadır. Kütüphanede eserin yedi nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-605/7277

1099/1687 yılında, Seyyid Tâhir b. Seyyid Azîz'in nesih hattıyla, orta boy, 83 yaprakta, tümü tamirden geçmiş ince, filigranlı kağıda, Şamahî şehrinde yazılmıştır. Cetveli siyah tam meşin cilt içindedir.

Diğer altı nüshanın katalog numaraları şunlardır:

B-1400/16776, B-5218/26498, B-5497/27419, B-1402/11292, B-4084/22946, B-6567.

37. كِتَابُ الْإِرْشَادِ

Müellifi, Abdusselâm Abdurrahman en-Nehavî'dir. Kaynaklarda müellif hakkında her hangi bilgiye ulaşamadım. Arapça dilbilgisini kısmen ihtiva etmektedir. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-733

1265/1848 yılında, Abdulğânî en-Nehavînin nesih hattıyla, orta boy, 80^b-84^a yapraklarında, cedit kağıda yazılmıştır. Bahsi geçen nüshadaki diğer eserlerden farklı olarak, Kitâbu'l-irşâd tamamen noktasız yazılmıştır. Salbekli, şemseli, zencirekli, miklepli, siyah tam meşin cilt içindedir.

38. كِتَابُ اللَّبِّ

Müellifi, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Kâdî el-Beyzâvî (ö. 692/1293)'dir. Arapça dilbilgisine ait olan bu eser, İbn Hâcib'in el-Kâfiye adlı nahve dair eserinin muhtasar hali olup, "Lübbü'l-elbâb fî ilmi'l-i'râb" adıyla bilinmektedir.³² Kütüphanede eserin iki nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-4068/23414

³² Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi'l-lisâni'l-Arabî, (I-XIII), Mektebetu'l-Hancî, Kahire-1989, XIII/89.

1202/1787 yılında yazılmış olup müstensihî bilinmemektedir. Orta boy, 8 yaprakta, cedit kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Sol deffe düşmüş, sağ deffe siyah, tam meşin cilt içindedir. Diğer nüshanın katalog numarası: B-733'tür.

39. كِتَابُ مَنْقَحِ النَّحْوِ

Müellifi Ahmed b. Zeynuddîn ed-Dahsâsî'dir. Kaynaklarda müellif hakkında her hangi bilgiye ulaşamadım. Eser Arapça nahiv konularını içermekte olup, kütüphanede tek nüsha bulunmaktadır:

B-5057/6682 III

1252/1836 yılında, orta boy, 21 yaprakta, ayı filigranlı kağıda, nestalik hattıyla yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Eser, çaharkuşe, nakışlı, siya tam meşin cilt içindedir.

40. الْمَقَالَةُ فِي النَّحْوِ

Müellifi, Nasîruddîn Ebu Cafer Muhammed b. Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö. 672/1274)'dir.³³ Nahvin bazı konularını içeren iki sayfalık bir makaledir.

B-2030/15304 V

1132/1719 yılında, Ali Veled Muhammed'in nesih hattıyla, bir yaprakta, filigranlı kağıda yazılmıştır. Eser, nakışla işlenmiş, siyah tam meşin cilt içindedir.

41. مَوْضُوءٌ عِلْمِ النَّحْوِ

Arapça nahiv konularını ana hatlarıyla işlemekte olan bu eserin *müellifi* bilinmemektedir. Eserin kütüphanede tek nüshası bulunmaktadır.

B-6054/29621 III

1193/1779 yılında, Şûfî b. Muhammed Hüseyin el-Erdebîlî'nin nesih hattıyla, orta boy, 9 yaprakta, filigranlı kağıda yazılmıştır. Eser mavi mukavva cilt içindedir.

42. الْمَثَائِلُ النَّحْوِيَّةُ

Müellifi, Ma'sum b. Muhammed el-Bûmî'dir. Kaynaklarda müellif hakkında her hangi bilgiye ulaşamadım. İki bölümden oluşan bu eser, Arapça dilbilgisinin bir kısmını oluşturmaktadır. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır:

B-1477/3663

1295/1873 yılında, Abdullah b. Abdulgânî Efendi'nin nestalik hattıyla, orta boy, 6 yaprakta, cedit kağıda yazılmıştır. Kitap ciltsiz haldedir.

³³ Kahhâla, a.g.e., III/636; Corci Zeydan, a.g.e., III/250.

43. الْمُصْبَاخُ فِي النَّحْوِ

Müellifi, Nasır b. Abdisseyid el-Mutarrizî (ö. 610/1213)'dir. Nahiv konularını ihtiva eden Arapça bir eserdir.³⁴ Kütüphanede eserin altı nüshası bulunmaktadır. Daha eski olan nüsha:

A-463/909 I

1115/1703 yılında, Nûr Muhammed Şîrvânî b. Serdâr'ın nesih hattıyla, 30 yaprakta, gezegen harf filigranlı ince kağıda yazılmıştır. Sararmış mukavva cilt içerisinde.

Diğer beş nüshanın katalog numaraları şunlardır:

B-5545/3490 XVII, B-2110/3735 III, B-3664/22751 II, B-4714/6339 I, B-733.

44. مُجِيبُ النَّدَى

İbn Hişâm Cemâluddîn Muhammed b. Abdullah b. Yusuf el-Ensârî (ö. 761/1360)'nin "Katru'n-nedâ ve bellu's-sedâ" adlı nahve dair eserine, kendisinin yazmış olduğu şerhe yazılmış şerhtir. *Şarihi*, Cemâluddîn Abdullah b. Ahmed b. Ali el-Fâkihî (ö. 972/1564)'dir.³⁵ Kütüphanede eserin dört nüshası bulunmaktadır. Daha eski olan nüsha:

B-642/3307

1284/1867 yılında, Abdulgânî Efendi Kazizade en-Nehavî'nin nesih hattıyla, orta boy, 119 yaprakta, aharlı cedit kağıda yazılmıştır. Eser kahverengi tam meşin cilt içindedir.

Diğer üç nüshanın katalog numaraları şunlardır:

B-864/3425, B-6357/31371, B-111/18407.

45. الْمُفَصَّلُ لِلزَّمْخَشَرِيِّ

Müellifi Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)'dir. el-Mufasssal, üzerine bir çok şerhlerin yazıldığı meşhur nahiv kitaplarından.³⁶ Kütüphanede eserin iki nüshası bulunmaktadır. Her iki nüshanın da istinsah tarihi ve müstensihî bilinmemektedir. Nüshalar şunlardır:

B-3003/21304

³⁴ Kâtib Çelebî, a.g.e., II/1708.

³⁵ Kahhâla, a.g.e., VI/28; Yûsuf Elyân Serkis, a.g.e. II/1432; Eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk. TÜYATOK 01, II/2194.

³⁶ Kahhâla, a.g.e., III/822.

Eser, orta boy, 250 yaprakta, avize filigranlı kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Zencirekli, şemseli, kahverengi tam meşin cilt içindedir.

B-4562/24430

Orta boy, 159 yaprakta, sarı saman kağıdına, kalın nesih hattıyla yazılmıştır. Eser ciltlessiz haldedir.

46. مُغْنِي اللَّيْبِ عَنْ كُتُبِ الْأَعْرَابِ

Müellifi, İbn Hişâm Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Yusuf el-Ensârî (ö. 761/1360)'dir.³⁷ Dilbilgisine dair Arapça eser olup, kütüphanede tek nüshası bulunmaktadır.

B-1905/14937

Eserin müstensihî ve istinsah tarihi bilinmemektedir. Orta boy, 234 yaprakta, ince beyaz kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Nakışla işlenmiş, miklepli, kahverengi tam meşin cilt içindedir.

47. مَقَدِّمُ الْأَزْهَرِيَّةِ

Müellifi Zeynuddîn Halid b. Abdillâh el-Cercevî el-Ezherî (ö. 905/1499)'dir. Arapça nahve dair olan bu eser, "el-Mukaddemu'l - ezheriyye fî ilmi'l - arabiyye" adıyla da bilinmektedir.³⁸ Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-733

1265/1848 yılında, Abdulğânî en-Nehavînin nesih hattıyla, orta boy, 44^b-49^a yapraklarında, cedit kağıda yazılmıştır. Salbekli, şemseli, zencirekli, miklepli, siyah tam meşin cilt içindedir.

48. مُوصِلُ الطَّلَابِ إِلَى قَوَائِدِ الْإِعْرَابِ

İbn Hişâm Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Yusuf el-Ensârî (ö. 761/1360)'nin nahve dair yazmış olduğu "el-İ'râb an kavâidi'l-i'râb" adlı eserine yazılmış şertir. *Şarihi* Zeynuddîn Halid b. Abdillâh el-Ezherî (ö. 905/1499)'dir.³⁹ Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-4204/23686 I

³⁷ Kâtib Çelebî, a.g.e., I124.

³⁸ Türkiye Diyanet Vakfı, a.g.e., XII/64.

³⁹ Yûsuf Elyân Serkis, a.g.e. I/274,811; Eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk. TÛYATOK 18, s. 228.

1007/1598 yılında, orta boy, 39 yaprakta, harf filigranlı kalın kağıda, kalın nestalik hatla yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Sırtı bez, aşırı derecede yıpranmış meşin cilt içindedir.

49. الْمُنْتَفَرَقَاتُ فِي النَّحْوِ

Mellîfî bilinmeyen bu eser, nahvin ihtilaflı meselelerini halletmeye yönelik telif edilmiştir. Kütüphanede tek nüshası bulunmaktadır.

B-4832/25673

İstinsah tarihi ve müstensihî bilinmeyen bu eser, orta boy, 22 yaprakta, soğuk mühürlü cedit kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Eser ciltsiz haldedir.

50. رِسَالَةُ الْأَرَشِيِّ فِي النَّحْوِ

Müellîfî, İbrahim el-Araşî eş-Şekâvî (ö. XVIII asrın başları)'dir.⁴⁰ Nahve dair Arapça eser olup, altı soru cevap üzerine bina edilmiştir. Kütüphanede eserin iki nüshası bulunmaktadır. Onlardan biri:

B-3118/21649 XIII

1307/1889 yılında, Yahya b. Molla Hüseyin'in nesih hattıyla, orta boy, 20 yaprakta, soğuk mühürlü cedit kağıda yazılmıştır. Eser mukavva cilt içindedir.

Diğer nüshanın katalog numarası: B-474/3424'tür.

51. رِسَالَةُ فِي النَّحْوِ

Arapça nahve dair yazılmış olan bu eserin *müellîfî* bilinmemektedir. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-4204/23686 II

1007/1598 yılında, orta boy, 6 yaprakta, harf filigranlı kalın kağıda, kalın nestalik hatla yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Sırtı bez, aşırı derecede yıpranmış meşin cilt içindedir.

52. رِسَالَةُ فِي النَّحْوِ

Arapça nahve dair yazılmış olan bu eserin *müellîfî* bilinmemektedir. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-6026/29578

⁴⁰ Naila Agayeva, a.g.e. 26.

Eserin istinsah tarihi ve müstensihî bilinmemektedir. Orta boy, 5 yaprakta, saman kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Üzerine 1958 yılına ait matbaa cildi geçirilmiştir.

53. رِسَالَةٌ فِي النَّحْوِ

Arapça nahve dair yazılmış olan bu eserin *müellifi* bilinmemektedir. Kütüphanede eserin iki nüshası bulunmaktadır. Daha eski olan nüsha:

B-6083/29600

1180/1766 yılında, orta boy, 16 yaprakta, filigranlı mavi kağıda, kalın nesih hattıyla yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Eser ciltsiz hadedir.

Eserin diğer nüshasının katalog numarası: *B-1138/2268*'dir.

54. رِسَالَةٌ فِي النَّحْوِ

Müellifi Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Habîb'dir. Kaynaklarda müellif hakkında her hangi bilgiye ulaşamadım. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-1188/2500 V

1288/1871 yılında, orta boy, 5 yaprakta, cedit kağıda, nesih hattıyla yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Eser ciltsiz haldedir.

55. رِسَالَةٌ فِي النَّحْوِ

Arapça dilbilgisini ana hatları ile işlemekte olan bu eserin *müellifi* bilinmemektedir. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-3978/23425 I

Eserin istinsah tarihi ve müstensihî bilinmemektedir. Orta boy, 5 yaprakta, harf filigranlı kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Eser ciltsiz haldedir.

56. شَرْحُ عَلَى شَرْحِ الْكَافِيَةِ لِابْنِ حَاجِبٍ

İbn Hâcib Cemâluddîn Ebu Amr Osman b. Ömer (ö. 646/1249)'in el-Kâfiye adlı nahve dair yazmış olduğu Arapça eserinin şerhine yazılmış bir şerhtir. *Şarihi*, Radîuddîn Muhammed b. Hasan el-Astarabâdî (ö. 686/1287)'dir. Eserin asıl adı "el-Vâfiye fî şerhi'l-kâfiye"dir.⁴¹ Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-6015/29556

⁴¹ Kâtib Çelebî, a.g.e., II/1370; Hayreddîn Zirikli, el-A'lâm, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut-1992, VI/86.

Orta boy, 270 yaprakta, cedit kağıda, nesih hattıyla, muhtemelen 1262/1845 yılında yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Sırtı bez, kırmızı mukavva cilt içindedir.

57. شَرْحٌ عَلَى شَرْحِ الْكَافِيَةِ

İbn Hâcib Cemâluddîn Ebu Amr Osman b. Ömer (ö. 646/1249)'ın el-Kâfiye adlı nahve dair yazmış olduğu Arapça eserinin şerhine yazılmış bir şerhtir. *Şarihi* Şeyh Ziyâuddîn olup, kaynaklarda müellif hakkında her hangi bilgiye ulaşamadım. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-374/11301

İstinsah tarihi ve müstensihî bilinmeyen eser, orta boy, 117 yaprakta, sararmış su yolu filigranlı kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Sırtı siyah meşin, kahverengi mukavva cilt içindedir.

58. شَرْحُ الْعَوَامِلِ الْجَدِيدَةِ

Birgili Mehmet Efendi b. Pîr Ali (ö. 981/1573)'nin Arapça nahve dair “el-Avâmil el-cedîde” adlı eserine yazılmış şerhtir. *Şarihi* Zeyni Zade Hüseyin b. Ahmed el-Bursevî (ö. 1168/1754)'dir. Eser, “Ta’lîku’l-fevâdil alâ i’râbi’l-avâmil” adıyla bilinmektedir.⁴² Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

A-1191/30237

1233/1817 yılında yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Küçük boy, 43 yaprakta, harf filigranlı sararmış kağıda, ince nesih hattıyla yazılmıştır. Şemseli, zencirekli, miklepli, aşırı derecede yıpranmış, siya tam meşin cilt içindedir.

59. شَرْحُ الْعَوَامِلِ الْجَدِيدَةِ

Birgili Mehmet Efendi b. Pîr Ali (ö. 981/1573)'nin Arapça nahve dair “el-Avâmil el-cedîde” adlı eserine yazılmış şerhtir. *Şarihi*, Adalı Mustafa b. Hamza (ö. 1085/1674)'dir. Eserin asıl adı “Necâtu’l-efkâr”dır.⁴³ Kütüphanede eserin iki nüshası bulunmaktadır.

B-1542/3167

⁴² Zirikli, a.g.e., II/232; Kahrâla, a.g.e., I/602; Eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk. TÜYATOK Burdur, II/1043.

⁴³ Yûsuf Elyân Serkîs, a.g.e. II/1750; Mehmet Tahir, Osmanlı müellifleri, Matbaa-i âmire, İstanbul-1333, I/241 .

1233/1817 yılında, orta boy, 21 yaprakta, harf filigranlı açık yeşil kağıda, ince nesih hattıyla yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Şemseli, zencirekli, miklepli, siyah tam meşin cilt içindedir.

Eserin diğer nüshasının katalog numarası: B-2786/20820'dır.

60. شَرْحُ الْعَوَامِلِ الْجَدِيدَةِ

Birgili Mehmet Efendi b. Pîr Ali (ö. 981/1573)'nin Arapça nahve dair "el-Avâmil el-cedîde" adlı eserine yazılmış şerhtir. *Şarihi* bilinmemektedir. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

A-1191/30237

1233/1817 yılında yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Küçük boy, 25 yaprakta, harf filigranlı sararmış kağıda, ince nesih hattıyla yazılmıştır. Şemseli, zencirekli, miklepli, aşırı derecede yıpranmış, siya tam meşin cilt içindedir.

61. شَرْحُ الْعَوَامِلِ لِلْجُرْجَانِي

Abdulkâhir el-Cürânî (ö. 471/1073)'nin nahiv konularını içeren "el-Avâmil fi'n-nahv" adlı eserine yazılmış şerhtir. *Şarihi* bilinmeyen meşhur teliflerden⁴⁴ olup, kütüphanede tek nüshası bulunmaktadır.

B-1402/11292

1305/1887 yılında, Mecîd b. Kerbelâî'nin nesih hattıyla, orta boy, 24 yaprakta, cedit kağıda, Himye köyünde, Ahund Molla Abdülğânî'nin himayesinde yazılmıştır. Eser ciltsiz haldedir.

62. شَرْحُ الْعَوَامِلِ لِمَلَأَ مُحْسِن

Muhammed Molla Muhsin el-Ceylânî'nin Arapça dilbilgisine dair el-Avâmil adlı eserine yazılmış şerhtir. *Şarihi* Hacı Nazar Alî b. Muhsin el-Ceylânî'dir. Kaynaklarda müellif hakkında her hangi bilgiye ulaşamadım. Kütüphanede eserin iki nüshası bulunmakta olup, daha eski olan nüsha:

B-4997/25994

1251/1835 yılında, orta boy, 152 yaprakta, harf filigranlı kağıda, nesih hattıyla yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Nakışla işlenmiş kahverengi tam meşin cilt içindedir.

Eserin diğer nüshasının katalog numarası: B-744/2580'dir.

⁴⁴ Eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk. TŪYATOK Burdur, II/1011.

63. شَرْحُ الْعَوَامِلِ لِأَمَلٍ مُحْسِنٍ

Muhammed Molla Muhsin el- Ceylânî'nin Arapça dilbilgisine dair el-Avâmil adlı eserine yazılmış şerhtir. *Şarihi* Zeynelâbidîn Muhammed Bâkî el-Huseyn'dir. Kaynaklarda müellif hakkında her hangi bilgiye ulaşamadım. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-5175/26391

1255/1839 yılında Muhammed Veled Takyi es-Sakin el-Vâlihî'nin nesih hattıyla, orta boy, 93 yaprakta, kalın saman kağıda yazılmıştır. Nakışla işlenmiş kahverengi tam meşin cilt içindedir.

64. شَرْحُ الْعَوَامِلِ

Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1073)'nin nahiv konularını içeren “el-Avâmil fi'n-nahv” adlı eserine yazılmış Arapça şerhtir. *Şârihi* Ferîduzzamân İsmail Efendi'dir. Kaynaklarda müellif hakkında her hangi bilgiye ulaşamadım. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-5218/26498

1309/1891 yılında, Muhammed b. Cafer el-Bûmî'nin kalın nesih hattıyla, orta boy, 50 yaprakta, soğuk mühürlü cedit kağıda yazılmıştır. Sırt kahverengi meşin, aşırı derecede yıpranmış mukavva cilt içerisindedir.

65. شَرْحُ دِيَاةِ الْمَصْبَاحِ مِنْ جِهَةِ الْإِعْرَابِ

Nasır b. Abdisseyyid el-Mutarrizî (ö. 610/1213)'nin el-Misbâh adlı Arapça dilbilgisine dair yazmış olduğu eserin şerhidir. İslam aleminde *şarihi* bilinmeyen meşhur eserlerdendir.⁴⁵ Kütüphanede eserin üç nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-3195/21863 III

1146/1733 yılında, büyük boy, 20 yaprakta, filigranlı kalın kağıda, nesih hattıyla yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Sırt bez, nohudî renkli mukavva cilt içindedir.

Eserin diğer iki nüshasının katalog numarası şunlarıdır:

B-4833/25649 II, B-5669/28739.

⁴⁵ Eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk. TÜYATOK İsparta, s. 689; TÜYATOK 34, IV/917.

66. شَرْحُ الْأَفْيَةِ

İbn Mâlik (ö. 672)'in nahve dair yazmış olduğu, bin beyitten oluşan, Elfiye adlı kitabının şerhidir. *Şarihi*, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ali b. Salih el-Mekkûdî (ö. 807/1405)'dir.⁴⁶ Kütüphanede eserin dört nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-1989

1215/1800 yılı üretimi olan harf filigranlı kağıda, orta boy, 235 yaprakta, kalın nesih hattıyla yazılmış olup, müstensihi bilinmemektedir. Nakışla işlenmiş, kahve-rengi tam meşin cilt içindedir.

Eserin diğer üç nüshasının katalog numarası şunlardır:

B-7953/11777, D-547/24249, D-100/15307

67. شَرْحُ الْأَفْيَةِ

Eser İbn Mâlik (ö. 672)'in nahve dair yazmış olduğu, bin beyitten oluşan Elfiye adlı kitabının şerhidir. *Şarihi*, Zeynuddîn Halid b. Abdillâh el-Cercevî el-Ezherî (ö. 905/1499)'dir. Eserin asıl adının “Temrînu't-tullâb ilâ sinâati'l-i'râb” olduğu kaydedilmektedir. “Muarribu'l-İ'râb” adıyla da bilinmektedir.⁴⁷ Kütüphanede eserin iki nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-1646/3271

1269/1852 yılında, orta boy, 188 yaprakta, filigranlı ince kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Eser, mavi karton cilt içindedir.

Eserin diğer nüshasının katalog numarası *B-2510/1864*'tür.

68. شَرْحُ الْحَمْدِيَّةِ فِي النَّحْوِ الْعَرَبِيِّ

İbn İmâd Şihâbuddîn Ahmed b. İmad el-Akfehsî (ö. 808/1405)'nin el-Hamdiye adlı nahve dair eserine yazılmış şerhtir.⁴⁸ *Şarihi* Bahâuddîn Muhammed b. Huseyn-dir. Kaynaklarda müellif hakkında her hangi bilgiye ulaşamadım. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-1156/16964

1257/1841 yılında, Zeynulâbidîn'in nesih hattıyla, orta boy, 28 yaprakta, cedit kağıda yazılmıştır. Eser mukavva cilt içindedir.

⁴⁶ es-Suyûtî, a.g.e., II/83, Ziriklî, a.g.e., III/318.

⁴⁷ Ömer Ferrûh, a.g.e., VI/267; Türkiye Diyanet Vakfı, a.g.e., XII/64.

⁴⁸ Kahhâla, a.g.e., II/26.

69. شَرْحُ خُلَاصَةِ الْأَفْيَةِ

İbn Mâlik (ö. 672)'in nahve dair yazmış olduğu, bin beyitten oluşan Elfiye adlı kitabının şerhidir. *Şarihi*, Abdullah b. Abdірrahman b. Abdіllah Bahâuddîn Ebû Muhammed b. Akîl (ö. 769/1367)'dir. Eser “Şerhu İbn Akîl alâ elfiyeti İbn Mâlik” adıyla bilinmektedir.⁴⁹ Kütüphanede eserin iki nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

B-3150/21647

1244/1827 yılında, Muhammed b. Muhammed b. el-Kerkûbî tarafından nesih hattıyla, orta boy, 204 yaprakta, kalın cedit kağıda yazılmıştır. Miklepli, kahverengi tam meşin cilt içerisinde.

Eserin diğer nüshasının katalog numarası *B-3123/21596*'dir.

70. شَرْحُ الْكَافِيَةِ

İbn Hâcib Cemâluddin Ebu Amr Osman b. Ömer (ö. 646/1249)'in el-Kâfiye adlı nahve dair Arapça eserine yazılmış şerhidir. *Şarihi*, bilinmemektedir. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-4204/23686 III

1007/1598 yılında, orta boy, 63 yaprakta, harf filigranlı kalın kağıda, kalın nestalik hatla yazılmış olup, müstensihî bilinmemektedir. Sırtı bez, aşırı derecede yıpranmış meşin cilt içindedir.

71. شَرْحُ اللَّبَابِ فِي النَّحْوِ لِلْأُسْفَرَايِينِي

Tâcuddîn Muhammed b. Muhammed el-Esferâyînî (ö. 684/1285)'nin “Lübbü'l-elbâb fî ilmi'l-i'râb” adlı eserine yazılmış şerhtir. *Şarihi*, Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed b. Mahmud Ebû'l-Feth es-Sirâfî el-Fâlî(Hicri VIII asırda yaşadığı biliniyor)'dir.⁵⁰ Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-412/3790

848/1347 yılında, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Alî'nin ince nesih hattıyla, orta boy, 288 yaprakta, aharlı nohudî kağıda yazılmıştır (Kitabın 75'den 142'ye kadar olan sayfaları cedit kağıda yazılmıştır)'. Eser, sırt çaharkuşe, kahverengi meşin, mukavva cilt içindedir.

⁴⁹ Kâtib Çelebî, a.g.e. I/152; Zirikli, a.g.e., IV/96.

⁵⁰ Kahrhâla, a.g.e., III/715; Zirikli, a.g.e., VII/96.

72. شَرْحُ لُبِّ اللَّبَابِ فِي عِلْمِ الْإِعْرَابِ

Tâcuddîn Muhammed b. Muhammed el-Esferâyînî (ö. 684/1285)'nin "Lübbü'l-elbâb fî ilmi'l-i'râb" adlı eserine yazılmış şerhtir. *Şarihi* bilinmemektedir. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

C-82/3713

890/1485 yılında, Alî b. Ahmed b. Mansur'un nesih hattıyla, büyük boy, 159 yaprakta, kalın aharlı kağıda (ilk 18 yaprak maviye boyanmıştır) yazılıştır. Kahverengi tam meşin cilt içindedir.

73. شَرْحُ مُغْنِي فِي النَّحْوِ

Ahmed b. Hasan el-Çarperdî (ö. 746/1345)'nin "el-Muğnî fî'n-nahv" adlı Arapça dilbilgisine dair eserine yazılmış şerhtir. *Şarihi*, Bedruddîn Muhammed b. Abdîrahîm el-Omerî el-Meylânî (ö. 811/1408)'dir.⁵¹ Kütüphanede eserin iki nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

C-521/23191.

1204/1789 yılında, Muhammed Veled Nebî Efendi'nin nesih hattıyla, büyük boy, 30 yaprakta, harf filigranlı açık yeşil kağıda, Ağdaş şehrinde yazılmıştır. Eser ciltsiz haldedir.

Eserin diğer nüshasının katalog numarası B-3537/5162'dir.

74. شَرْحُ مُخْتَصَرِ الْعَوَامِلِ لِلْجُرْجَانِي

Abdulkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1073)'nin nahiv konularını içeren "el-Avâmil fî'n-nahv" adlı eserine yazılmış şerhtir. *Şârihi*, Yahya b. Nasuh b. İsrâîl (ö. 950/1543)'dir.⁵² Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-2786/20820

Eserin istinsah tarihi ve müstensihi bilinmemektedir. Orta boy, 47 yaprakta, avize filigranlı kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Eser ciltsiz haldedir.

75. شَرْحُ الرِّسَالَةِ فِي النَّحْوِ

Nahve dair yazılmış bu eserin *müellifi* bilinmemektedir. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-3470/22616

⁵¹ Kâtip Çelebî, a.g.e., II/1751; Kakhâla, a.g.e., III/404.

⁵² Kâtip Çelebî, a.g.e., II/1179; TÛYATOK 01, III/2239.

Eserin istinsah tarihi ve müstensihî bilinmemektedir. Orta boy, 24 yaprakta, cedit kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Eser ciltsiz haldedir.

76. شَرْحُ الرِّسَالَةِ فِي النَّحْوِ

Nahve dair yazılmış bu eserin müellifi bilinmemektedir. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-4172/23476

Eserin istinsah tarihi ve müstensihî bilinmemektedir. Orta boy, 59 yaprakta, filigranlı kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Sırt ve çaharkuşe kahverengi meşin, mukavva cilt içindedir.

77. شَرْحُ الرِّسَالَةِ فِي النَّحْوِ

Nahve dair yazılmış bu eserin müellifi bilinmemektedir. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-3795/22895

Eserin istinsah tarihi ve müstensihî bilinmemektedir. Orta boy, 177 yaprakta, cedit kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Eser ciltsiz haldedir.

78. شَرْحُ الْأَنْمُودَجِ فِي النَّحْوِ لِلزَّمْخْشَرِيِّ

Cârullâh ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin nahve dair yazmış olduğu el-Enmûzec adlı eserinin şerhidir. Şarihi Muhammed Cemâluddîn b. Şemsuddîn Abdülğânî el-Erdebîlî (ö. 647/1248)'dir. Kütüphanede eserin on bir nüshası bulunmaktadır.⁵³ En eski nüsha:

C-521/23191.

1204/1789 yılında, Muhammed Veled Nebî Efendi'nin nesih hattıyla, büyük boy, 78 yaprakta, yedi yaprağı açık mavi olan harf filigranlı kağıda, Ağdaş şehrinde yazılmıştır. Eser ciltsiz haldedir.

Eserin diğer on nüshasının katalog numarası şunlarıdır:

B-7538/11100, B-7512/11174, B-6288, B-4310/23963,

B-4259/23914, B-4198/23680, B-4172/23476, B-4071/23418 II,

B-853/13930, B-4201/22776.

⁵³ Eserin diğer kütüphanedeki yazma nüshaları için bk. TÛYATOK Burdur, II/1042.

79. شَرْحُ الْأَثْمُودِجِ لِلزَّمْخَشَرِيِّ

Cârullâh ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin nahve dair yazmış olduğu el-Enmûzec adlı eserinin şerhidir. *Şarihi* bilinmemekte ve kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-4544/24432

1227/1812 yılında, orta boy, 33 yaprakta, cedit kağıda, kalın nesih hattıyla yazılmıştır. Eser ciltsiz haldedir.

80. شُدُورُ الذَّهَبِ

Müellifi, İbn Hişâm Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Yusuf el-Ensârî (ö. 761/1360)'dir.⁵⁴ Arapça sarf ve nahve ait olan bu eserin kütüphanede tek nüshası bulunmaktadır.

B-733

1265/1848 yılında, Abdulgânî en-Nehavînin nesih hattıyla, orta boy, 76^b – 80^a yapraklarında, cedit kağıda yazılmıştır. Salbekli, şemseli, zencirekli, miklepli, siyah tam meşin cilt içindedir.

81. تَغْلِيْقُ الْأَنْفِيَّةِ

İbn Mâlik (ö. 672)'in nahve dair Elfiye adlı kitabına talikdir. *Müellifi* bilinmemektedir. Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

D-3230/21900 I

1297/1880 yılında, İsmail b. İbrahim'in ince nesih hattıyla, en büyük boy, 35 yaprakta, ince cedit kağıda yazılmıştır. Sol deffe düşmüş, sağ deffe kahverengi meşin cilt içindedir.

82. تَرْكِيبُ قَوَاعِدِ الْإِعْرَابِ

İbn Hişâm (ö. 761/1360)'ın “el-İ'râb an kavâidi'l-i'râb” adlı nahve dair eserine yazılmış şerh mahiyetinde olup, ağırlıklı olarak cümlelerin irabını yapmaktadır. Eserin *müellifi* bilinmemektedir. Kütüphanede tek nüshası bulunmaktadır.

B-1437/3062

Eserin istinsah tarihi ve müstensihi bilinmemektedir. Orta boy, 11 yaprakta, cedit kağıda, nesih hattıyla yazılmıştır. Kırmızı tam meşin cilt içindedir. Eser müstensih tarafından sonuna kadar yazılmamıştır.

⁵⁴ Zirikli, a.g.e. IV/147.

83. تُخْفَةُ الْإِخْوَانِ

Birgili Mehmet Efendi b. Pîr Ali (ö. 981/1573)'nin Arapça nahve dair “el-Avâmil el-cedîde” adlı eserine yazılmış şerhtir. *Şarihi* Mustafa b. İbrahim el-Gelibolili (ö. 1176/1762)'dir.⁵⁵ Kütüphanede eserin tek nüshası bulunmaktadır.

B-1732

1257/1841 yılında, orta boy, 67 yaprakta, ince nesih hattıyla yazılmış olup müstensihî bilinmemektedir. Eser mukavva cilt içindedir.

84. أَنْمُودَجٌ لِلزَّمْخْشَرِيِّ

Müellifi, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)'dir. İsim, fiil ve harf bablarında olağan meşhur nahiv eseridir.⁵⁶ Kütüphanede eserin yedi nüshası bulunmaktadır. En eski nüsha:

A-463/909 II

1115/1703 yılında, Nûr Muhammed Şîrvânî b. Serdâr'ın nesih hattıyla, 16 yaprakta, gezegen harf filigranlı ince kağıda yazılmıştır. Sararmış mukavva cilt içerisindedir.

Diğer altı nüshanın katalog numaraları şunlardır:

B-733, A772/2441 IV, A-989/1436, B-4071/23418 I,

B-4310/23963, B-6282/29988.

⁵⁵ Yûsuf Elyân Serkîs, a.g.e. II/1750; Kahhâla, a.g.e., III/874; Zirikli, a.g.e., VII/228.

⁵⁶ Yûsuf Elyân Serkîs, a.g.e. I/873; Kâtib Çelebî, a.g.e., I/180.

KAYNAKÇA

- AGAYEVA Naila, Azerbaydjanskiye Yazikovediy Srednovekovaya, Baku-1990
- el-BAĞDÂDÎ İsmail Paşa, İzâhu'l-meknûn fî'z-zeyli alâ keşfi'z-zunûn, (I-II), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul-1955
- el-BAĞDÂDÎ Abdulkâdir b. Ömer, Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi'l-lisâni'l-Arabd, (I-XIII), Mektebetu'l-Hancî, Kahire-1989.
- BROCKELMANN C., Geschichte der arabischen litteretur, (I-III), E.J.Brill Leiden-192
- FERRÛH Ömer, Târîhu'l-edebi'l-arabî, (I-VI), Beyrut, 1997.
- İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1988-2011.
- İZ SOKROVİŞNİTSİY Rukopisey Azerbaydjana, Elm, Baku-1983.
- İZMİR Milli Kütüphane Yazma Eserler Katalogu (I-III), İzmir-1994. (İz.M.Ktp.)
- KAHHÂLA Ömer Rızâ, Mu'cemu'l-muellifin, (I-IV) Müessisetu'r-Risâle, Beyrut-1993.
- KAHRAMANOV C.V., Elyazmalar Hazinesinde (I-VII), Baku-1987,.
- KÂTİB Çelebî, Keşfu'z-zunûn an asâmi'l-kutub ve'l-funûn, (I-II), Maarif Matbaası, İstanbul 1971.
- MAHMUDOV Süleyman, Azerbaycan Cumhuriyeti İlimler Akademisi M. Fuzuli Enstitüsü Kütüphanesindeki Arapça Nahve Dair Yazma Eserler, basılmamış yüksek lisans tezi, Konya-2001.
- SERKÎS Yûsuf Elyân, Mu'cemu'l-matbûati'l-arabiyye ve'l-muarraba, (I-II), Dâr Sâdir, Mısır -1974.
- eS-SUYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahman, Buğyetu'l-vuât fî tabakât luğavîyyîn ve'n-nuhât, (I-III), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut-tarihsiz.
- TAHİR Mehmet, Osmanlı müellifleri, (I-III), Matbaa-i âmire, İstanbul-1333.
- TÜYATOK (Türkiye Yazmalar Toplu Katalogu) Burdur, II, Ankara-2000
- TÜYATOK İsparta, Ankara-2000
- TÜYATOK 01, III, Ankara-1996.
- TÜYATOK 03, Ankara-1996.
- TÜYATOK 07, V, Ankara-1982-84.
- TÜYATOK 10, Ankara-1997.
- TÜYATOK 18, Ankara-1998.
- TÜYATOK 34, IV, Ankara-1981-94.

ZEYDAN Corci, Tarîhu'l-edebi'l-luğatî'l-Arabiyye (I-IV), Dâru'l-Hilâl, Mısır-tarihsiz.

ZİRİKLİ Hayreddîn, el-A'lâm, (I-VIII), Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut- 1992.

ÖZET

Azerbaycan halkı, kendi kültürel zenginliklerinden olan yazma eserlerine sahip çıkmış ve onları zamanında toplayıp muhafaza etmeyi başarmıştır. Başkent Baku'de bulunan, Muhammed Fuzûlî adına Elyazmaları Enstitüsü Kütüphanesi bu eserlerin toplandığı yer olup, araştırma yapacaklar için zengin bir kaynak oluşturmaktadır. Kütüphane araştırmacılara açık tutulmakta ve aynı zamanda kendi bünyesindeki akademik kadrosuyla da eski eserleri incelemektedir.

Ben bu araştırmamda, 84 adet Arapça dilbilgisine dair yazma eserlere ulaşabildim. Bu eserler, mükerrer nüshaları ile birlikte 300'ün üzerinde bir sayıya ulaşmaktadırlar. Onların adlarını ve müelliflerini tespit ettim ve özetleyerek bir makale haline getirdim.

خلاصة

إن الشعب الأذربايجاني إعتنى بمخطوطاتها التي هيى من كنوزه الثقافية فجمعها وحفظها. فإن مكتبة معهد المخطوطات التي تقع في مدينة باكو عاصمة الجمهورية الأذربايجانية حفظت هذا التراث كله وهي مصدر غني بين يدي الباحثين. من المعلوم أن المكتبة قد فتحت أبوابها للباحثين وهي تقدم خدمة هامة في سبيل مصالح البلد. وللمكتبة عاملون يبحثون ويدونون المؤلفات القديمة. فأنا بحثت خلال دراسة هذه أربعة وثمانين مخطوطة لقواعد اللغة العربية وهي أكثر من ثلاثمئة كتاب مع مكرر النسخ. فكشفت أسماء الكتب المخطوطة المذكورة ومؤلفيها ودونها في مقالي هذه.

ŞƏRQŞÜNAS ALİM VASİM MƏMMƏDƏLİYEVİN QURANI-KƏRİMİN TƏRCÜMƏSİ ZAMANI İSTINAD ETDİYİ MƏNBƏLƏR

Fuad İzzət oğlu NURULLAYEV

AMEA-nın M. Füzuli adına

Əlyazmalar İnstitutunun dissertantı

Açar sözlər: Vasim Məmmədəliyev, mənbələr, təfsir, şərqşünqaslıq

Ключевые слова: Васим Маммадалиев, исток, комментарий, востоковедение

Key words: Wasim Mammadaliyev, sources, commentary, oriental studies

Akademik Vasim Məmmədəliyevin Qurani-Kərimi dilimizə tərcümə edərkən ən məşhur və mötəbər orta əsr təfsirçilərinə müraciət etməsi, bir tərəfdən onun tərcüməsinin elmiliyini təmin edir, digər tərəfdən isə, ümumiyyətlə onun təfsir elminə bələd olduğunu göstərir. Müəllifin özünün də qeyd etdiyi kimi, Quranın onun tərəfindən akademik Ziya Bünyadovla birlikdə həyata keçirilmiş tərcüməsində bir sıra orta əsr müəllifləri ilə yanaşı, Mir Məhəmmədkərim ağanın və Məhəmməd həsən Mövlazadə Şəkəvinin təfsirlərindən də istifadə edilmişdir ki, bu da sonuncu iki əsərin bugünkü ilahiyyat elmi üçün aktual olaraq qaldığını bir daha sübut edir. Beləliklə, bu məqalədə qısa olaraq Vasim müəllimin istinad etdiyi təfsir əsərlərindən bəzilərinə oxucuların diqqətinə çatdırmağımızın əlbəttə ki, faydaları vardır. Xatırladaq ki, Vasim müəllimin tərcümə zamanı belə məşhur əsərlərə müraciət etməsi onun tərcüməsinin sanbalını artırmaqla yanaşı oxucunun etimadını da qazanmış olur. Onun istinad etdiyi təfsir mənbələrindən aşağıdakıları qeyd etmək olar:

1. Fəxrəddin Razi və onun “Məfatihül-ğeyb” təfsiri

Fəxrəddin Əbu Abdullah Məhəmməd bin Ömər bin əl-Hüseyn ər Razi h.544 / m.1149-cu ildə Rey şəhərində anadan olmuşdur. Əslən Təbəristandan olub, soyu Qureyş qəbiləsinə qədər gedib çatırdı. İlk təhsilini atasından almış, sonralar Azərbaycanın Rey və Marağa şəhərlərinin alimləri yanında mükəmməl təhsil görmüşdür. İbn Xətib ər-Reyy və qısaca Fəxri Razi adları ilə də tanınmışdır.

Fəxrəddin Razi əməldə şafei, etiqadda əşəri məzhəbindən olmuş, yaradıcılığında kəlam elmi ilə fəlsəfəni birləşdirməyə çalışmış, fiqh məsələlərində şafei mövqeyin-

dən çıxış edərək, mötəzili, hənəbəri, ismaili alimləri ilə qızgın mübahisələrə girişmişdir [1, 65]. Bütün ömrü boyu belə ideoloji mübarizələrdə iştirak edən alim daim elmi mübahisələrə can atar, çox vaxt getdiyi yerlərdən qovularaq, yenidən Reyə dönməmiş. Nəhayət, Reydə varlı bir təbibin iki qızı ilə oğullarını evləndirmiş, bu qohumluq Razilər ailəsinin də zənginləşməsinə səbəb olmuşdur. Bunun sayəsində Fəxrəddin Razi uzun səyahətə çıxma bilmişdir. Əvvəlcə Qəznə və Xorasana getmiş, sonra Xarəzmdə hakim olan mötəzilə fikirlərinə qarşı mübarizə aparmaq üçün oraya səyahət etmişdir. Lakin Xarəzmdən qovularaq, Buxaraya, oradan da Səmərqəndə getməyə məcbur olmuşdur. H.582 / m.1185-ci ildə Qəznədə və Hindistanın Pəncab şəhərində işləmiş, sonra Qori sultanlarının və Xarəzmşah Əlaəddinin himayəsi ilə Herata köçmüşdür. Daşkərpülüzadə xəbər verir ki, ömrünün qürub çağında Əlaəddinin paytaxtı Curcaniyaya dəvət olunaraq, orada dərs demişdir [2, 447]. Heratda onun adına bir mədrəsə inşa edilmiş, Fəxrəddin Razi şeyxülislamlıq rütbəsi alaraq, burada uzun müddət dərs keçmişdir. Əli Turqut yazır ki, ümumiyyətlə o, səfər etdiyi bütün yerlərdə dərs deməklə məşğul olmuş, dərslərinə çox sayda öyrənçi və alim qatılmışdır. 300-dən artıq fəqih onun şagirdi olmuşdur [3, 252].

Yaradıcılığının zənginliyinə baxmayaraq, Fəxrəddin Razi daha çox “Məfatihül-qeyb” təfsiri ilə məşhurdur. Bu əsəri o, ömrünün sonlarında Zəməxşəri təfsirinə cavab olaraq yazmış, burada özünün fəlsəfi baxışlarını əks etdirmiş, bir növ özünün Allah kəlamı ilə bağlı elmi araşdırmalarını burada yekunlaşdırmışdır. Formal cəhətdən bu təfsir ciddi fəlsəfi mühakimələrə əsaslanır, irəli sürülmüş fikirlər başqa alimlərin mövqeyi ilə qüvvətləndirilir. Razinin metodu Qurani-Kərimin bitmiş fikir əhatə edən kiçik-kiçik parçalara bölünməsinə əsaslanır. Belə parçaları bir-biri ilə əlaqələndirən alim burada bir fikirdən digərinə keçidləri təhlil edir, sonra mətnin özü, xüsusən qiraət fərqləri olan hissələr təfsir olunur. Qurani-Kərimdə qeyd olunan ayin və ya şəriətlə bağlı məsələlərdən söhbət açılan yerlərdə ayrı-ayrı məzhəblərin nümayəndələrinin fikirlərini nəzərdən keçirir ki, bu da onun əsərinə ensiklopedik səviyyə verir.

Ənənəvi olaraq Ər-Razinin bu əsəri rəasionalizmə meyl edən təfsir kimi qiymətləndirilir [2, 65].

“Məfatihül-qeyb” səkkiz cildəndən ibarətdir. Ancaq alimə bu təfsiri sona çatdırmaq qismət olmamış və əsər yarımçıq qalmışdır. Təfsirin sonunu onun keçmiş tələbələrindən Şamın baş qazısı Şəmsəddin Əhməd bin Xəlil əl-Hüveyyi (h.639 / m.1242 vəf.) və Nəcməddin Əhməd bin Məhəmməd əl-Qamuli (h.777 / m. 1375 vəf.) alimin vəfatından sonra yazıb tamamlamışlar [4, 646].

Fəxrəddin Razinin “Məfatihül-qeyb” təfsiri daha çox “ət-Təfsirül-kəbir” (yaxud “Təfsiri-kəbir”) adı ilə məşhurlaşmışdır.

Əsər ilk dəfə Misirin “Bulaq” nəşriyyatında (hicri 1278), sonralar təkrarən Qahirədə (h.1308-1310), İstanbulda (h.1278), Londonda (miladi 1933) nəşr edilmiş, Məhəmməd bin Əbül-Qasim ər-Riği (h.1307 vəf.) tərəfindən “ət-Tənvir fit-təfsir müxtəsərit-Təfsiril-kəbir” adı ilə ixtisar edilərək sadələşdirilmişdir [4, 646].

“Məfatihül-qeyb” (“Təfsiri-kəbir”) özündən əvvəlki təfsirlərdən fərqli bir üslubda yazılmışdır. Əsərdə əqli elmlərə geniş yer verilmiş və buna görə də o, bir çoxları tərəfindən hücumlara məruz qalmışdır. Onun əleyhinə 100-dən artıq əsər yazılmışdır [4, 646]. Dirayət təfsir metodunun ən gözəl nümunələrindən biri olan bu əsər əsrlər boyu öz layiqli qiymətini almamış, lakin akademik Vasim Məmmədəliyev ondakı incələmələrə valeh olaraq, ondan öz tərcüməsinin qaynaqlarından biri kimi daha çox faydalanmışdır.

Hazırda alimlər bu təfsirin üstün cəhətlərini aşağıdakı kimi qruplaşdırmışlar:

- 1). Təkcə Fatihə surəsinə ayrıca bir cild həsr olunmuşdur;
- 2). Burada əslində rəvayət və dirayət metodları birləşdirilmişdir;
- 3). Surə və ayələr arasındakı münasibətlər göstərilmişdir;
- 4). Şafei fiqhi nöqteyi-nəzərindən işlənmiş, qadiriyyə məzhəbi kəskin tənqid edilmişdir;
- 5). Əxlaq, fəlsəfə və astronomiya elmlərindən geniş istifadə edilmişdir;
- 6). Bir qism təsəvvüfi fikirlərlə zənginləşdirilmişdir [3, 252-253].

2.Şeyx Təbərsi və onun “Məcməül-bəyan fi təfsiril-Quran” əsəri

Mənbələrin [5,1202] göstərdiyi kimi, Əbu Əli ət-Təbərsi bir çox elm sahələrinə vafiq görkəmli alim olmuş, çoxcildli elmi əsərlərin müəllifi kimi məşhurlaşmışdır. O, imamiyyə görüşlərinə sahib olan alimi-fazil müfəssir, mühəddis və fəqih kimi şöhrət qazanmış, zəmanəsinin adlı-sanlı ilahiyyat alimlərindən olmuşdur. Təəssüf edilməlidir ki, həyatı və fəaliyyəti haqqında müfəssəl məlumat toplamaq mümkün olmamışdır. Alimin tərcümeyi-halını yazmış və onun təfsirinin Tehran nəşrində təqdim etmiş müasir İran tədqiqatçısı Möhsün əl-Hüseyni əl-Amili göstərir ki, Şeyx Təbərsi h.470-ci ilin əvvəllərində anadan olmuş, tam adı Şeyx Əbu Əli əl-Fəzl bin əl-Həsən ət-Təbərsi ət-Tusi əs-Səbzəvari ər-Rəzəvi əl-Məşhədi olmuşdur. Bəzi mənbələrdə h.502-ci il tarixində vəfat etdiyi göstərilə də, əslində doxsan il yaşadığını dəqiqləşdirmək mümkün olmuşdur. Əmir Seyyid Mustafa ət-Təfrişinin məlumatına görə, h.523-cü ildə Məşhəd ər-Rəzəvidən Səbzəvara köçmüş və h.548-ci ildə orada dünyasını dəyişmişdir. Başqa bir mənbədə Şeyxin h.561-ci ildə vəfat etdiyi göstərilir. Öləndən sonra cənazəsi Məşhədə gətirilmiş və Qətlgah adlanan yerdə torpağa tapşırılmışdır.

Şeyxin nisbəsinin oxunuşu haqqında da müxtəlif fikirlər vardır. Müasir türk mənbələrində “Təbrəssi” kimi göstərilərsə də, onun Təbristanla əlaqələndirilməsi daha məquldur.

“ÇÁΘĒŃÓi” sözündə fəthəli “ta” və “bə”, sükunlu “ra” və ondan sonra “sin” Təbristana işarədir, fəthəli “ta” və “bə”, kəsrelə “ra” isə “Möcmül-büldan”dakı kimidir. “Riyazül-üləma”ya görə bu Mazandaran ölkəsinin özüdür.

İlahiyyatçı alimlər arasında Şeyx Təbərsinin adı çox yüksək tutulmuş, xalq arasında onun böyük nüfuzu olmuşdur. Elm aləmində “əminüd-din” və ya “əminül-İslam” deyə çağırılmış, fəzilət və kamal sahibi olduğu etiraf edilmişdir.

Şeyx Təbərsinin çox məhsuldar işləmiş alim olduğunu qeyd edən tədqiqatçılar ən məşhur və dəyərli elmi işi kimi “Məcməül-bəyan fi təfsiril-Quran” (başqa adı: “Məcməül-bəyan li ülumil-Quran”) təfsirini daha yüksək qiymətləndirirlər. Həmin əsərin h.536-cı il zülqədə ayının ortalarında tamamlanması məlumdur. Mənbələrdə Şeyx Təbərsinin ikinci məlum və məşhur əsərinin adı çəkilir və göstərilir ki, “əl-Kafüş-şaf” əsərini “Kəşşaf”ın təsiri ilə yazmışdırsa, “Məcməül-bəyan” yazanda hələ Zəməxşərinin əsərini oxumamışdı [6, 54].

Şiəlik görüşlərinə geniş yer verən Şeyx Təbərsi öz təfsirində İmam Əli (ə) və övladlarının imamlığını qızğın müdafiə etmiş, imamlardan nəql edilən rəvayətlərin üzərində müfəssəl dayanmışdır. Bir sıra ayələr sırf imamiyyə nöqtəyi-nəzərindən təvil edilmişdir. Bəzi yerlərdə şafaət və imamın həqiqətlərindən danışarkən mötəziliyyəyə zidd çıxmış, onu tənqid etmişdir.

“Məcməül-bəyan”ın tərtibi, diqqətli incələmələri, dəlilləri, dil və üslubu, bəlağətli üstünlükləri bir çox alimlərin diqqətini həmişə cəlb etmiş və Vasim Məmmədəliyev də ondan qiymətli bir mənbə kimi istifadə etmişdir.

3. Zəməxşəri və onun “əl-Kəşşaf ən həqiqətit-tənzil” təfsiri

Akademik Vasim Məmmədəliyevin Qurani-Kərimi tərcümə etdiyi zaman istifadə etdiyi mənbələrdən biri də Zəməxşərinin “Kəşşaf”ıdır.

Türk əsilli müfəssir, mühəddis və ədib, görkəmli dilçi alim Carullah Əbul-Qasim Məhəmməd bin Ömər Zəməxşəri h.467 / m.1074-cü ildə Xarəzm şahlığına tabe olan Zəməxşər kəndində anadan olmuş, ilk təhsilini öz kəndində alandan sonra Bağdada gedərək, zamanəsinin ən böyük elm və təhsil müəssisəsi Nizamiyyə mədrəsəsində oxumuşdur. Bu universitetin məşhuri-cahan alimlərindən dərslər alan Zəməxşəri təhsildə böyük uğurlar qazanmış və ona “fəxrül-Xarəzm” adı verilmişdir. Zöhd, təqva, ixlas, doğruluq və gözəl əxlaqı ilə tanınan bu şəxs özü türk olsa da, ərəb dilində ərəblərdən yaxşı danışarmış. Məkkədə olarkən Kəbə yaxınlığındakı evdə yaşadığın-

dan və tez-tez Kəbəni ziyarət etdiyindən ona Carullah ləqəbi verilmişdi. Səyahətlərinin birində ayağı şaxtadan donmuş, həmin ayağını kəsdirməyə məcbur olmuşdu. Ömrünün qoca çağında Məkkəni tərk edib vətəninə dönmüş və h.538 / m.1143-cü ildə ərəfə gecəsi vəfat etmiş, Cürcan qəsəbəsindəki qəbiristanlıqda dəfn olunmuşdur.

Türk qabiliyyətinin və zəkasının ən mükəmməl təmsilçilərindən biri olan Zəməxşərinin İslam alimləri arasında da olduqca yüksək mövqeyi vardır. Fiqhdə hənəfi məzhəbindən olmasına baxmayaraq, etiqadına görə mötəzillərdən olmuş, hər yerdə bunu elan və ya etiraf edərək öyünərmiş. Zəməxşərinin sufi şeyxlərini, mütəəvvifləri, təkkə, təriqət və onların ayinlərini tənqid və rədd etməsi geniş məlum idi [6, 276].

Əbul-Qasim Zəməxşəri İslam elmlərində, xüsusən təfsirçilikdə böyük inqilab etmiş və öz mövqeyini dərin elminin məntiqi gücü ilə həmişə müdafiə edərək, mübarizələrdən qalib çıxmışdır. Ondan qabaqkı müfəssirlər təfsir elmində ancaq rəvayət metodundan istifadə edir, yaxud dirayət üsuluna ikinci dərəcəli bir şey kimi yanaşırdılar. Məhz Zəməxşəri ilk dəfə olaraq öz təfsirində dirayət üsulunu önə çıxarmış, Qurani-Kərimin istər cahiliyyə dövründəki, istərsə də sonrakı dövr ədəbiyyatından fərqlərini və böyük üstünlüklərini cəsarətlə şərh etmişdir. Müxtəlif məqamlarında mötəzilə görüşlərini ehtiva etməsinə rəğmən “Kəşşaf” təfsiri ən böyük qaynaq kimi dəyərləndirilir. Zəməxşərinin müasirləri və sələfləri “Kəşşaf”dan hər cür fayda götürmüş, onun elmi metodunu davam etdirmiş, ideyasından bir sıra orijinal təfsirlərin yazılmasında istifadə etmişlər. “Kəşşaf”ın başlıca mənbəyi Zənnacın (h.311 / m. 1023 vəf.) “Mənil-Quran” təfsiri sayılır.

Əldə olan məlumatlara görə, Zəməxşəri təfsiri üzərində beş təlxis, 27 həşiyə və təliq yazılmışdır. Əli Turqut “Kəşşaf”ın məziyyətlərini aşağıdakı kimi qruplaşdırmışdır:

- 1) Lazımsız söz və ibarələrdən, uzun-uzadı izahatdan uzaq olan yığcam bir əsərdir;
- 2) Hekayətlər və israiliyyət elementləri yoxdur;
- 3) Dil incəliklərinə və ədəbi sənətlərə əsas yer verilmişdir;
- 4) Açıqlamalar sual-cavab şəklində verilmişdir və asanlıqla anlaşılır [3, 277].

Haqqında danışdığımız bütün təfsirlər içərisində Zəməxşərinin “Kəşşaf” əsəri özünün müasirliyi və aktuallığı ilə daha çox fərqlənir. Buna görə də keçən Vasim müəllimin diqqətini cəlb etmiş, ondan səmərəli tərzdə istifadə etmişdir.

4. Təbəri və onun “Cameül-bəyan fi təfsiril-Quran” əsəri

Görkəmli tarixçi və ilahiyyat alimi, fəqih, filoloq, riyaziyyatçı və təbib Əbu Cəfər Məhəmməd bin Cərir bin Yəzid ət-Təbəri h.224 / m.839-cu ilin sonlarında

Təbəristanın Amul şəhərində anadan olmuş, h.308 / m.923-cü ildə Bağdadda vəfat etmişdir.

Çox gənc yaşlarında ikən elmin sirlərinə yiyələnməyə başlamış Təbəri, rəvayətə görə, hələ 7 yaşında Quranı hifz etmişdir. Təhsilinin ilk dövrünü doğma şəhərində bitirdikdən sonra olduqca varlı olan atasından islam elm dünyasının mərkəzlərini ziyarət etmək üçün gərəkli yardım almış, əvvəlcə Rey və onun civarına, sonra Bağdada getmişdir. Onun yanında dərs almağa can atdığı Əhməd bin Hənbəl Təbərinin Bağdada gəlməsindən bir az öncə vəfat etmişdir. Bundan sonra Təbəri Bəsrə və Kufəyə qısa səfər edərək yenidən Bağdada dönmüş, bir müddət orada qaldıqdan sonra Misirə getmək üçün yola çıxsa da, hədisləri tədqiq etmək üçün Suriya şəhərlərinə səfər etmişdir. Onun Misirə gəldiyi zaman artıq şöhrətli bir alim olduğu göstərilir. Misirdən sonra Bağdada qayıdan alim, Təbəristana iki qısa səyahətini nəzərə almasaq, ömrünün sonuna qədər burada yaşamışdır.

Gənc yaşlarında vaxtını hədis toplamağa sərf etmiş Təbəri sonralar daha çox müdarrislik etmək və kitab yazmaqla məşğul olmuş, hətta xəlifə əl-Mötəmidin vəziri Əbülhəsən Übeydullah bin Yəhya əl-Xaqaninin təklif etdiyi qazılıq vəzifəsindən imtina etmişdir. Xətib Bağdadi göstərir ki, 40 il ərzində hər gün 40 vərəq yazı yazarmış. Onun şeirlərinin olduğu, lüğət tərtib etdiyi, sərf və nəhv, əxlaq, hətta riyaziyyat sahəsində də əsərlərinin olduğu göstərilir.

Misirdən qayıdandan sonra on il şafei məzhəbinə bağlı qalmış, ancaq bundan sonra Cəriyyə adlanan ayrıca bir fiqh məktəbi təsis etmişdir. Bu məktəbin əsası şafei məzhəbindən götürülsə də, o daha çox tətbiqi xüsusiyyətlərinə görə fərqlənmiş, nisbətən qısa bir zamanda unudulub getmişdir.

Təbəri Əhməd bin Hənbəli ancaq hədisdə səlahiyyət sahibi hesab edir və onun fiqhdəki səlahiyyətini qəbul etmirdi. Buna görə də Bağdadda sayı çox olan hənbəlilərin düşmənçiliyi ilə qarşılaşmalı olmuşdur. O xüsusən Quranın 17-ci surəsinin hənbəlilərin qəbul etdikləri təfsirinə qarşı çıxdığı üçün onların xüsusi kininə səbəb olmuş, avam camaatın hədələrindən qaçaraq öz evinə qapanmağa məcbur qalmış, yalnız qüvvətli bir əmniyyət birliyinin müdaxiləsi sayəsində həyatı xilas edilmişdir.

Təbərinin əsərləri öz zamanında köçürülüb yayılmamışdır. Buna görə də, məsələn, onun yeni bir məzhəb qurmaq üzrə təlif etdiyi əsərlər qeyb olduğu kimi, “Tarixi-Təbəri” adı ilə məşhur olan böyük dünya tarixinə dair fundamental əsəri də zəmanəmizə tam şəkildə gəlib çatmamışdır. Mövcud əsərləri içərisində “Cameül-bəyan ən təvilil-Quran” (qısaca: “ət-Təfsir”) ənənəvi təfsirin zəngin məlzəməsini bir araya gətirmiş və bu səbəbdən də Quran müfəssirlərinin faydalandıqları, həm də müasir elmin tarixi-tənqidi tədqiqləri üçün tükənməz bir baza təşkil edən sanballı

əsər kimi tanınmışdır. Bu təfsir h.1321-1330-cu illərdə Qahirədə 30 cildə nəşr olunmuş, sonralar ikinci Qahirə nəşri tamamlanmamış qalmışdır [7, 594-595].

“Cameül-bəyan fi təfsiril-Quran” əsərində olduqca geniş material əhatə olunmuş, bir sıra hallarda bir-biri ilə ziddiyyət təşkil edən fikirlər irəli sürülmüşdür. Buna baxmayaraq, Təbəri təfsiri müsəlman ilahiyyat elmi tarixində tayı-bərabəri olmayan bir abidə kimi qiymətləndirilir. Bunun əsas səbəbi Təbərinin öz təfsirində soragı orta əsrlərdə itib-getmiş ilkin elmi-dini əsərlərdən fraqmentləri, unikal qeydləri əhatə etməsi ilə əlaqədardır.

Təfsir və təvil anlayışlarının nə olduğu ətrafında qızğın müzakirələr getdiyi bir dövrdə yaşayıb-yaratmış alim məhz ilk dəfə olaraq Qurani-Kərimin mətnini üç kateqoriyaya bölmüş, yalnız Allah-Taalaya aydın olan ayələri, yalnız Peyğəmbərin (s) izah etdiyi və dil faktlarının köməyi ilə filoloqlar tərəfindən də təfsir oluna bilən ayələri fərqləndirmişdir ki, bu bölgü də sonralar ilahiyyat elminin əsas postulatlarından birini təşkil etmişdir. Təbərinin təfsiri əsas etibarilə sünnə üzərində qurulmuşdur. Nümunə üçün göstərmək olar ki, birinci on dörd surənin təfsirində Təbəri 20.787 hədisdən istifadə etmişdir [1, 50-51].

Akademik Vasim Məmmədaliyev “Cameül-bəyan”dan geniş faydalanmaqla öz tərcüməsini daha zəngin dəlillərlə təmin etmişdir.

5.Cəlaləddin əs-Süyuti və “Təfsirül-cəlaləyn” əsəri

Görkəmli Misir fəqihi və ilahiyyatçısı Cəlaləddin Əbu Abdullah Məhəmməd bin Əhməd əl-Ənsari əl-Məhəlli əş-Şafei (h.790-863 / m.1388-1459) Qahirə mədrəsəsində dərs demişdir. Özünün məşhur təfsirini yazıb tamamlaya bilməmiş, bu işi sağirdi Əbülfəzl Əbdürrəhman əs-Süyuti 1465-ci ildə yazıb tamamlamışdır [1, 74].

Cəlaləddin Əbülfəzl Əbdürrəhman bin Kəmaləddin Əbu Bəkr bin Məhəmməd əl-Xüzeyri əs-Süyuti əş-Şafei (h.849-911 / m.1445-1505) Misir və Suriyada hakim olan Məmlüklər dövlətinin son zamanlarında Qahirədə yetişən və ərəb dilində ən yaxşı əsər yazan müəlliflərdən biri, bəlkə də, birincisi olmuşdur. Qahirədə anadan olmuş Süyutiyə Əbülfəzl (“Yüksək fəzilət sahibi”) künyəsini atasının dostlarından biri vermişdir.

Süyuti 9 batinlik şəcərəsini təsbit etmiş, öz tərcümeyi-halını da ehtiva edən “Hüsni-ül-mühazərə” şəcərənaməsini yazmışdır. Buna görə də onun ailəsi, mənşəyi, Şərqdən gəlmə olması, Misirə köçərək Asyutu vətən etmələri, babaları arasında ən əskisinin Hümaməddin əl-Xüzeyri olması və onun mütəsəvvif kimi tanınması kimi bir sıra məsələlər həmişə məlum olmuşdur. Atası Kəmaləddin Əbu Bəkr şafei fəqihlərindən olmuş, Süyutda doğulmuş və orada qazılıq etmiş, daha sonra Qahirəyə köçmüşdür.

Süyutinin müəllimləri arasında İbn Həcər əl-Asqalani, Məhəmməd əl-Cilani, İzzəddin əl-Qüdsi kimi şəxsiyyətlər olmuşdur.

Müasirlərindən məşhur Məhəmməd bin Abdurrəhman əs-Səxəvinin (1427-1479) göstərdiyinə görə, əs-Süyutinin anası bir türk cariyəsi olmuşdur.

Altı yaşında ikən yetim qalan əs-Süyuti ailənin dostları tərəfindən himayəyə götürülmüş və onların köməyi ilə təhsilini axıra qədər ala bilmişdir. Səkkiz yaşına çatmamış Quranı hifz etmiş, bir sıra alimlərin əsərlərini əzbərləmiş, 1460-cı ildən elmlə məşğul olmağa başlamışdır.

Əs-Süyuti 1462-ci ildə, 17 yaşında ikən ilk əsəri “Şərhül-İstiaze vəl-bəsmələ”ni qələmə almış, əl-Bulkininin yanına gələrək, bu zətin vəfatına qədər ondan fiqh elmini öyrənmişdir. Şərəfəddin əl-Münavi, Təqiyəddin əş-Şibli, Mühyiddin əl-Qafiyəji, Seyfəddin Məhəmməd əl-Hənəfi, Məhəmməd bin İbrahim əş-Şirvani, İzzəddin əl-Kinani əl-Hənbəli, Şəmsəddin Məhəmməd əs-Səxavi və s. kimi görkəmli alimlərdən dərs almış, təfsir, hədis və fiqh başda olmaqla dini elmləri öyrənmək üçün gərəkli olan nəhv, məani, bədii və bəyan kimi fənlərə yiyələnmiş, sonra isə əsas elmi mövzularda geniş bir səlahiyyət əldə etmişdir.

Süyuti gənclik dövründə bir çox səyahətlər etmiş, Şam, Hicaz, Yəmən, Hindistan, Məğrib və Sudana getmişdir. Hicaz səyahəti zamanı bir il Məkkədə qalmışdır.

Süyutinin ən müxtəlif mövzularda və çox saydakı əsərlərinin əksəriyyəti uzun araşdırmaların məhsulu sayılır. “Hüsünül-mühazərə”də müəllif özünün 300 əsərinin olduğunu göstərsə də sonradan onun 441 əsərinin olduğu müəyyənləşdirilmişdir. S.M.Proxorov və b. isə onun həтта 600-ə qədər əsər yazdığını qeyd edirlər [1, 74].

Müəllif özü əsərlərini altı bölmədə qruplaşdırmışdır: 1) Quran elmləri, 2) hədis, 3) fiqh, 4) müxtəlif məsələlər, 5) dil və ədəbiyyat, 6) üsul, bəyan və təsəvvüf. Brokkelman buna tarix və ədəb bölümü də əlavə etmişdir.

Onun “Tərcümanül-Quran fit-təfsiril-müsənəd” əsərinin təfsirlə bağlı bütün rəvayətləri ehtiva etdiyi göstərilə də, bu təfsir bütöv şəkildə zamanəmizə gəlib çıxmamışdır. “Kitabüd-dürri-l-mənsur fit-təfsiril-məsür” həmin təfsirin qaynaqları mühafizə edilməklə qələmə alınmış müxtəsər bir variantı olub Qahirədə h.1314-cü ildə altı cildə nəşr edilmişdir.

“Təfsirül-cəlaləyn” əs-Süyutinin ən məşhur və mütədavil əsərlərindən olub, ustadı Cəlaləddin əl-Məhəlli tərəfindən başlanılmış və onun ölümündən sonra Süyuti tərəfindən, deyilənə görə, 40 gün ərzində tamamlanmışdır. Katib Çələbi “Kəşfüz-zünun”da bu təfsirin birinci hissəsinin əl-Məhəlli tərəfindən hazırlandığını, əs-Süyutinin onun “əl-Kəhf” surəsindən sonrakı ikinci yarısını tamamladığını göstərsə də, Süyutinin özünün “Bəqərə” surəsindən öncə yazdığı qısa girişdə və “əl-İsra”

surəsinin sonunda verdiyi qısa açıqlamada birinci cildin əs-Süyutiyyə, ikincinin isə əl-Məhəlliyə aid olduğu göstərilir. Eyni adı daşıyan iki şəxsin müştərək əsəri olduğu üçün “Təfsirül-cələleyn” adını daşıyan bu əsər öz sahəsinin ən mötəbər abidələrindən olub, dəfələrlə nəşr edilmişdir [7, 258-261].

“Təfsirül-cələleyn” metodiki baxımdan şərti olaraq “Quranın ərəb dilinə tərcüməsi” adlanan müsəlman ilahiyyatı istiqamətinə əsaslanır. Bu təfsir daha çox qeyri-ərəb mühitində kütləvilik qazanmış və bu da Cənubi və Cənubi-Şərqi Asiyada, Afrikada islamın yayılması ilə mümkün olmuşdur [1, 75].

Vasim müəllim “Təfsirül-cələleyn”ə istinad etməsi bu əsərin vaxtilə Azərbaycanda da məşhur olmasına dəlalət edir.

6.Əbu Cəfər Tusi və onun “ət-Tibyan fi təfsiril-Quran” əsəri

Görkəmli fəqih-hüquqşünas, tarixçi, ilahiyyatçı kimi tanınan Əbu Cəfər Məhəmməd bin əl-Həsən bin Əli ət-Tusi h.387 / m.995-ci ildə Tus şəhərində anadan olmuşdur.

XI əsrdə imamiyyənin başda gələn alimlərindən sayılan Tusi “Şeyxüt-taifə” adı ilə tanınır.

Uşaqlıq və ilk gənclik həyatı ilə ailəsi haqqında məlumat yoxdur. İlk təhsilini anadan olduğu şəhərdə aldıqdan sonra 1017-ci ildə Bağdada getmiş və zamanəsinin məşhur imamiyyə alimlərindən Məhəmməd bin Məhəmməd bin Nüman əl-Harişi əl-Müfidin (945-1022) tələbəsi olmuş, onun ölümünə qədər ondan təhsil almışdır. Bu əsnada ustadının “əl-Müqniə fil-fiqh” əsərinin şərhini sayılan “Təhziübül-əhkam”ı yazmışdır. Əl-Müfidin vəfatından sonra Tusi Seyid Əbülqasim Əli bin Əbu Əhməd əl-Hüseyn bin Musa əl-Mürtəzanın (966-1044) yanında oxumuş və bir müddət onun tələbəsi olmuşdur. Seyid əl-Mürtəza Tusini himayəsinə götürmüş və ona aylıq 12 dinar maaş da vermişdir. Tusi qısa bir müddət ərzində təfsir, hədis, kəlam, fiqh və s. elmlərində tanınmışdır. Bu vaxt ərzində Seyid Mürtəzanın “Kitabüş-şafi” əsərini xülasə edərək “Təlxisüş-Şafi” və “əl-İstibsar”, “ən-Nihayə”, “Kitabür-rical” və s. əsərlərini yazmışdır. Seyid Mürtəzanın yanında 23 il qalan Tusi ustadı vəfat etdikdən sonra 1044-cü ildə onun yerinə keçmiş və Şeyxüt-taifə rütbəsi ilə imamiyyənin dini rəhbəri olmuş, müəllimlik və elmi fəaliyyəti ilə tanınmışdır.

Bağdadda olarkən orada böyük bir şəxsi kitabxana yaratmışdır [8,386].

Abbasi xəlifəsi tərəfindən də təqdir edilən alim Bağdadda tez-tez baş verən sünni-şiə qovğaları üzündən saraya gedə bilməmişdir. İmamiyyə məzhəbindən olan bəzi dostları və yaxınları ilə söhbətində səhabəni ittiham etdiyinə görə xəlifə əl-Qaim bi-Əmrullahə şikayət nəticəsində divana çəkilmiş, ancaq məhkəmədə zəkalı cavabları ilə canını qurtara bilmişdir. 1055-ci ildə Togrul bəyin Bağdada gələrək büveyhilərin

şia dövlətini yıxması ilə yüksələn sünni hərəkatı zamanı Tusinin evi və kitabları came önündə yandırılmış və özü də gizlənmək məcburiyyətində qalmışdır. Burada 12 il yaşayan alim h.460 / m.1067-ci ildə vəfat etmişdir. Vəsiyyətinə uyğun olaraq, öz evində dəfn edilmiş və bu evi sonralar məscidə çevrilmişdir.

Tusi özündən sonra zəngin bir irs qoyub getmiş, ərəbcə yazdığı əsərləri bütün Şərq aləmində məşhur olmuşdur. O özü tərtib etdiyi fihristdə 43 əsərinin adını göstərmiş, müasir dövrün tədqiqatçıları isə onun həтта 48 kitabın müəllifi olduğunu müəyyənləşdirmişlər.

Əbu Cəfər Tusinin ən məşhur əsərlərindən biri “ət-Tibyan fi təfsiril-Quran”dır. Burada o öz ustadlarından Şeyx Müfidin, Seyid Mürtəzanın və başqalarının yaradıcılığından faydalanmış, dəfələrlə onların adını çəkmişdir. “Ət-Tibyan fi təfsiril-Quran” əsərindən Vasim Məmmədaliyev də istifadə etmişdir.

Bir müqəddimə və on cüzdən ibarət olan “Tibyan” təfsirinin ön sözündə müfəssir zamanına qədər heç bir şia aliminin tam Quran təfsiri yazmadığını göstərir. “Tibyan” təfsiri Nəcəfdə iki dəfə nəşr edilmişdir [9, 130-131].

Vasim müəllim təkcə orta əsr təfsir mənbələrinə deyil, həm də müxtəlif dövrlərin ən böyük alimlərinin ilahiyyatla bağlı fundamental əsərlərinə istinad etmişdir. Müəllif burada bir sıra alimlərin və elmi mənbələrin adlarını təqdim edir. Bunların bir qismindən o şəxsən istifadə etmiş, digərlərinin fikirlərini isə dolayısı ilə sitat gətirmişdir.

Bütün bu deyilənlərdən əlavə Vasim müəllim ondan artıq məşhur təfsirçilərin əsərlərindən istifadə etmişdir ki, onların hamısı haqqında burada mükəmməl məlumat vermək mümkün olmadığından onların haqqında gələcək məqalələrimizdə geniş məlumat verəcəyik.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Prozorov S.M.. Xrestomatia po islamu. M.: Nauka, 1994, 238 str.
2. طاش كوبريزاده. مفتاح السعادة. — حيدرآباد، ۱۳۲۹ هـ
3. Turqut Ali. Tefsir üsulu ve kaynakları. İstanbul, 1991.
4. İslam ansiklopedisi. XI cilt. İstanbul: Milli Egitim Basımevi, 1970, 899 s.
5. الجلد الثاني من كتاب كشف الظنون عن اسامي الكتب و الفنون للامام العالم للعلامة و بحر الغيامة ملا كاتب جليي- الطبعة الاولى. — دار السعادت. — ۶۶۴ ص.
6. الشيخ ابو علي الفضل بن الحسن الطبرسي الطوسي البزوازي الرضوي. مجمع البيان في تفسير القرآن. طهران، دار المعرفة للطباعة و النشر، ۱۹۸۶. — الجلد الثالث — ۸۳۶ ص
7. İslam ansiklopedisi. 5/2 cilt. İstanbul: Milli Egitim Basımevi, 1968, s.665-1269
8. Cəfərov Ceyhun. Quranın elmi möcüzələri. Quran və sünnə. Konfrans materialları. Bakı: İİR-nin Azərbaycanıdakı Səfirliyinin Mədəniyyət Mərkəzi, 2006, s.35-43.
9. Kutlu Sönmez. İslam ve mezhepler. Türk yurdu: cilt 17, Mayıs, 1997, s.192.

РЕЗЮМЕ

В переводе Корана, осуществленном Васим Мамедалиевым совместно с академиком Зия Буньядовым, помимо ряда средневековых авторов, использовались пояснения Мир Мухаммедкерим аги и Мухаммедгасан Мовлазадс Шекеви, что еще раз доказывает актуальность двух последних произведений в религиоведении и на сегодняшний день. Итак, в этой статье мы доводим до сведения читателей некоторые поясняющие произведения, на которые ссылался Васим Мамедалиев. Напомним, что обращаясь к таким известным произведениям, Васим Мамедалиев еще раз подчеркнул значимость своего перевода и добился признания читателей.

RESUME

In the joint translation of Koran by Vasim Mammadaliyev and academician Ziya Bunyadov along some medieval authors tafsirs by Mir Mohammadkerim and Mohammadhasan Movlazade Shakevi were used that proves the actuality of need of these works in theological studies today. Thus in this article we think it would be beneficial to draw readers' attention to those tafsirs which Vasif Mammadaliyev referred to. It should be reminded that the fact of reference by V. Mammadaliyev of those tafsirs increased the value of translation including winning the trust of readers.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. Ş.Ş.Şərifov

CAHİZ BƏLAĞƏT HAQQINDA

Könül Əbülfəz qızı MƏMMƏDOVA

BDU Şərqşünaslıq fakültəsi

Açar sözlər: Ərəb ədəbiyyatı, Cahiz, Bəlağət, Tənqid

Bəlağət hələ Cahiliyyə dövründən ədəbi tənqidlə yanaşı inkişaf etmişdir. Bu fikri sübut edən Hannal Fəxuri qeyd edir ki, “bəlağət və tənqidə aid fikirlər ərblərə hələ islamdan öncə bəlli olmuşdur. Beləliklə, bəlağət - ərəb dilçilik elmlərindən olub, ilk çağlardan ədəbi-tənqidin meyarı olmuş, sözün gözəl və yerində deyilməsi anlamında işlənmişdir.

Bəlağət bir termin kimi “natiqlik, natiqlik istedadı, gözəl və aydın danışma qabiliyyəti, fəsahtlə danışmaq” mənalarında işlədilir. Bəlağətin tənqid kimi meydana gəlməsində Cahiliyyə şairlərinin və ərəb bazarlarının böyük rolu olmasına baxmayaraq, onun yaranmasında əsas vasitə Quran olmuşdur. Quranın meydana gəlməsi bəlağətin yaranmasına böyük təkan vermiş, onun öyrənilməsi bəlağətin öyrənilməsi ilə sıx bağlı olmuşdur. Yəni bəlağəti öyrənmək üçün Quran əyani vəsait idi. Bəlağət və onun tərkib hissələrini sistemsiz şəkildə öyrənən əs-Səkkaki özünün "مفتاح العلوم" əsərində göstərir ki, məanini və bəyanı bilmədən Quranı-onun üslublarındakı sehri öyrənmək olmaz. Quranı anlamaq, onu təfsir etmək istəyən bəlağəti öyrənməlidir [11, 123].

Doktor Əhməd Mətluba görə, ərəblərdə bəlağətin öyrənilməsi üç məqsəd daşımış, üç cəhətə xidmət etmişdir. Birincisi dini məqsəddir, yəni Quranın anlaşılmasına, ayələrinin başa düşülməsi, əhkamları və sirlərinin dərk edilməsinə xidmət etməkdir. İkinci məqsəd təlimdir. Yəni ərəb dilinin forma və üsullarının öyrənilməsidir ki, bu da müsəlmanlığı qəbul etmiş ərəb olmayan xalqların ərəb dilinin və bəlağətin öyrənilməsinə xidmət edirdi. Bu təlim vasitəsilə Allah kəlamının – Qurani-kərimin düzgün oxunması və düzgün anlaşılmasına çalışırdı ki, bunun da ərəb dünyası üçün böyük ictimai-siyasi əhəmiyyəti vardır [11, 106-107].

Ərəb bəlağətinin öyrənilməsində üçüncü məqsəd ədəbi tənqidin öyrənilməsi idi. Burada sözün yaxşısını pisindən ayırmaq məqsədi güdülürdü. Bəlağət tənqid edəni və tənqid olunanı müəyyənləşdirir, tənqidin anlaşılması və hökmlərin verilməsi üçün böyük rol oynayır.

Əbu Hilal əl-Əsgəri bəlağət və fəsaḥət haqqında danışarkən onların fərqi haqqında maraqlı mülahizələr söyləmişdir. O, bəlağətli nitqin tərifində belə deyir: “Bəlağət mənə aydınlığı ilə söz gözəlliyinin vəhdətidir. O, həmçinin göstərir ki, mənanı hər kəs - ərəb və əcəm, kəndli və şəhərli anlaya bilir. Kəlame bəlağət və rəvnəq verən amil onun gözəl və seçilmiş sözlərdən məharətlə faydalanmasıdır. O, bəlağətin iki hədəfini, yəni təlim və tənqidin öyrənilməsi işində xüsusilə diqqətli olmağa – ifadələrin incə və kobudluğunu, sözlərin təsirli və təsirsizliyini, şeirin əla və ya orta səviyyəli olduğunu fərqləndirməyi bacarmağı tövsiyə etmişdir [4, 78].

Bəlağətin öyrənilməsində güdülən bu məqsədlər “bir yerə yığılaraq çoxlu səylərin sayəsində bəlağətin əsasları və üsulları yaradıldı. Bunlar təfsirçi və nəzəriyyəçilərin, dilçi və qrammatika mütəxəssislərinin, şair və yazıçıların, filosof və mütəəllimlərin əsərlərində aydınlaşdırıldı” [3, 23].

Bəlağətə dair məsələlər ilk dəfə dilçilik kitablarında və Quranın təfsirində verilmişdir. Bunlardan ilk dəfə bəhs edən Sibəyhi adı ilə tanınmış Əbu Bışr Əmr ibn Oşman olmuşdur. Sonra Əbul Zəkəriyyə Yəhya ibn Ziyad Fira “Quranın mahiyyəti” (“Əl-Quran Əl-Məani”), Əbu Übeydə Məmər ibn Musənnə “Quranda məcazilik” (“Məcaz Əl-Quran”) əsərləri ilə bəlağətin meydana çıxmasına və tədriclə inkişafa başlamasına səbəb olmuşlar [2, 87].

Əbdülqahir əl-Curcani də Quranın ecazını əsaslandırmaq üçün bəlağət, kəlam sahəsində öndə duran tənqidçilərdən hesab olunur [1, 96].

Əbdülqahirə görə alimlərin bəzisi kəlamın (sözün) bəlağətinin ifadədə, bir qismi isə mənada olduğunu vurğulayır. Onun fikrincə mövzular kəlamın üslubi qatlarını, onun bütün keyfiyyətlərini, nizam və qurumunu əhatə edir.

Bəlağətin əhəmiyyət və əhatə dairəsi haqqında aydın təsəvvür yaratmaq məqsədilə Əbdülqahirin ərəb filosofu Yəqub ibn İshaq Kindi ilə mülahizələrini qeyd etmək yerinə düşər. Kindi belə hesab edir ki, ərəb dilində çoxlu lüzumsuz ifadələr var və eyni məktəbi müxtəlif tərzdə söyləyirlər. Lakin çoxsaylı və çeşidli deyimləri təhlil edərək belə bir nəticəyə gəlir: “Əgər Kindi kimi bir filosof sözlərin çeşidli tərzdə işlənməsini və bunlar arasındakı incə mənə fərqlərini görməyibsə, deməli, sadə adamlar söz və ifadələrin işlənməsində diqqəti cəlb edən məzmunun incəliklərini dərk etmirlər. Bu gizli mənə incəliklərini öyrənmək üçün bəlağət elmindən faydalanmaq lazımdır” [7, 203].

Əbdülqahir Quranın ifadə və mənası ilə yanaşı «nəzmin» olduğunu da qeyd edir və «nəzm nəzəriyyəsini» bir termin kimi ədəbiyyata gətirərək «Dalailul –icaz» və «Əsrarül-bəlağə» adlı əsərlərini yazır. Bu kitablar demək olar ki, bəlağət ensklopediyası hesab olunur.

Əbdülqahirə qədər bəlağət elmləri başqa əsərlərlə yanaşı işlənirdi. Nəhayət o, bəlağət sahəsini ayırır müstəqil bir elm kimi təqdim etdi. Tənqidçi «Dalailul-icaz» əsərlə məni elmlərinin də bir növ əsasını qoydu. O, məni elmi ilə bağlı mülahizələrini «Dalailul-icaz» əsərində, bəyan məsələlərini isə «Əsrar» əsərində şərh edirdi. Ondən sonra bəlağət elmləri bədi, məni və bəyan adları altında sistemli şəkildə ayrıldı və həmin sahələr bəlağətin şaxələri kimi tanındı [3, 131].

Həmin şaxələrin ayrı-ayrılıqda öyrənilməsi sonralar Siracəddin Əbu Yəqub əs-Səkkaki tərəfindən təsbitləşdi.

əS-Səkkaki özünün «مفتاح العلوم» əsərində əruz, qafiyə, vəzn, heca və bəlağətin tərkib hissələri sistemli şəkildə, yəni bəyan, məni və bədi halında qısa, lakin aydın şəkildə izah edilmişdir. Bildiyimiz kimi bəlağətin tərkib hissələrə ayrılması bu elmin sonrakı inkişaf mərhələsi ilə bağlıdır. Ayrılma prosesi ilk dəfə olaraq Səkkakinin «مفتاح» əsərində qoyulsa da həmin məsələnin elmi yöndə əsaslandırılması Əbdülqahir Cürəninin adı ilə bağlıdır. Bu klassik prinsip bütün sonrakı dövrlərdə sabit qalmış, hətta çağdaş filologiya bəzi dəyişmələrlə həmin bölgü sistemini əsas götürmüşdür. Həmin prinsipə görə bəlağət üç bölməyə ayrılır: Məni, Bəyan, Bədi [11, 67-69].

Bu üç bölmə araşdırma xatirinə bir-birindən ayrılır, onlar arasında dərin vəhdət və qarşılıqlı bağlılıq vardır.

Səkkaki öz əsərində həmin bölgünün ardınca göstərir ki, bəzi səhvlərdən qoruyan elm- məni elmidir. Bu elmin əsas məqsədi mərhələ etibarilə sonra gələn iki elmdən (ilmul-bəyan, ilmül-bədi) fərqlənir. Məni elmi öz qayəsi etibarilə bəlağətli nitqə xələl gətirən mümkün səhvlərin qarşısını almaq məqsədini güdməklə ikinci elmi tamamlayır. Burada dil-üslub xətalrı nəzərdə tutulur. Bəzi məna dolaşılığından qoruyan elm isə-bəyandır. Hər iki elm – məni və bəyan, öz səciyyəvi xüsusiyyətlərinə görə bir-birindən fərqlənsələr də bəlağətli nitqin bitkinliyi baxımından qarşılıqlı vəhdət təşkil edir. Bəlağət elmi danışanın məqsədindən və sözün deyim şəraitindən asılı olaraq başqa sahələrlə əlaqəlidir. Buna görə də tədqiqatçılar sonralar bədi elmi adlanan, nitqin gözəlliyini və bədiliyini təmin edən üçüncü bir sahəni də bəlağətə daxil etdilər.

Səkkaki Hud surəsinin 44-cü ayəsi üzərində araşdırma apararaq fəsaht və bəlağətin hüdudlarını bəyan və məni baxımından, məna və söz fəsahtı baxımından müəyyənləşdirməyə cəhd göstərmiş, buradakı məcaz, istiarə, kinayə, ixtisar, söz seçimi, cümlədə sözlərin yeri və s. mövzuları ayırd edərək ayədəki fəsahtın həm məzmun, həm də forma cəhətdən tam saxlandığını sübut edir [11, 87-88].

Sonralar Səkkaki məni elminin məzmununu müəyyən dərəcədə müəyyənləşdirərək onu bitkin bir təlimə çevirə bildi. O, məni elmini-fikrin dəqiq ifadə edilməsi, nitqin düzgün qurulması üçün dilin daxili imkanlarından doğan dəqiq incəliklərin üzə

çıxarılması kimi qiymətləndirdi. Səkkakinin bu məsələ ətrafında mövqeyinin üzə çıxarılması üçün Təftəzaninin şərhinə müraciət etmək lazımdır. O, «مطلول» əsərində məani elminin şərhə və onun bəlağət sistemində birinci yerdə durmasının səbəblərini izah edir: «Mən bu hissəni bəyan elmindən əvvəl yetişdirdim, çünki digər tərkib hissələrə nisbətən bu daha sadə olmaqla başqa mərhələlərə keçid nöqtəsidir» [11, 90].

Məani elmini tam və hərtərəfli tədqiq edən Əbu Yəqub nitqi iki yerə bölür: nəqli (əl-xəbəri) və əmr (tələb) şəklində qurulmuş nitqə (ət-tələbi). Səkkakiyə görə əl-xəbər haqqında danışan şəxs hər hansı bir məsələnin təsdiqi və ya inkişafını nəzərdə tutur. Göründüyü kimi Səkkaki mənanın öyrənilməsinə əl-xəbərdən başlayıb, çünki məani nəql və tələb arasında əlaqə yaradır. Bu münasibətlə Təftəzani yazır: «Müəllif öz tədqiqatını əl-xəbər ilə başlamışdır, çünki bu daha faydalıdır və onun vasitəsi ilə fikrin zəruriliyini, nitqin üstünlüyünü göstərmək mümkündür» [8, 3].

Artıq qeyd edildiyi kimi, bəlağət haqqında mübahisələr Əbdülqahir Cürcaninin əsərləri ilə, əsasən kəsilməmiş, Səkkaki və Xətib Qəzvininin əsərləri ilə bəlağətə aid məsələlər, demək olar ki, həll edilmişdir. Lakin bəlağətin inkişafının ilkin mərhələsində, yəni onun hələ müstəqilləşmədiyi, sonradan bəlağətin bir qoluna çevrilən bəyanla eynihüquqlu termin səviyyəsində olduğu vaxtda ondan bəhs edənlərin, bəlağət elminin yaranmasında xidməti olanların rolu, ələlxüsüs dövrünün böyük ensiklopedik zəkası Cahiz haqqında mübahisələr davam etməkdə idi.

Xatırlatmaq lazımdır ki, bu mübahisələr bu gün də bitməmiş, hələ də davam etməkdədir. Belə ki, doktor Seyyid Nofəl Cahizi ərəb bəlağət elminin banisi sayır. Doktor Davud Səllum da Cahizi bəlağət elminin müəssisi hesab edir və bu fikirdə özünün haqlı olduğunu söyləyir. Əhməd Mətlubun fikrincə, hər iki müəllif Cahizin xidmətini şişirdir. Cahiz ərəb bəlağətinin banisi sayıla bilməz. Belə ki, o, bəlağətin əsasını qoymamış, olsa-olsa onun bəzi məsələlərini araşdırmış və açıqlamalar vermişdir. [9, 12].

Əhməd Mətlub Cahizin “Bəyan”, “Canlılar” və “Quranın nəzmi” əsərlərini bəlağəti öyrənməkdə qiymətli qaynaq sayır və belə bir fikir irəli sürür ki, bəlağət məsələsində Cahiz Fira və Əbu Übeydədən çox da fərqlənmir. Cahiz Əbu Hilal Əsgəri, Əbdülqahir Cürcani və Səkkaki kimi nəinki bəlağətə xüsusi fəsillər həsr etməmiş, əksinə, dediklərini də çox dağınıq halda izah etmişdir. Elə bu dağınıqlığa görə də orta əsr müəllifləri bu məsələdə Cahizdən bəhs etməkdən boyun qaçırmışlar.

Əbu Hilal Əsgəri Cahizin “Bəyanı”-nı təriflədikdən sonra göstərir ki, onda bəlağətin hüduqlarının göstərilməsi, bəyanın növlərə bölünməsi və fəsahtin dağınıq halda verilməsindən, uzun-uzadı aydınlaşdırma və çoxlu götür-qoydan başqa bir şey yoxdur.

Doktor Əli Cavad Tahir, Taha Hüseynin də Cahizi ərəb bəlağəti və bəyanın banisi saydığını söyləmiş və özü də ona tərəfdar çıxmışdır.

Ümumiyyətlə götürdükdə, Cahiz haqqında deyilən bu və ya başqa fikirlər birtərəflilikdən və ziddiyyətlərdən xali deyil. Məsələn, Əhməd Mətlub Cahizin ərəb bəlağətinin banisi olmadığını dəfələrlə vurğuladıqdan sonra öz fikrini əsaslandırmaq və dedi-yi baxımdan Cahizə haqq qazandırmaq üçün yazır ki, Cahiz bu işdə (yəni bəlağətin yaradıcısı ola bilməməkdə) üzürlüdür, ona görə ki o, “Bəyan” və yaxud “Canlılar” əsərlərini bəlağəti öyrənmək və ya öyrətmək üçün yazmamışdır. Eyni zamanda onun məqsədi bəlağəti izah etmək olmamışdır. Cahiz bu əsərini başqa işlər, müxtəlif mövzular üçün yazmışdır [3, 138].

Bu fikri bir az başqa şəkildə Mişal Asi də təsdiq edir. O da “Bəyan”da Cahizin məqsədinin “təkcə bəyan və bəlağət məsələlərini öyrənmək olmadığını” göstərmişdir. Əhməd Mətlub isə yuxarıdakı fikirlərini davam etdirərək yazır: “Bununla belə qeyd edilməlidir ki, Cahizin yaşadığı dövrdə bəlağət hələ sabitləşməmiş, qərarlaşmamışdı. Onun qanunları, bölgüləri və mözuları ərəblərə aydın deyildi” [7, 184].

Doktor Əli Cavad Tahir isə belə yazır: “Son tədqiqatların nəticəsi göstərir ki, əgər biz tənqid və bəlağəti ona aid olandan fərqləndirmək istəyiriksə, bunun üçün iki örnəyə müraciət etməliyik: bunlardan birincisi - şəxs, ikincisi isə - onun kitablarından biridir. Həmin şəxs – Cahiz, kitab isə - onun “Bəyan” əsəridir” [4, 188].

Qeyd olunduğu kimi, Cahiz bəlağət, bəyan, hətta fəsaḥəti sinonim kimi işlətsə də, çox yerdə bunlar eynimənalı söz – termin kimi çıxış etsələr də, bir çox yerdə də bir – birindən ayrı, fərqli mənələrdə işlənən söz və ya terminlərdir. Bu fərqi müəllifin bəlağətin mahiyyətini aşmaq üçün işlətdiyi aşağıdakı sual – cavablardan da görmək olar. Budur, Cahiz “bəlağət nədir?” sualına bir – birini tamamlayan, əsaslandırان, aydınlaşdırان çeşidli cavablar verir:

“Farsdan soruşdular ki, bəlağət nədir? Dedi ki, sözləri düzmək bacarığıdır.

Yunandan soruşdular ki: “Bəlağət nədir?” Dedi: “Sözlərin seçilməsi və yanlış ifadələrdə qaçmaqdır”.

Rumludan soruşdular ki, bəlağət nədir? Dedi ki, bəlağət – bütün günü qısa və aydın danışa bilməkdir.

Hindlidən soruşdular: “Bəlağət nədir?” Dedi: “Dilinin aydınlığı, sözü yerində işlətmək və işarə gözəlliyidir”.

Hindlilərin bir neçəsi dedi ki, bəlağətin yığcamlığı – mövzunun sənə tam aydın olması və ondan yerinə görə istifadə edə bilmək bacarığıdır” [2, 98].

Bu təriflərdən belə qənaətə gəlmək olur ki, Cahiz təkcə ərəb bəlağəti deyil, başqa xalqlarda da bəlağətə münasibətin nə yerdə olduğunu öyrənməyə çalışmışdır. Əlbəttə, bu, ayrı – ayrı şəxslər və bilicilərlə görüşlərdən, yaxud tərcümələrdən alınan bilgidir. Bu, tam olmasa da, qeyri - ərəblərdə bəlağətin inkişaf səviyyəsi haqqında müəyyən təsəvvürlər əldə etməyə yardım edir.

Ərəblərdə bəlağət iki dayağa söykənir: yığcamlığa və təbiiliyə .

Cahizə görə, bəlağətin sirri orasındadır ki, ağızdan çıxan hər söz həyəcan doğurmalıdır. O yazır: «Müaviyə soruşdu ki, sizdə nəyi bəlağət sayırlar? Dedilər: “Yığcamlıq”. Dedi: “Yığcamlıq nədir?” Dedilər: “Tez və xətasız cavabdır”. Dedi: “Necə?” Dedilər: “Gecikmədən və yanılmadan (verilən cavabdır)”» [6, 260].

Cahiz bəlağətin iki dayağa söykəndiyini vurğulamış və göstərmişdir ki, bunlardan birincisi – söz, ikincisi isə - mənadr. Cahiz öyrədir ki, sözlə mənə bir – birinə qarışalı, biri digərini tamamlamalıdır. Söz mənadan mənə sözdən geri qalmamalıdır. Belə olmazsa, o söz xoşa gəlməz, ürəyə yatmaz. Söz (nitq) o zaman bəlağət adını ala bilər ki, sözlə mənə yarışaraq qarışsın, eşitdiyin qəlbinə yatsın. Bu fikrin təsdiqini böyük şairimiz Füzulidə də görürük: “Söz mənadan asılıdır, mənə sözdən hər zaman, bir – birindən asılıdır necə ki cism ilə can” [9, 321].

Cahiz bəlağətin rüknü saydığı sözə və onun işlədilməsinə xüsusi fikir verərək yazır ki, söz görək məhəlli, həlləm – qəlləm, yaxud köhnəlmiş və ya əcaib (qəribə) olmasın. Bədəvi sözü olsun, ərəbcə olsun. Cahiz burada “*bədəviyyə, ərəbiyyə*” (təmiz ərəbcə) deyərkən bunu ümumi deyil, xüsusi baxımdan yanaşdığı, yəni ərəb olduğu üçün deyir. Belə ki, təkcə burada deyil, ümumiyyətlə hər hansı bir yerdə söz sənətindən söhbət gedirsə, haqqında danışıldığı dildən bəhs edilir. Başqa sözlə, söhbət ana dilindən gedir. Çünki, ərəb ərəbcədən, türk türkcədən, yunan yunancadan danışır. Hər kəs söz sənətini ana dili və yaxud ana dili saydığı, ən yaxşı bildiyi dilin imkanları baxımından açıqlamağa çalışır ki, bu da tamamilə təbiidir.

Cahiz bəlağətin ikinci rüknü saydığı mənə haqqında yazır: “Sizi inandırırım ki , əgər mənə gözəl qız donuna girərsə, onun ifadəsi şirin, deyilişi də asan olar. Danışan vurğunluğunu ona bildirincə könlünü oxşar, ürəyinə yatar. Əgər məni xeyirxah bir əlfaz donuna girərsə, keyfiyyətinin həqiqiliyini, əlvanlığının miqdarınca bəzənməsi səviyyəsinə yüksəltmiş olar. Beləcə əlfaz dona, məni isə qıza bənzər.

Cahizdəki anlamda paltar dəyişsə, qız da dəyişilər. Çünki siz dəyişsə mənə, forma dəyişsə məzmun dəyişilər. Bu da inkişafın belə bir xüsusiyyətindən doğur ki, “formanın atılması məzmunun dəyişməsi”dir. Belə ki, əski forma dağıldıqda yeni məzmunu uyğun forma yaranır. Yəni forma məzmunu fəal təsir göstərərək onu inkişaf etdirir.

Cahizin bu tipli mətnlərin izah edilməsi barədə A.B. Kudelin haqlı olaraq yazır ki, bəzi terminlərin anlaşılmazlığı, həm də bir çox terminlərin müəyyən vaxt ərzində mənasını dəyişməsi ucbatından bu cür mətnləri təhlil etmək olduqca çətinidir. Məsələn, yuxarıdakı mətnə diqqətlə yanaşsaq, “ləfz” və “məna” məfhumlarının bir, onların cəm şəkli olan “əlfaz” və “məni” məfhumlarının isə başqa bir anlamda

işləndiyini görürük. Burada ləfz – söz, məna – anlam, əlfaz – forma, məni isə fikir, ideya, ən çox isə məzmun mənasında işlədilmişdir. Lakin bu, həmişə belə olmadığından işi çətinləşdirir [7, 143].

A.B. Kudelin “Orta əsrlər ərəb poetikası” əsərində yazır: “Cahiz mənanı tam müəyyənliklə biçimləyərək onun keyfiyyətinin yüksəkliyini “xeyirxah” sözlərin (əlfazın) yardımı ilə bəzənməsində, başqa sözlə, “formanın” xüsusi tapşırıqla “məzmunu” xidmət etməsində görür.

Kudelin A.B. fikirlərini davam etdirərək yazır: “Poeziyada məzmun və forma məsələsinə toxunan və bizə məlum olan ilk müəllif görkəmli ərəb alimi Cahizdir... Bizcə, poeziyada məzmun və forma probleminin həlli məsələsində “Canlılar” əsərində irəli sürülən fikirlər “əski” və “yeni” müəlliflər barədə gedən mübahisələrdə Cahizin mövqeyini müəyyənləşdirmək üçün çox şey deyir... Cahizdə məzmun və forma ikili xarakter daşıyır. O, bəlağətdə bir cür, poeziyada isə başqa cürdür... Poeziyada mənanın sayı ənənə ilə məhdudlaşır, mənanın özü isə prinsip etibarı ilə “yeni” şairə aid edilə bilməz. Bəlağətdə isə mənanın sayı sonsuzdur və o, fikrini sözlərlə ifadə edən insana aiddir. Poeziyada mənanın sayı, görünür, əlfazın sayından azdır. Bəlağətdə isə əksinə, əlfazın sayı mənanın sayından azdır. Poeziyada məna passivdir, şair ancaq sözlərə təsir edə bilər. Bəlağətdə isə məna və ləfz aktivdir və ancaq qarşılıqlı olaraq sıx bağlılıqda çıxış edə bilərlər. Ona görə də natiqlik nəzəriyyəsində məni və əlfazın uyğunluğu tələbi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir və əsas diqqət bu uyğunluğun pozulmamasına verilir” [7, 140].

Deyilənlərdən aydın olur ki, Cahizdə “məna” və “ləfz” də poetika və ritorikada olmaq üzrə ikili vəzifə daşıyır. Məhz Cahizin ritorikaya aid etdiyi məzmun və forma sonrakı alimlərin görüşlərinə əsaslı təsir etmiş və “yeni” poeziyada məzmun və formanın xüsusi şəkildə biçimlənməsinin əsasını təşkil etmişdir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Azərbaycan dilində

1. Əl- Abbasi Xeyri Nəşət. Cahiliyyə dövründə və islamın başlanğıjında tənqidin ilk cürcətiləri və bəlağət haqqında mülahizələr. Prof. M.Əlizadənin 100 illik yubileyinə həsr olunmuş «Şərq filologiyasının aktual problemləri» mövzusunda elmi konfransın materialları. Bakı, 2011

2. Kazımoğlu S. Cahizin ədəbi görüşləri. Bakı: Elm, 2005, 204 s.

3. Kömürçü Əhməd. Ərəb ədəbi tənqidinin inkişafında Qudəmə ibn Cəfər mərhələsi: Filol. e.n. diss. avtoref. Bakı, 2006, 29 s.

4. Quliyeva M. Klassik Şərq poetikası. Bakı: Yazıçı, 1991, 128 s.
5. Quliyeva M. Şərq poetikasının əsas kateqoriyaları. Bakı, 2010, 397 s.

RUS DİLİNDƏ

6. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. I и II тома. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1955, 470 с.; 1956, 702 с.
7. Куделин А.Б. Средневековая арабская поэтика. ЫЫ половина ВЫЫЫ-ХЫ в. М.: Наука, 1983, 261 с.
8. Кулиева М.Г. Вопросы теории арабской литературы на основе «Мифтах ал-улум» ас-Саккаки: Автореф. дисс. к филол.н. Баку, 1984, 23 с.

ƏRƏB DİLİNDƏ

9. الجاحظ. البيان و التبيين. ١١٦ ج. بيروت ١٩٦٨، ص. ٨٦٩.
10. مطلوب احمد البحث البلاغي عند العرب. بغداد، ١٩٨٢، ص ١٢٥.
11. مطلوب احمد. البلاغة عند السكاكي. . بغداد، ١٩٦٤.

JAHZ'S THOUGHTS ABOUT RHETORIC

On the Jahiz's time rhetoric had not been stabilized and determined yet. His rules, divisions and subjects were not clear to the Arabs. So, Jahiz played great role in the development of rhetoric. According to Jahiz rhetoric is a word and its meaning. So the word can be called rhetoric when it mixes to its meaning. He thought that the number of words in rhetoric should not be less than the meaning.

ДЖАХИЗ О РИТОРИКЕ

В период Джахиза риторика не была постоянной и сформировавшейся наукой. Арабам не были ясны ее законы, разделы и темы. С этой точки зрения, Джахиз сыграл большую роль в развитии риторики. По мнению Джахиза, красноречие – это слово и его значение. То есть, слово может называться «балагат» только тогда, когда оно соревнуясь со значением, смешивается с ним. По его мнению, в красноречии количество значений не должно превышать количества слов.

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Ç.T.Mütəllimova

SANATTA DİN TEMSİLİ VE EVRENSELLİK

Yard. Doç. Dr. Rüstem MÜRSELOĞLU
İstanbul Medeniyet Üniversitesi Öğretim Üyesi

Anahtar Kelimeler. Sanat, din, sinema, ahlak, evrensellik

Giriş

Sanat estetik ve eğlendirici olmalı, haz verip insanı oyalamalı, insanı yetiştirmeli “hayat dersi” olmalı, bu iki işlevi birden yürüterek hem insanları eğlendirmeli, oyalamalı, hem de insanlara öğretmeli. Hatta insanları yaşamın karanlıklarından kurtarıp ruhunu Yaratana doğru çevirmeli, ya da insanın gerçek varlık yasalarını tanımalı, en büyük amacı gerçek yaşamdan daha yetkin ideal bir yaşam için modeller yaratmak olmalı; insanları bu ulaşılabilecek ya da ancak sanatta gerçekleştirilebilecek ideale doğru götürmeli.¹

Dramatik sanatın bir kolu olan sinema sektöründe milyarlarca dolarların harcanarak kazanıldığı filmlerin niteliği, mahiyeti, evrensellik adına hizmet verdiğini tartışılır duruma sokmuştur. Makalede Evrensellik tartışmaları irdelenecektir.

Sanat - din - siyaset üçgeni

Son günlerde dünyanın gündemine oturan ve sadece Müslümanların değil diğer inançlara sahip halkların da tepkisini alan, İslamiyet’e yönelik içerdikleri hakaretlerle büyük olayların fitilini ateşleyen “Müslümanların Masumiyeti” filminin yapımcısı Nakoula Basseley Nakoula, dünyaya meydan okurcasına sanatı kendi çirkin ideolojisinin aracı olarak kullanarak, ismini tarihe yazdırma gayretinde bulunmuştur.

Konuyla ilgili basında yer alan bazı haberlere göre; İran basını olay filme tepki olarak Khordad 15 adlı vakfın, İngiliz yazar Salman Rüşdi’nin öldürülmesi için verilecek para ödülünü 2.8 milyon dolardan 3.3 milyon dolara çıkardığını yazdı. Rüşdi 1988 de yazdığı “*Şeytan Ayetleri*” eseriyle Müslüman âleminin sert tepkisini çekmiş, Humeyni, hakkında ölüm fermanı vermişti. Bu arada filmin Mısırdan ABD ye göç eden Kıpti Hıristiyan Zakaria Botros Henein’in öğretilerinden ilham alınarak yapıldığı açıklandı. Los Angeles Times gazetesine göre filmin arkasında bulunan 3 isimde Henein’in görüşlerini senaryoda kullandı. Yapımcı Nakoula Basseley

Nakoula'nın da ceza evi günlerinde açıkça Henein'in görüşlerini desteklediği kaydedildi. İslam karşıtı yayınları sonrası el- Kaide tarafından Henein'in başına 60 milyon dolar ödül konulduğu yazıldı.²

Bu tür haberlerle yatıp kalktığımız dünyamızda artık alışkanlık haline getirdiğimiz bu sorunlar; insanın ruh sağlığını etkilemesi ve umutsuzluğa sürüklenmesini beraberinde getiriyorsa sanatın evrenselliği hakkında bir daha düşünülmesi gerekmektedir.

Galler Prensi Prens Charles Oxford'daki İslâmî Araştırmalar Merkezi'ni açarken yaptığı konuşmada "Batı olarak kibri bırakalım" der .“İslam bugün bize Hristiyanlığın maalesef kaybettiği veya ettirildiği evreni anlama konusunda öğretici olabilir.”³

Amerikalı Uluslararası Hukuk Profesörü Richard Falk: “Batı merkezli yapay bir evrenselcilikte ısrar etmek yerine küreselleşmenin çoğulculuğu teşviki doğrultusunda yeni çağda uygarlıkların katılımına izin verilmesi şarttır” diyor.⁴

Fransızların ünlü filozof ve alimlerinden ilahiyat konularında eserler veren Augusto Sebastier'in muhtelif dillerde yayınlamış olan “**Dinlerin Felsefesi**” eserinde de: “*Dindar olmak insan varlığının ve de benliğinin içindeki zorunlu bir ihtiyaçtır. Diyanet kavramı ise gayet kuvvetli bir ağaç gibi insanlığın getirdiği inkılapların hepsinde hayatını ve mevcudiyetini muhafaza etmiştir, edecektir. O halde Din ezeli ve Ebedidir. Kökleri ezeliyete dayanan ve de asırlardır öncelere uzanan DİN'in yok edilmesi mümkün değildir.*”⁵

Sanat üzerinden saldıran birkaç örneklerle devam edelim. Sovyet yönetmeni Sergey Vasilyev'in yönettiği ilk Bulgar SSCB ortak yapımı olan *Şipka Kahramanları* (Geroite na Shipka 1955) ise Türk- Rus savaşını ele alıp Bulgar tarihinde bir zafer sayılan Şipka tepesinde vuruşmayı Bulgar gönüllülerin kahramanlıklarını anlatıyor.

1978 yılında ise Bulgar sineması ülkenin Türklerden kurtuluşunun 100. Yıldönümünü kutlamak için çeşitli ülkelerde film haftaları düzenliyor.

Yugoslav sinemasına baktığımızda ilk konulu film olarak karşımıza İvan Stojadinoviç'in yönettiği *Kara Gorci* (Kara Ghorgi 1913) çıkıyor. Türklere karşı yapılan ilk ayaklanmayı ele alıyor.

Çekoslovak sineması, Palo Bielik'in yönetiminde ve Jan Bukva'nın, İvan Stodola'nın sahne oyunundan uyarlanan bir senaryosundan XIX. yüzyıldaki Slovak halkının Türklere karşı başkaldırmasını bir destan havası içinde görüntülüyor.(*Üçlü Traja Svedkovia* 1968)⁶

Türkiye'yi ve İstanbul'u bir casuslar merkezi, bir uyuşturucu cenneti olarak tanıtan sayısız filmlerden sonra *Gece Yarısı Ekspresi*, (*Midnight Express*) ülkemizin içinde ve dışında yankıları yıllarca süren, belleklere kazınan bir olay yaratır. *Gece Yarısı Ekspresi*, Batı'da gereğiyle bilinmeyen ve bu yüzden yanlış değerlendirilen, Türkiye

imajına en ağır darbeyi indiren, insanları dehşete düşüren, ‘barbar Türk’ simgesini gündeme getiren, uzun süre ülke turizmini etkileyen bir yapım olarak üzerinde dikkatle durulması gereken bir örnektir.⁷

Sinemada tarih ve tarihin kapsadığı olaylar sık sık ele alınır, ister ulusal ister evrensel tarih olsun. Sinemanın tarihe dayalı bu yapımları çoğu kez Hollywood sinemasında çokça görüldüğü gibi büyük prodüksiyonlar yoluyla gösteriye dönüşür. Tarihsel bir kişiyi, kahramanı anlatır, yüceltir kurguya da yer ayırarak ya da tarihsel bir olayı ele alır ve bunu yorumlar. Bazen de yarı belgesel olmayı yeğler.

Tarihsel sinema, çağ sineması kaynaklara ve belgelere dayandırılır; ancak tümünden tarafsız olabilmesi pek olası değildir çünkü bu tarihsel olaylar ve kişiler bir yorumdan geçirilir, bir mesaja, bir ideolojiye, siyasal bir çizgiye bağlanır. Kullanılan kaynaklar belirli bir çizgiye ve savunulan prensiplere dayatılır. Bu şekilde canlandırılan tarih, tümünden belgesel olsa bile, nesnel olmaktan çok uzak kalmaktadır ve bir hesaplaşmaya, bir savunma veya suçlamaya kayar. Bu bağlamda tarihsel sinema, onu yapanların gerçek niyetleri ne olursa olsun, genelde karşımıza saptırılmış olarak çıkmaktadır, çıkarılmaktadır ya da en masum şekilde, bir ‘temaşa’nın iskeletini oluşturmaktadır.⁸

Bir örnekte “Çağrı” filmiyle verebiliriz. Yapımcılığı ve Yönetmenliğini Mustafa AKKAD’ın (1976) yaptığı ve rollerde Anthoni Quinn, İrene Papas, Michael Ansara, Johnny Sekka, Andre Morell, Earl Cameron ve Neville Jason gibi oyuncuların oynadığı filmde İslam’ın ilk tebligatçılarının Habeşistan Kralına sığınma sahnesi sabrın, hoşgörünün, saygının ve en önemlisi bilgi ve doğruların karşısında kibir ve nefretin acizliği etkili bir biçimde sahnelenmiştir. Söz konusu bölümde Hristiyanlık ve Müslümanlık arasında pekte farkın olmadığı sadece bir çizgi kadar farkın olduğu mesajıyla, merhamet ve insan sevgisinin duygularımıza dokunulması amaçlanmıştır. Aslında evrensellik adına bu sahne bile tartışmaya açıktır. Çağrı filminde bahis edilen sahnede “yıllarca tahtadan taştan oyduğumuz putlara taptık” ifadesi yer almaktadır (karşı değerleri inkâr emekle kendi değerlerini üstün tutma). Dinlerin dünya üzerindeki coğrafi dağılımına bakınca görünmektedir ki, adı geçen filmde kahramanımızın söylemiş olduğu “tahtadan ve taştan oyulmuş putlara tapan” milyonlarca insan (halen) mevcuttur. Demek ki, bu anlamda etkilendiğimiz sahne de evrensel bütünlük arz etmemektedir.

Dünyadaki inançların coğrafi dağılımına ve istatistiklerine göz atalım.

Din’in coğrafi dağılımı

Din, genellikle doğaüstü kutsal ve ahlaki öğeler taşıyan çeşitli ayin, uygulama, değer ve kurumlara sahip inançlar ve ibadetler bütünü.

Zaman zaman inanç sözcüğünün yerine kullanıldığı gibi bazen de inanç sözünü din sözünün yerinde kullanılır. Din tarihine bakıldığında bir çok farklı kültür, topluluk ve bireyde din kavramının farklı biçimlere sahip olduğu görülür. Arapça kökenli bir sözcük olan din sözcüğü, köken itibarıyla “yol, hüküm, mükafat” gibi anlamlara sahiptir.

Din kavramı Encyclopedia.com’da şöyle tanımlanır:

*“Din üyelerine bir bağlılık amacı bireylerin, eylemlerin kişisel ve sosyal sonuçlarını yargılayabilecekleri bir davranış kurallar bütünü ve bireylerin gruplarını ve evreni bağlayabilecekleri (açıklayabilecekleri) bir düşünce çevresi veren bir düşünce, his ve eylem sistemidir.”*⁹

ABD’deki Pew Araştırma Merkezi’nin Din ve Kamu Yaşamı Forumu’nun yaptığı araştırma, Avrupa’nın günümüzde dünyadaki Hristiyanların dörtte birine ev sahipliği yaptığını, geçen yüzyılda ise dünyadaki Hristiyanların üçte ikisinin Avrupa’da yaşadığını ortaya koydu. Araştırmaya göre, dünyadaki Hristiyan nüfusunun yaklaşık dörtte biri şu anda Sahra Altı Afrika’ında, yüzde 37’si Amerika kıtasında, yüzde 13’ü de Asya-Pasifik bölgesinde yaşıyor. En küçük Hristiyan nüfusunun, bu dinin yayıldığı bölge olan Ortadoğu ve Kuzey Afrika’da bulunduğu, bu bölgedeki Hristiyanların genel nüfusun yüzde 4’ünü oluşturduğu belirtildi. Bu bölgede en fazla Hristiyan’ın Mısır’da yaşadığı, Mısır’da çoğu Ortodoks olmak üzere yaklaşık 4.3 milyon Hristiyan’ın bulunduğu, dünya Hristiyanlarının yüzde 10’unun, çoğunlukta oldukları ülkelerde yaşadığı kaydedildi.

Çin’de nüfusun yüzde 5’i (67 milyon) Hristiyan iken, en fazla Hristiyan nüfusuna sahip ülkeler, ABD, Brezilya, Meksika ve Rusya olarak sıralandı. ABD nüfusunun yaklaşık yüzde 80’inin, Rusya vatandaşlarının da yaklaşık yüzde 74’ünün Hristiyan olduğu görüldü. Araştırma ayrıca Brezilya’da İtalya’dakinden iki kat fazla Katolik, Nijerya’da da Almanya’dakinden iki kat fazla Protestan yaşadığını ortaya koydu.

Pew Araştırma Merkezi’nin, araştırmayı ulusal nüfus sayımları, kilise gruplarının hesapları ve farklı dinlere mensup kişilerle ilgili diğer kaynaklara dayanarak yaptığı, bulguların 1910 yılında yapılan araştırmalarla karşılaştırıldığı bildirildi.¹⁰

Hristiyanlık: 2.1 Milyar İslam: 1.2 Milyar Budizm: 708 Milyon

| Katolik Sünni Vajrayāna Çin dinleri: **394** Milyon

| Ortodoks Şii: **23** Milyon Theravada Hinduizm: **900** Milyon

| Protestant | Diğer Mahayana Musevilik: **14** Milyon

| Animizm / Şamanizm Diğer

İnanç haritasına göre dünya nüfusunun üçte biri Hristiyanlığın bir mezhebine inanıyor. Toplam Hristiyanların oranı 32,9. Dünyada yaşayan Müslümanların oranıysa yüzde 20'ye yakın.

Vatikan'ın yayın organı Osservatore Romano gazetesinde yayınlanan istatistiklere göre dünya nüfusunun yüzde 17.4'ü Katolik iken, Müslümanların oranı yüzde 19.2 olarak hesaplandı. Araştırmayı yapan Rahip Vittorio Formenti, ‘‘Dünya nüfusundaki artışla, Katolik nüfusundaki artış oranı aynı. Ancak Müslüman aileler daha çok çocuk yapıyor’’ dedi. Protestan, Ortodoks gibi onlarca mezhep dikkate alınırsa Dünya nüfusunda Hristiyanların oranı yüzde 33'e çıkıyor.¹¹

Haritadaki inançlara göre coğrafi dağılımdan da görülmektedir ki dünyamızda dinin dağılımı özellikle bölgelere göre farklı değişim göstermektedir. Fakat ‘‘Müslümanların aileleri daha çok çocuk yapıyor’’ konusu biraz tartışmaya açık bir konudur. Doğrudur Müslümanların inancı gereği bu husus istatistikte rakamsal olarak öne çıkmış olabilir yalnız tek sebep bu olmamalıdır. Yorum yapmadan Kur'an'dan bazı ayetlere de göz atalım.

İnsanoğlunda inanç kavramı genelleşmeler açısından bakıldığında iki ayrı biçimde kutuplaşmalar ortaya çıkar (Beşeri ve Semavi dinler). İşte bunlar arasında kesin sınırlar böylece belirlenmiş olur. Örneğin Kuran-ı Kerim'de;

‘‘Kalpleri olup anlamayanlar, gözleri olup görmeyenler, kulakları olup işitmeyenler duvarlar gibidir. İşte gaflette olanlar onlardır, çünkü onların ilmi yoktur, zanna (varsayımlara) uyarlar.’’

Kur'an-i Kerim ise zanna, varsayımlara tahmine ve hayale uymayı yerer, ve de ilim dışı sayar...’’ buyurulmuştur. (Arat Suresi, 179)

Bunu kanıtlayan bir başka ayette ise,

‘‘Düşünesiniz diye Kur'an-ı ve ayetleri indirip anlattık’’ diyordu. (Yunus Suresi, 2)

Bütün semavi dinlerin birleştikleri temel ilke şudur:

Kâinatı yaratan kudret sahibi mutlak bir varlık vardır ve her dinde buna Tanrı, Allah, God, Yahva vb. denilir. Örneğin Kuran-ı Kerim'de;

‘‘Bütün kâinat ve içinde olanları o yaratmıştır. Yaratmada ve yarattığını yönetmede hiçbir yabancıya ihtiyacı yoktur, ayrıca da kullanmaz.’’ şeklindeki tanımlamalar onun yüce gücünün tartışılmaz anlatımlarıdır. (Bakara Suresi, 160)

Dolayısıyla insanlık tarihimiz hemen her döneminde inançlar arasında çatışmalara sahne olmuştur. Doğal olarak da bu ayrışmalar sanata da yansımıştır. Sanat konusunda bazı felsefecilerin düşüncelerini irdeleyelim.

Sanata felsefi bakış

Düşünürler, sanatın toplumdaki işlevi ve eğitici görevi üzerine farklı görüşler ileri sürmüşlerdir... Bu görüşler zaman ve mekâna göre birçok farklılıklar göstermiştir. Platona (M.Ö.y-429-347) göre; Sanat taklittir, görünen gerçeğe ayna tutar. Onun içindir ki, görünen gerçeğin arkasındaki asıl gerçeği gösteremez. Bize doğru bilgi vermez. Evrendeki asal gerçek idealardır. İnsan ideaları algılayamaz. Ancak ideaların dünyadaki görüntülerini algılayabilir. Fenomenler gerçeğin ötesine geçip asıl gerçeği göremez. Dünyada algıladığımız görüntünün evrende bir ideası vardır. İdea bir öz, bir genel kavramdır. Sedir ideası, masa ideası, idea yalnız tanrı tarafından yazılabilir. Platonun sanat hakkındaki olumlu görüşleri şöyledir.

1. Sanat insanı ölümsüzlüğe ulaştırır. Ölümsüzlüğe ulaştırmak güzeli aramakla ve onu bulmakla mümkündür. İnsan iki türlü ölümsüzlüğe ulaşır. Beden yolu ve ruh yolu ile, ruh yolu ile ölümsüzlüğe ulaşmak isteyen kişi eğitim erdeme ulaşmaya çalışır.

2. Sanat İnsanları yöneltmek için de yararlanılabilir.

a) Ritim ve uyum yolu ile ruhu etkileyerek iyi ve doğrunun çözümlenmesine uygun bir iç gelişim sağlamak.

b) Toplum, ahlâk değerlerini yücelterek kişiyi erdem yolunda da etkilemek.

Sonuç olarak özetlersek şunu söyleyebiliriz. Platonun sanata karşı tutumunun temelinde onun idea öğretisi ile akla ve erdeme dayalı bir devlet düzeni anlayışı yatmaktadır. Doğruluk iyilik güzellik, ilkelerini benimsediği için, sanatsal yaratı bilinçli çaba olmadığından, görünen gerçeği taklittir, asal gerçeğe aykırıdır. Sanat heyecanları kamçıladığı için akıl ve ruh sağlığına aykırıdır. Platon eğitimde sanattan yararlanmak istemiş, sanata yükümlülükler koymuş, ilk sansür düşüncesini getirmiştir.¹²

Aristoteles'e (M.Ö. 384-322) göre trajedi yaşamı taklit eder, fakat yaşanmış olanın genel ve tipik yanı, görsel yanına akla uygun olası olarak ele alır ve onu olduğu gibi değil, **olması gerektiği gibi**, yani düzeltip etkinleştirerek gösterir.¹³

Tolstoy'un Aristoteles, Platon ve Sokrates'ten başlayarak Alexander Baumgarten (1714-62) gibi estetik yazarlarından kendi çağdaşlarına uzanan yazarlara sanatın amacına ilişkin fikirler için bir araştırma gerçekleştirir. Bir çok kuramda sanatın amacının tanımı güzellik ve zevk fikirlerine dayandırılır. Tolstoy bunları reddeder ve Fransız eleştirmen Eugene Veron'un (1825-89) 1878'de yayımlanan L'Estheque'te verdiği tanımla başlayarak kendi görüşünü dile getirir. Tolstoy'a göre Veron şöyle demektedir:

"Sanat, hatların, biçimlerin, renklerin bir kombinasyonu ya da belirli ritimlere maruz kalmış jestlerin, seslerin ya da sözcüklerin bir dizilişi tarafından dışsal açıdan yansıtılan duyguların ifadesidir."¹⁴

Tolstoy'un yazdığına göre, sanat insan yaşamının koşullarından biri kabul edilmelidir ve onu bu biçimde kabul ederken “sanatın insanlar arasında bir iletişim yolu olduğunu görmezden gelemeyiz.” Sanat mutluluk, sevinç, keder, umutsuzluk, neşe, hüznün, kendi kendini inkâr duygusu ve kaderi ya da Tanrı'ya teslimiyet duygusunu bir tiyatro eserinde, âşıkların coşkusu bir romanda, duygusallığı bir tabloda, zafer yürüyüşünün keskinliğini müzikte, bir akşamın huzurunu peyzajda yansıtabilir. Tolstoy'un inancına göre, **sanatın amacı “insanların yaşamda eriştikleri en yüce ve en iyi duyguları” aktarmak ve böylece insanları birleştirmektir.**¹⁵

İnsanlık için önemli, gerekli ve yararlı olan sanatı, yararsız meşgalelerden, ticari ürünlerden ve ahlâksızlıktan ayıran çizgi nerededir? Gerçek sanatın özü ve önemi nerede yatar?

Sanatın içeriğinin önemli olması gereklidir; insanî, ahlâkî ve eğitsel yönden. Sanatçı, bir başka deyişle, belirli bir yeteneğe sahip insan, devrinde toplumu ilgilendiren en önemli temayı alıp ona sanatsal bir form giydirecek gerçek bir sanat eseri üretebilir. Aynı kurama göre; sanatsal forma sokulmuş dinî, ahlâkî, sosyal ve politik doğrular sanatsal ürünlerdir.¹⁶

Sanatın önemi ve değeri, insanın hayata bakış açısını genişletmesinde, onun en büyük varlığı olan ruhsal zenginliğini artırmasındadır. Bir sanat eseri daima yeni bir şey içermekle birlikte her zaman yeni bir şeyi gözler önüne sermek sanat eseri yaratmak demek değildir. Bir sanat eserinde bulunması gereken şunlardır:

1. Yeni bir fikir; eserin içerdiği şey, insan için önem taşımalıdır.
2. Bu içerik, insanların anlayabileceği bir açıklıkla ifade edilmelidir.
3. Yazarı, eseri yazmaya iten, bir dış dürtü değil, içsel bir ihtiyaç olmalıdır.¹⁷

Mükemmel bir sanat eserinde içerik, bütün insanlar için önemli ve değerli, yani “ahlâkî” olmalıdır. İfade, gayet açık ve herkesçe anlaşılabilir, yani “güzel” olmalıdır. Yazarın eseriyle ilişkisi hem gerçek, hem de içten, yani “doğru” olmalıdır. Kusurlu, fakat yine de sanatsal özelliği olan eserler, eşit ölçüde olmasa da bu üç koşulu sağlayan ürünlerdir. İçeriğin insanlar için gerekli ve önemli olmadığı, ifadenin çok karmaşık olduğu yada yazarın yazdıklarıyla arasında çok içten ilişkinin bulunmadığı ürünler sanat eseri olmayacaklardır.¹⁸

Estetiğin kurucusu Baumgarten'e göre akli bilginin temeli “doğruluk”, estetik bilginin temeli ise “güzelliktir”. Güzellik, duyularımızla ayırdına vardığımız Mutlak Mükemmellik'tir. Doğru akılla algılanan mükemmelliktir. İyilik ise, ahlâkî iradeyle varılan mükemmelliktir.¹⁹

Sulzer (1720-1777) “güzelin” iyiyi kapsadığını düşünölebileceğini söylemiştir. Onun kuramına göre, insanlığın bütün yaşamında amaç sosyal refahtır. Buna ahlâkî duyguların eğitimiyle ulaşılır. Sonuçta bu eğitime de sanat hizmet etmelidir. Güzellik, insanda ahlâkî duygular uyandıran ve onları eğiten bir araçtır.²⁰

Mendelssohn (1729-1786) da güzelliği hemen hemen aynı şekilde anlar. Ona göre sanat, duygularımızın anlaşılamayacak şekilde ayırt ettiği güzelin, iyi ve doğru olana dek geliştirilmesidir. Sanatın gayesi ahlâkî mükemmelliktir.²¹

Dönemin İtalyan estetikçisi Pagano'ya göre sanat, doğaya yayılmış bulunan güzelliklerin bir araya getirilmesine dayanır. Bu güzellikleri fark etme gücü beğenidir. Onları bir bütün haline getirme gücü ise sanatsal dehadır. Güzellik, iyilikle kaynaşmıştır; bu yüzden güzellik görülebilen iyiliktir, iyilik ise iç güzelliktir.²²

Fichte (1762-1814), güzellik kavramının şundan kaynaklandığını söyler: Dünya, yani doğa, iki yönlüdür: Bizi sınırlayan şeyler ve özgür, idealist eylemlerimizin bütünü. İlk açıdan bakıldığında dünya sınırlıdır, ikinci açıdan bakıldığında özgürdür. İlk açıdan bakıldığında; her şey, sınırlı, çarpıtılmış, bastırılmış ve kontrol altına alınmıştır ve biz biçimsizliği görürüz. İkinci açıdan bakarsak, içsel bütünlüğü, canlılığı, yeniden doğuşu, yani güzelliği görürüz. Bu yüzden Fichte'ye göre bir nesnenin güzelliği ya da biçimsizliği, ona bakanın bakış açısına bağlıdır. O nedenle güzellik, dünyada değil ruhun kendisindedir (Schöner Geist). Sanat, bu güzel ruhun yansımasıdır ve onun amacı sadece aklın eğitilmesi olmadığı gibi, sadece kalbin eğitilmesi de değildir. Aklın eğitimi, bilgenin işidir. Kalbin eğitimi ise ahlâkî öğütler veren din adamının işidir. Sonuçta bir bütün olarak insanın eğitimi söz konusudur. O halde, güzellik dış dünyada değil, sanatçının güzel ruhunda yatmaktadır.²³

Tolstoy'a göre “Önemli olan sanatı anlamak değil ona yön vermektir.” Yön vermek içinse güzel görmek, güzel düşünmek gerekir. Sanatı değerli kılan onu evrensel yapan da o güzelliklerin tüm zümrelerce kabul edilışıdır. Medeniyetimizin de benzer bakışını Yunus Emre şöyle dile getiriyor:

Bir kez gönül yıktın ise
Bu kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahî
Elin yüzün yumaz değil
Bir gönülü yaptın ise
Er eteğin tuttun ise
Bir kez hayır ettin ise
Binde bir ise az değil
Yol odur ki doğru vara
Göz odur ki Hakkı göre
Er odur ki alçakta dura
Yüceden bakan göz değil

Yunus Emre'nin şiirlerinde insan sevgisi, hoşgörü motifleri dünyaya bakışımıza yön veren sanat biçimidir.

Hoşgörü ve insan sevgisinin sembolü olarak da gördüğümüz Mevlânâ'nın eserleri, onu bütün dünyanın hâlâ coşkuyla andığı bir gönül dostu yapmıştır.

Hiz. Mevlâna şöyle seslenmiş insanlığa:

“Yine gel, yine gel, her ne olursan ol yine gel
İster kafir, ateşe tapan, putperest ol yine gel
Bizim bu dergahımız ümitsizlik dergahı değildir
Yüz defa tövbeni bozmuş olsan da yine gel.”

Aşağıda ki dördlüsü de düşündürücü ve ibret alacağımız deyimlerindendir.

Pergel gibiyiz; bir ayağımız sımsıkı şeriata bağlı,
Diğer ayağımızla yetmiş iki millet dolaşıyoruz,
Yetmiş iki millet kendi sırrını bizden dinler.
Biz bir perde ile yüzlerce ses çıkaran bir ney gibiyiz.

“Sanâyi-i nefîse” olarak anılan güzel sanatlarla tasavvuf dâima ilişkilidir. Bu âlemde yaşayan insanlar genellikle üç gruba ayrılırlar.

a. Aklî yönü kuvvetli olanlar, bunlar genellikle aklî ve nazarî araştırmalara meyl eder, ilme yatkın olur.

b. Kalplerine güvenen, his ve duygu dünyası zengin olanlar. Bunlar genellikle resim, musiki, edebiyat ve şiir gibi güzel sanatlara meylederler.

c. Mahâretleri ellerinde olan ve zanaata yatkın tipler.

Sûfiler genellikle ikinci grupta yer alan insanlardır. Meslekleri his, heyecan ve gönül âlemi olan sûfilerin güzel sanatlarla meşgul olması kadar tabii bir şey düşünülemez. Çünkü güzel sanatlar da his ve heyecan mahsulüdür. Duygulanmayan kimsenin şiir yazmasına, sanata müteallik bir iş yapmasına imkân yoktur.²⁴

Hem bilim, hem de sanat, toplumun gelişmesine yöneliktir ve sanatçı da en üst düzeyde ahlaksal ve etik standartlara bağlı kalmalıdır.

Birey olarak yukarıda kaydedilen yazılara yaklaşım farklılıkları olabilir. Sanatın evrenselliği genel hükümlüğünü elbet kaybetmese de ne yazık ki ayrımcılık ve aşağılama içerikli eserlerin sanat adına yapıldığı bir gerçektir.

Müziğin evrenselliği sanattan ayrı düşünülemez. Küreselleşen dünya içerisinde gelişen müzik, bir kültür ögesi olarak karşımıza çıkar. Kültürlerin evrenselleşemeyeceği gibi müzik de bu süreçte evrensel bir çizgide yol almaz. Ülkemizden örnek verecek olursak Karadeniz müziği bölgenin insanına hitap ettiği kadar bir Japon'a hitap

etmeyecektir. Sanatsal bağlamda müziğin Karadeniz'den Japonya'ya vereceği birçok mesaj olmasına rağmen duygusal yön ve kültürel algı açısından müzik ancak bölgenin insanına hitap edebilir. Durum böyle olunca müziğin evrenselliğinden bahsetmek mümkün görünmemektedir.²⁵

Modernlik, ahlâkî bilgi imkânını dışlayan bir bilgi anlayışı inşa etti; bu anlayışta ahlâk, rasyonel bir inanç konusu değil, öznel bir kanaat meselesi haline gelir. İnanç ve dogmaya karşıt bir dünyada ahlâk ancak kişisel bir inanç ya da dogmatik bir kanaat meselesi olarak var kalabilir. İki durumda da ahlâk, toplumsal ve bireysel hayattaki rolünü oynayabilmek için gereksindiği otoriteyi koruyamaz.²⁶

Atatürk'ün sanat/kültür konularındaki deyişleri arasında sinema üzerine olanları da vardır. Bunlardan en önemlisi şu sözlerdir: “Sinema öyle bir keşiftir ki bir gün gelecek, barutun, elektriğin ve kıtaların keşfinden çok dünya medeniyetinin veçhesini değiştireceği görülecektir. Sinema insanlar arasındaki görüş, düşünüş farklılıklarını silecek, insanlık idealinin tahakkukuna en büyük yardımı yapacaktır. Sinemaya layık olduğu ehemmiyeti vermeliyiz”.²⁷

İnsan hangi toplumdan olursa olsun güvenilir kaynaklardan edinilen iyi ve güzel davranışlarla olumlu enerjiler üretebilir. Teknolojiler değişse de yaşananlar yani sevgiler, özlemler, coşkular, zaferler ve başarısızlıklar hep aynı kalmaktadır. Çünkü zaman ve mekân değişse de insan ve evrensel değerler değişmemekte, hep aynı kalmaktadır. Bunlar estetik ve anlamsal değerleri ile antik ve her zaman işe yarar niteliktedir.²⁸

SONUÇ

Ahlâk kavramı, oldukça soyut ve özgül olmayan bir anlamı hariç tutulacak olursa, evrensel bir kavram değildir, her toplum kendi ahlâk biçimini inşa eder. Öyleyse modern dünyanın belli evrensel ahlâk ilkelerine ve değerlerine inanılması için gereken zemini yıktığını değil, kendi ilkelerine ve değerlerine inanılması için iyi bir neden sunmadığını savunuyorum.

Evrensellik kavramı; milliyetçilik, ayrımcılık, kibirlilik, peşin hükümlülük, kendi değerlerini üstün tutma gibi duyguları asla içinde barındırmamalı.

İnsan öğrenmeğe ve öğretmeğe muktedirdir. Öğrenirken de öğretirken de insanca yaşamayı bir sanat olarak algılamalı, ikna etme becerisini hoşgörü ve bilgi temelini dayandırarak evrenselliği hakim kılmalıdır.

O hâlde ön yargı ile mahrum kalmak yerine bu değerleri yeniden ele almak ve eskiyi reddetmeksizin çağdaş olmayı başarmak gerekir.

KAYNAKLAR

- ¹⁾ Kagan, M., Estetik ve Sanat Dersleri, Çev: Aziz ÇALIŞLAR, Ankara, sf. 272
İmge Kitabevi 1993
- ²⁾ <http://www.ahaber.com.tr/Dunya/2012/09/17/iste-musulmanlarin-masumiyeti-nin-yapimcisi> 17.09.2012
- ³⁾ Prof. Dr. Mim Kemal Öke, *Küresel Toplum*, Ankara 2001, s. 96
- ⁴⁾ a.g.e. s. 95
- ⁵⁾ Ferit Erden Boray *Bilinmeyen Tarih ve Türkler*, İstanbul 2005, s. 215
- ⁶⁾ Giovanni Skognamillo, *Batı Sinemasında Türkiye ve Türkler*, 2006, s. 71
- ⁷⁾ a.g.e. s. 144
- ⁸⁾ a.g.e s. 150
- ⁹⁾ Encyclopedia'da din (<http://www.encyclopedia.com/html/rt/religion.asp>)
- ¹⁰⁾ <http://www.ensonhaber.com/dunyadaki-hristiyan-ve-musulman-sayisi-2011-12-20.html> 20.12.2011
- ¹¹⁾ <http://www.mumsema.com/bizi-ilgilendiren-haberler/53756-ulke-ulke-dunyanin-inanc-haritasinin-resmi.html> 31.07.2008
- ¹²⁾ Yılmaz Arıkan, *Uygulamalı Tiyatro Eğitimi*, Pozitif Yayınları, 2011, s. 165
- ¹³⁾ a.g.e s. 168
- ¹⁴⁾ Ross Whyman, *Oyunculukta Stanislavski Sistemi*, (Baumgarten ilk olarak “estetik” sözcüğünün belirli bir bilime uyguladığı için estetiğin kurucusu kabul edilir), 2012, s. 37
- ¹⁵⁾ a.g.e s. 38
- ¹⁶⁾ Lev Tolstoy, *Sanat Nedir?*, 2008 s. 80
- ¹⁷⁾ a.g.e s. 85
- ¹⁸⁾ a.g.e s. 87
- ¹⁹⁾ a.g.e s. 129
- ²⁰⁾ a.g.e s. 130
- ²¹⁾ a.g.e s. 130 (bkz Schasler s. 369)
- ²²⁾ a.g.e s. 133 (bkz.R. Kralık s. 124)
- ²³⁾ a.g.e s. 135 (bkz Schasler s. 769-7719)
- ²⁴⁾ Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz, *Anahtarlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 1994, s. 67
- ²⁵⁾ Kişisel Görüşme, Yrd. Doç. Dr. Ali TAN, 02.10.2012
- ²⁶⁾ Rooss Poole, *Ahlak ve Modernlik*, 1993, s. 10
- ²⁷⁾ Atilla Dorsay, *Atatürk ve Sinema*, 2003
- ²⁸⁾ <http://www.rumimevlevi.com/tr/ana-sayfa-yazilari/2471-mevlananın-evrensel-sevgi-anlayisi-ve-sema-hakkinda>

ÖZET

Dünyamızda ki, etkin iletişim aracı olan medya, küresel farklılıkları dolaylı yolla empoze ederken, bu rüzgarın etkisine kapılan sanat, temsili açıdan evrensellik ilkelerini bilinçli ya da bilinçsiz şekilde göz ardı etmektedir. İnançların çatışmasına varan bazı yaklaşımların (felsefi, dini, siyasi ve coğrafi boyutlarıyla) dramatik sanata yansımaları sanatın hizmet konseptinin çizgilerini aştığını gözlemlemekteyiz. Bu anlamda sanatın evrensel olup olmadığı, yahut evrenselliğe hizmet edip etmediği tartışma konusudur...

SUMMARY

(In our world, while media as an effective tool of communication imposes the global differences, the art tries to adopt itself to the trend and either consciously or unconsciously ignores the principles of universality. A set of approaches (philosophical, religious, political, and geographic) leads to the conflict of faiths and reflecting on the dramatic arts we are able to observe that service concept of art is surpassed. In this sense, it is debatable whether art is universal or not, or whether it serves the process.)

İXTİSAS MƏTNLƏRİNİN LÜĞƏT VASİTƏSİLƏ TƏRCÜMƏ EDİLMƏSİNİN XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Mətanət Vaqif qızı MƏMMƏDOVA

Bakı Dövlət Universiteti, İlahiyyat fakültəsi,

Dillər kafedrasının ingilis dili müəllimi

mamedovametane@gmail.com

Açar sözlər: *ixtisas mətni, effektiv metod, ikidilli lüğət.*

Key words: *text on speciality, effective method, bilingual dictionary.*

Ключевые слова: *текст по специальности, эффективный метод, двуязычный словарь.*

Lüğət xarici dilin öyrənilməsində ayrılmaz elementdir, lakin lüğət digər qrammatika, fonetika və fonologiya, məna və funksiya kimi linqvistik hissələrdən tam ayrılıqda tədris oluna və ya öyrənilə bilməz¹.

Həm tələffüz edilməsi və hərfənməsi cəhətdən, həm də doğma dilə yaxınlıq səbəbindən bəzi sözləri digərlərinə nisbətən tədris etmək və öyrənmək asandır. Tələbələrin sözlə yaranan şəxsi çətinlikləri tədrisə digər bir yardımdır. Bu çətinlik rapport (əlaqə) adlanır və lüğət tədrisində ən əsas səbəbdır. Lakin hansı sözlərin tələbələrə daha yaxın olacağını söyləmək çox çətindir, çünki hər bir öyrəncinin öz şəxsi fərqli tərsi vardır².

Tədris prosesinin optimallaşdırılması və ali məktəbi bitirdikdən sonra xarici dildə yazılmış ədəbiyyatlarla işləmək üçün lüğətdən istifadə vərdişlərinə daha çox diqqət yetirilməlidir. Lüğətlə işləmək üçün tək əlifbanı bilmək, naməlum sözün lüğət formasını müəyyən etmək qabiliyyətinə malik olmaq və leksik qısaltmaların ilkin variantlarını bilmək kifayət deyil, həm də lüğət quruluşunu bilmək vacibdir. Bu səbəbdən də tələbələrə metodiki cəhətdən lüğətlə işləməyin düzgün vərdişlərinə yiyələnməsinə yönəldilən xüsusi izahatlar II kursdan başlanır. Sonralar lüğətlə iş qaydaları daim təkrarlanır.

¹Чернов Г.В. Теория и практика синхронного перевода. Москва, 1978, стр.54-58

² Danchev A. Transfer and translation. 1982. Finnland, 2, pp.39-61.

Ümumilikdə tələbələrə verilən məsləhətlər aşağıdakı kimi təqdim oluna bilər :

I. Əlifbanı üç və ya dörd cərgəli qayda ilə yadda saxlayın

- 1) a,b,c,d,e,f,g 1) a,b,c,d,e,f,g,h,i,j
- 2) h,i,j,k,l,m,n 2) k,l,m,n,o,p,q,r,s,t,u
- 3) o,p,q,r,s,t,u 3) v,w,x,y,z
- 4) v,w,x,y,z

Təcrübə göstərdi ki, əlifbanın üç cərgəyə bölünməsi lüğətə daha yaxşı bələd olmağa təsir göstərir, beləki, verilmiş bölgü tələbələrə öz diqqətini yalnız “a”-dən “j”-ə və “v”-dən “z”-ə qədər olan hərflərin ardıcılığına yönəltməyə imkan yaradır (“k”-dən “u”-ya qədər hərflərin ardıcılığı *ö, ü, ş* kimi əlavə hərflərdən başqa Azərbaycan dilinə uyğundur).

II. Axtarılan sözün ilk üç hərfini yadda saxlayın. Bu, lüğətdə lazım olan sözün daha tez tapılmasında vacibdir.

III. İngilis dilində nitq hissəsinin qeyd nişanlarını (indekslərini) yadda saxlayın: isim-*n*; fel-*v*; sifət-*adj*; zərf- *adv*; sözlöcü- *prep* və s.

IV. İmkan dairəsində mətn daxilində formal nişanları nəzərə almaqla axtarılan sözün nitq hissəsini müəyyən edin. Bundan sonra sözün tərcüməsini mətnə rast gəldiyiniz nitq hissəsinə aid olan nişan altında axtarın. Məsələn: water, *n* “su”, water, *v* “sulamaq”.

V. Sözü lüğətdə axtarmazdan əvvəl onun ilkin formasını qurun (felin məsdəri, isimin tək forması, sifətin adi dərəcəsi) Verilən məsləhət adətən şəkilçilərin sözlərə əlavə olunaraq onları dəyişdirdiyi zaman yaranan çətinliklərdə şamil edilir. Məs. *applies, cities, hotter, copied*.

VI. Lüğətin təklif etdiyi bütün tərcümələrdən ən uyğun olanını seçin. Yadda saxlayın ki, feldən sonra gələn müxtəlif sözləri onun mənasını dəyişir.

Tələbələri yuxarıda göstərilən məsləhətlərlə tanış edərkən iş təcrübəmdən bəhrələnərək demək istərdim ki, müəllimlərin dərs zamanı bir neçə ikidilli lüğətlərdən istifadə etmələri məsləhətdir (həmçinin, tələbələrə əvvəlcədən məşğələlərə lüğət gətirmələrinin vacibliyi xəbərdarlıq edilir). Tədris zamanı müəllimlər tərəfindən tələbələrə birinə təklif edilir ki, hər hansı bir sözü seçərək özünün tərtib etdiyi şəxsi, qısa lüğətdə tapıb oxusun və ikidilli böyük lüğətdə verilmiş tərcümə ilə tutuşdursun və ya yığcam lüğətlərdə olmayan sözü tam lüğətə müraciət etməklə tapsınlar³.

³ Winter E. A clause-relational approach to English texts: A study of some predictive lexical items in written discourse. 1977, Instructional Science, Vol.6(1), pp.1-92.

Bu növ məşğələlərdə tələbələri ikidilli lüğətlərin quruluşu ilə tanış etmək faydalı olardı:

- 1) lüğətdən istifadə qaydası;
- 2) lüğətdə qəbul edilən şərti qısaltmaların siyahısı;
- 3) əlifba;
- 4) sözlük;
- 5) qrammatik cədvəllər.

Bundan əlavə, tələbələrə coğrafi, toponomik adların və qısaltmaların qısa siyahıları ayrıca verilən lüğətləri göstərmək dəyərli olardı. Əsas diqqəti leksik materialın təqdimatında metodika ilə fərqlənən ümumi lüğətlərdən müəyyən sahəyə aid olan lüğətlərlə işləmə tədrisinə yönəltmək lazımdır.

İlahiyyat fakültəsinin tələbələri üçün tərtib olunan “İngilis dilinin tədris proqramı”nda göstərilir ki, yeni sözlərlə tanış olarkən tələbə onun düzgün tələffüzünü, mənasını, morfoloji quruluşunu, əsas qrammatik kateqoriyalarını, digər sözlərlə uzlaşmasını mənimsəməlidir⁴.

Lakin müşahidələrimiz göstərmişdir ki, ingilis dilinin praktiki məşğələlərində mətnlərin öyrənilməsi əksər hallarda sözlərin ana dilinə tərcümə olunması, sinonim və antonimlərin seçilməsinə gətirib çıxarır.

İngilis dilinin tədrisində ən effektiv metodlardan biri tərcümədir. Azərbaycan dilindən ingilis dilinə tərcümə qaydaların şüurlu surətdə istifadə edilməsinin normallaşdırılması üsuludur. Bu üsul dil xüsusiyyətlərini qarşılıqlı surətdə qoymaq, ingilis dilində söz birləşmələrinin xarakterik xüsusiyyətlərini araşdırmaq, səhvlərin xəbərdarlıq edilməsində bir vasitə kimi effektiv və qrammatik materialların öyrənilməsində və təkrarlanmasında təsirlidir.

Bizim məqsədimiz tələbələrə düzgün cümlə gurmağı, ingilis nitqini fəallaşdırmağı, lüğətdən bacarıqla istifadə etməyi, əldə olunmuş bacarıq və vərdişlərin öz gələcək professional fəaliyyətlərində istifadə etmələrini öyrətməkdən ibarətdir.

Birinci dərs zamanı müəllim tələbələri ingilis dilinə praktiki yiyələnməkdə vacib sayılan təlim məzmunu ilə tanış edir. Tələbələr tədris proqramı çərçivəsində xarici nitqi eşitməklə başa düşməli, ingilis dilində danışmalı və mətnlər oxumalıdırlar.

İngilis dilindən ana dilinə tərcümə tədrisin başlanğıc mərhələsində istifadə olunaraq analitik xüsusiyyət daşıyır. Bu, tərcümənin müsbət tərəfindən biri sözün mənasını başa tez düşməkdə vaxta qənaətdir və həm leksik, həm də qrammatik materialın

⁴ Məmmədova M. İngilis dilinin tədris proqramı. Bakı, “Nurlan”, 2004, 30s.

dərk olunmasında məşq rolunu oynayır. Lakin bununla yanaşı, bu növ tərcümənin istifadəsi cəmsixıcı ola bilər və orijinalın dərk olunmasına mane ola bilər.

Bütün bunlara baxmayaraq tədrisin hər bir metodundan düzgün istifadə olunarsa onlar səmərəli ola bilər. Müəllimin əsas məqsədi tələbədə tədris etdiyi xarici dilə qarşı maraq oyatmaq və həmin dilin əhəmiyyətli olduğunu izah edə bilməkdir.

Təlimin birinci ilinin əsas məsələlərindən biri tələbələrdə ingilis dilində ünsiyyət qurmaq tələbatını yaratmaqdan, dil yaradıcılığı yolu ilə getmək, yeni dilin öyrənilməsində və digər xalqların mədəniyyətlərinin dərk edilməsində müsbət motivləşməni formalaşdırmaqdan, müxtəlif fəaliyyət növlərindəki (musiqi, təsvir, əmək və s.) yaradıcılıq bacarıqlarını inkişaf etdirməkdən ibarətdir.

Təlimin birinci ili şifahi əsası nəzərdə tutduğundan ilkin mərhələdə nitq fəaliyyətlərinin aparıcı növləri dinləmə və danışmaq olur. İngilis dilinin təlimi prosesində tələbələrin dil materialı ilə kompleks tanışlığı baş verir, yəni fonetik, leksik və qrammatik materiallarının həqiqi nitq ünsiyyətində iştirakı təmin edilir.

İngilis dilində təlimin məzmununun seçimi tələbələrin real ünsiyyət qabiliyyətləri nəzərə alınmaqla həyata keçirilir. Seçilmiş material tələbələrin ingilis dilində ünsiyyətini stimullaşdırmağa xidmət edir.

Doğma dildən xarici dilə tərcümə qaydaların şüurlu tətbiqinin normallaşdırılmasının metodiki üsuludur. O, dil təzahürlərinin tutuşdurulmasında, ingilis dilində sözlərin xarakterik əlaqə xüsusiyyətlərinin müəyyənəşdirilməsində daha məqsədəuyğundur və səhvlərin aradan qaldırılma vasitəsi kimi səmərəli olaraq qrammatik materialın öyrənilməsinə və təkrar edilməsinə təsir göstərir⁵.

İngilis dilindən doğma dilə tərcümə təlimin başlanğıc mərhələlərində istifadə olunaraq analitik xarakter daşıyır. Belə tərcümənin müsbət cəhəti sözlərin mənasının daha tez anlanılaraq vaxta qənaət edilməsindən ibarətdir, leksik və qrammatik materialların mənimsənilməsi üçün məşğələdir. Bununla yanaşı tərcümənin belə istifadəsi yorucu olaraq orijinal mətnin dərkinə mane ola bilər. Bizim əsas məqsədimiz tələbələrə düzgün cümlə qurmaq, ingilis dilini aktivləşdirmək, lüğətdən məharətlə istifadə etmək, öz gələcək professional fəaliyyətlərində qazanılmış bacarıq və vərdislərdən məharətlə istifadə etmək bacarıqlarını təlimləməkdən ibarətdir.

Tərcümə həmçinin, iki dilin qarşılaşdırılması və bir fikrin müxtəlif dil vasitələri ilə ifadə edilməsi kimi psixoloji nöqtəyi-nəzərindən də baxılır. Doğma dillə öyrənilən

⁵ Хертовиг Е.И. Об интерферирующем влиянии лексико-семантической системы родного языка при овладении иноязычной лексикой.—В.кн.: Обучение лексическому аспекту устной речи на иностранном языке в школе и вузе. Л., 1972, с.44-50.

xarici dil arasında zəruri fərq olduğu zaman yeni materialın təqdimatında tərcüməyə müraciət etmək məqsədəuyğun olar. İngilis dilinə tərcümə məqsədli tapşırıqlar müxtəlif məsələləri nəzərdə tutur:

- ayrı-ayrı birləşmələrin və seçilmiş cümlələrin tərcüməsini. Bu növün tapşırıqlarından o halda istifadə olunur ki, tələbələrə ifadənin məzmunu aydındır, onlar bu ifadəyə daxil olan sözləri hallandırır və təsrifləndirirlər ;
- dil vasitələrinə və normalarına yiyələnmənin nəzarəti məqsədilə doğma dildən əlaqəli mətnin tərcüməsi ;
- nitq tapşırığı kimi imla-tərcümə. Müəllim doğma dildə diktə edir, tələbələr isə mətni ingilis dilində yazırlar;
- nitq tapşırıqları kimi tələbələrin doğma dilində ayrı-ayrı cümlələrin və ya əlaqəli mətnin sərbəst tərcüməsi;
- iki tərəfli tərcümə (əks). Bu ayrı-ayrı cümlələrin və ya əlaqəli mətnin ingilis dilindən doğma dilə və ya əksinə tərcüməsidir.

Səriştəli istifadə, müəyyən nəzarət və düzgün idarəçilik mövcud olduqda tərcümə tələbələrin dünyagörüşünün artmasına, təfəkkürünün və nitqinin inkişafına təsir göstərir.

Əgər məktəbdə tərcümə bacarıq deyil, metodiki üsul, məqsəd deyil vasitə kimi müəyyənləşdirilib təcrübədən keçirilsə, ali məktəblərdə təlimin irəlilədilmiş mərhələlərində, biliyin və dil hissiyatının yüksək səviyyəsində, fikrimizcə tərcümə tək metodiki üsul, vasitə kimi deyil, bacarıq və məqsəd kimi də baxılmalıdır. Sual oluna bilər ki, bacarıq kimi tərcümə nədir? Tərcümə bacarıq kimi insanların ünsiyyət vasitəsidir. Bacarıq kimi tərcümənin məzmunu və məqsədi verilən dildə danışmayan ünsiyyət iştirakçılarına müəyyən məlumatın ötürülməsindən ibarətdir, yəni bir fikrin iki dil vasitəsi ilə sərbəst ötürülməsi bacarığıdır.

Ali məktəblərdə tərcümə və ikinci dilə yiyələnmə kimi anamlara qəti sərhəd qoymaq olmaz. Məhz burada tərcümə dil materialının mənimsənilməsi və möhkəmləndirilməsi vasitəsi kimi deyil, ikinci dilə yiyələnmə vasitəsi kimi çıxış edir. Orta məktəblərdən fərqli olaraq ali məktəblərdə tərcüməyə kifayət qədər zaman ayrıldığından ona daha çox diqqət yetirmək heç də pis olmazdı. Ana dilindən ingilis dilinə tərcümə nitqin , təfəkkürün təkmilləşdirilməsi vasitəsi kimi aktiv vərdişlərin inkişaf etdirilməsinə təsir göstərir və eyni zamanda tərcümə növü kimi dəyərli və səmərəlidir. Təcrübədən əmin olunur ki, yerli tələbələrlə iş zamanı həmçinin, ingilis dilindən ana dilinə tərcüməyə də diqqət yetirmək vacibdir. Lakin biz müəllimlər tələbələrə kömək etməliyə ki, tərcümə ilə məşğələlər qeyri-mütəşəkkil tərcüməyə çevrilməsin. Dilin təlimi əksər hallarda belə qeyri-mütəşəkkil tərcümələrin ingilis və Azərbaycan

dillərinin spesifik xüsusiyyətlərindən yaranmış xarakterik səhvlərin aradan qaldırılması və ya düzəldilməsindən ibarətdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, yazılı, sistematik tərcümədən fərqli olaraq sinxron tərcümə bütün növ tərcümələrdən ən mürəkkəbi hesab edilir. Yazılı tərcüməni mənimsəyən tələbələr qarşısında tərcüməçi-sinxronçu məqsədini qoymaq olmaz. Yazılı, sistematik tərcümə düşünməyə, bir sıra vərdiş olunmuş yardımçı mənbələrdən, məs: lüğətlərdən, danışıq kitabçalarından və s. istifadə edilməsinə zaman məhdudiyyəti qoyulmadığı halda, sinxron tərcümə üçün vaxt məhdud olur, ani reaksiya, dil ekvivalentinin dəqiq seçimi tələb olunur.

Tərcümə üzərində iş tələbələr qarşısında maraqlı leksik, morfoloji, sintaktik yönümlü tapşırıqlar qoyur. Tərcümə üzərində iş tələbələrin ana dili və ingilis dili sahəsindəki biliklərini dərinləşdirir, lüğət ehtiyatını zənginləşdirir, yazılı və şifahi nitq vərdişlərini təkmilləşdirir.

Tərcümə nitq fəaliyyətinin köməkçi növüdür. Təlim zamanı o, tədris vasitəsi rolunu oynayır. Tərcümənin müxtəlif növləri və formaları mövcuddur. Formaca tərcümə şifahi və yazılı, məzmunca isə sərbəst hərfi və ədəbi olur. Sərbəst tərcümə (şifahi və yazılı) özündə mətnin məzmununun ötürülməsini təsbit edir. Bu eşidilən və ya oxunulan mətnin yoxlanılması üçün əlverişli formadır. Hərfi tərcümə mətnin leksik və qrammatik vahidlərinin mənasına daha dərinləndirici daxil olmağa, ana dilinin və ingilis dilinin təzahürlərini qarşılaşdırmağa yardım edir. O, tədris yolunu həyata keçirərək sərbəst və ədəbi tərcümə arasında əlaqələndirici zəncirdir. Ədəbi tərcümə ana dilinin normalarına riayət etməklə mətnin tam və dəqiq məzmununu açıqlayır. Müasir dövrdə ingilis dilinin öyrənilməsinin müasir tələbləri tərcümənin rolunu məhdudlaşdırır, belə ki, təlimin əsas məqsədi ingilis dilində fikirlərin tərcümə ifadəsindən, oxu zamanı dinləməni başa düşməkdən ibarətdir ⁶.

Tələbələr öz fikirlərini formalaşdıran zaman məhdudiyyətlərlə üzləşirlər. Sözlərin ifadəsi zamanı yaranan çətinliklərin öhdəsindən gəlmək cəhdi tərcüməyə gətirib çıxarır. Xarici dillərə sərbəst yiyələnmənin əsas hissəsi öyrənilən dildə, hətta məhdud biliklərdən istifadə etmək tərcüməyə tələb olunan elementləri hallandırmaq bacarığını aşılamaqdan ibarətdir.

⁶ Адаменко П.А., Комолова З.П.,Хабарова В.А. Работа со словарем как фактор интенсификации учебного процесса, 1983, Ленинград, Методика преподавания иностранных языков в вузе, вып.2, стр.62-65.

Tərcümə-nitq fəaliyyətinin xüsusi növüdür. Tərcümə zamanı dilin kommunikativ funksiyaları xüsusi dəqiqliklə üzə çıxır, tələbələrə orijinal dildə və tərcümə dilində məzmun ekvivalentlərini müəyyən etmək imkanı verilir. Təlim zamanı tərcümə tədris vasitəsi rolunu həyata keçirir. İngilis dilinin xarici dil kimi öyrənilməsinin effektiv üsullarından biri kimi təlimləndirici tərcümənin spesifikasiyası metodik ədəbiyyatda kifayət qədər geniş şəkildə işıqlandırılmamış və təhlil olunmamışdır. Bu səbəbdən də, o, tədqiqatçıların diqqətini linqvodic didaktik plan baxımından da cəlb etməyə başlamışdır.

Dillərarası transformasiya vasitəsi hesab edilən tərcümənin ümumi nəzəri və praktiki qaydalarına əsaslanan təlimləndirici tərcümə özünün didaktik yönümü ilə müəyyənlanmış spesifikasiyası ilə fərqlənir. Təlimləndirici tərcümə zamanı ana dilində olan mətnin ingilis dilinə çevrilməsi nəzərdə tutulur. Bu zaman sərbəst şəkildə öyrənilən dildə sözlərdən tutmuş tamamlanmış sintaktik quruluşlara qədər korrelyativ vahidlər axtarılıb tapılır.

Tərcümənin əsas prinsiplərinə və metodlarına yiyələnmək, həmçinin bir dildən digərinə tərcümə etmək ilahiyat fakültəsinin tələbələrinə ana dilinin və xarici dilin ümumi və spesifik təzahürləri haqda daha dolğun təsəvvür yaratmağa, lüğət ehtiyatını genişləndirmək və təkmilləşdirməyə, tərcümə olunacaq dildə dini ədəbiyyatı daha dərin anlamağa şərait və imkan yaradır.

Tərcümə məşğələləri həm doğma dilin, həm də xarici dilin daha mükəmməl mənimsənilməsinə dəstək olur. Akademik L.V.Şerba yazır ki, “tam anlama o zaman baş verir ki, tələbə doğma dildə uyğun ekvivalenti tapır”⁷.

Mətnlərin tərcüməsi doğma dilin və xarici dilin qrammatik sistemlərinin bütün səviyyələrini əhatə edir. Buna görə də, belə tərcümə məhz o zaman mümkün olur ki, tələbə hər iki dil vasitələrinə eyni səviyyədə yiyələnsin. Bu səbəbdən də, mətnin doğma dildən xarici dilə tərcüməsi azərbaycanlı tələbələr üçün fəaliyyət növünün ən çətini hesab olunur və doğma dilin və xarici dilin leksikasını və çoxlu sayda quruluş vahidlərini bilməyi nəzərdə tutur. Bu əsasla tam mətnin tərcüməsinə daha diqqətli yanaşmaq tələb olunur. Lakin ilkin mərhələdə tələbələrin yaxşı mənimsədikləri sintaktik quruluşların daxil edildiyi ixtisaslaşmış mətnlərin tərcüməsi daha məqsədəuyğun olardı. Yaxşı olardı ki, tərcümə mətnləri dilin bütün səviyyələrini əhatə etmək şərti ilə məhz tədrisin sonuncu mərhələdə təqdim edilsin.

⁷ Larin B.A. Value of works of academician L.V.Sherba in Russian linguistics. M.,1977. p. 200-208

Tələbələrin xarici dilə sərbəst yiyələnmə məsələlərinin həlli ana dilindən xarici dilə şifahi və yazılı tərcümə, müvafiq leksik-qrammatik materialdan istifadə edərək sərbəst mükahimə yürütmək vərdişlərinin təkmilləşdirilməsi ilə sıx əlaqədardır. Tələbə tərəfindən aparılan yazılı və ya şifahi tərcümə onu xarici dildə düşünməyə məcbur edir.

İxtisas üzrə mətnlərin tərcüməsi adətən tədrisin üçüncü və dördüncü ilində başlanır. Proqrama uyğun olaraq ilk əvvəl lüğətlə texniki iş üzrə təlimat aparılır. Lüğət – anlamaq, dilin zənginliyinə yiyələnmək, onu dəyərləndirmək kimi imkanları yaradan faydalı kitab ola bilər. Bununla belə lüğətdə bütün naməlum sözlərin axtarışı və onların köçürülməsi – boş vaxt sərfiyyatıdır, beləki sözlər kifayət qədər çoxdur. Lakin tələbəyə məsləhət görmək olar ki, yadda saxlamaq istədiyi təkcə sözləri və söz birləşmələrini köçürsün. İlk mərhələlərdə tələbələri mətnin məzmununun intuitiv anlamına alışdırmaq məsləhət görülür. Əks halda elmi mətndə bu onun mənasına xələl gətirəcək səhvlərə və qeyri dəqiqliyə gətirib çıxara bilər. Bu mənada tərcümə təkcə məqsəd deyil, həm də təlim vasitəsidir. Tərcüməyə şüurlu yanaşma oxunulmuş materialı dərinləndirən analiz etməyə, mətni dəqiq anlamağa təlimləyir.

İndi isə biz ilahiyyat fakültələrində xüsusilə diqqət yetirilən bir cəhətin, Qurani-Kərimin ingilis dilində verilən tərcümələrinin müqayisə edilməsi məsələsinə toxunmaq istərdik. Belə ki, müxtəlif müəlliflərin və nəşrlərin ingilis dilində Qurani-Kərimin tərcümələri məzmunca olmasa da, istifadə edilən leksik ifadələr baxımından bir-birindən nəzərəcarpacaq şəkildə fərqlənir. Bu məqsədlə İran İslam Respublikasında nəşr olunmuş M.H.Şakirin “Holy Qur’an” (Müqəddəs Quran), Səudiyyə Ərəbistanında nəşr olunmuş, müəllifləri Dr.Mühəmməd Təqi-ud-Din əl-Hilali və Dr.Mühəmməd Mühsin Xanın “The Noble Qur’an” (Nəcib Quran), Hindistanda nəşr olunmuş Abdullah Yusif Əlinin “The Holy Quran” (Müqəddəs Quran), ABŞ-da nəşr olunmuş müəllifi A.Nurəddin Darkinin “The Tajvidi Qur’an” (Quranın təcvidi) kitablarından istifadə etmişik. İngilis dilində olan Qurani Kərimin Azərbaycan dilinə ən mükəmməl tərcüməsi mərhum akademik Z.M.Bünyadovun və akademik V.M.Məmmədəliyevin Azərbaycan xalqına bəxş etdiyi nəfis tərcümədir. Məhz bu səbəbdən də, ingilis dilində olan tərcümələri bu iki akademiklərin kitabı əsasında fərqləndirməyə çalışmışıq⁸.

⁸ Bünyadov Z. və Məmmədəliyev V. Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə, Azərnəşr, 1992, 714səh.; Holy Qur’an. M.H.Shakir. Ansariyan Publications-Qum. Islamic Republic of Iran, 634p.; The Holy Quran. Translated by Abdullah Yusif Ali, Goodword Books, India, 2007, 463p.; The Noble Qur’an. English Translation of the meanings and commentary.

Bu dörd kitabın “Bəqərə”(İnək)surəsinin 87-ci ayəsindən götürülən nümunələr tərcümə fərqlərini tam şəkildə açıqlayır:

“Holy Qur’an” M.H.Şakir	And most certainly We gave Musa the Book and We sent apostles after him one after another; and We gave Isa, the son of Marium, clear arguments and strengthened him with the holy spirit, What! Whenever then an apostle came to you with that which your souls did not desire, you were insolent so you called some liars and some you slew.	<i>Qur’ani- Kərim Məali.</i> <u>Z.M.Bünyadov,</u> V.M.Məmmədəliyev <i>(Ey İsrail övladı!) Biz Musaya kitab (Tövrət) verdik, ondan sonar da bir-birinin ardınca peyğəmbərlər göndərdik. Məryəm oğlu İsaya aşkar möcüzələr (dəlillər) bəxş etdik və onu müqəddəs ruhla (Cəbraillə və ya ismi-ə’zəmlə) qüvvətləndirdik.</i>
“The Noble Qur’an” Dr.Mühəmməd Təqi-ud-Din əl-Hilali, Dr.Mühəmməd Muhsin Xan	And indeed, We gave Musa(Moses) the Book and followed him up with a succession of Messengers. And We gave Isa (Jesus, the son of Maryam (Mary), clear signs and supported him with Ruh-ul-Qudus [Jibrael (Gabriel)]. Is it that whenever there came to you a Messenger with what you yourselves desired not, you grew arrogant? Some you disbelieved and some you killed.	<i>Hər dəfə sizə ürəyinizə yatmayan bir şey (əmr, buyuruq) gətirən peyğəmbərə təkəb-bür göstərmirdinizmi? Məhz buna görə də onların bir qismini təkzib etdiniz, bir qismini isə öldürdünüz (Zəkəriyyə və ya Yəhya kimi).</i>

<i>“The Holy Quran”</i> Abdulla Yusif Əli	And We gave Moses the Book and followed him up with a succession of Messengers; We gave Jesus the son of Mary clear (Signs) and strengthened him with the holy spirit. Is it that whenever there comes to you a Messenger with what you yourselves desire not, you are puffed up with pride?- Some you called impostors, and others you slay!	
<i>“The Tajwidi Qur’an”</i> A. Nurəddin Darki	And We gave Mūsā the Book, and after him sent succeeding messengers, and We gave ‘İsa, the son of Maryam, the Clear Proofs, and confirmed him by the Holy Spirit. Is it not so that whenever a messenger came to you with something not to your liking, you became arrogant, so that some of them you rejected and some of them you killed?	

Təqdim edilən nümunələrə nəzər saldıqda ayələrin ingilis dilinə tərcümə variantlarında bir sözün müxtəlif tərcümə çalarlarında verildiyinin şahidi oluruq. Bu fərqləri sözlərin tərcümələrində daha qabarıq şəkildə göstərmək yerinə düşərdi:

“Holy Qur’an”	“The Noble Qur’an”	“The Holy Quran”	“The Tajwidi Quran”	Qur’ani-Kərim Məalı	Hərfi tərcümə
<i>Musa</i>	<i>Musa</i>	<i>Moses</i>	<i>Mūsā</i>	Həzrəti Musa	Musa (Moisey)
<i>apostle</i>	<i>messenger</i>	<i>messenger</i>	<i>messenger</i>	Peyğəmbər	həvariyyun, əshabə, elçi
<i>Marium</i>	<i>Maryam</i>	<i>Mary</i>	<i>Maryam</i>	Həzrəti Məryəm	Məryəm, Meri
<i>arguments</i>	<i>signs</i>	<i>signs</i>	<i>proofs</i>	möcüzələr (dəlillər)	dəlil, sübut, əsas, işarə
<i>holy spirit</i>	<i>Ruh-ul-Qudus</i>	<i>holy spirit</i>	<i>holy spirit</i>	müqəddəs ruh	müqəddəs ruh, can
<i>insolent</i>	<i>arrogant</i>	<i>puffed up with pride</i>	<i>arrogant</i>	təkəbbür	həyasız, heç kəsi bəyənməyən, qürur ilə üfürülən
<i>liar</i>	<i>Disbelieve</i>	<i>impostor</i>	<i>reject</i>	təkbiz etdiniz	yalançı, fırıldaqçı inanmamaq, rədd etmək
<i>slew</i>	<i>kill</i>	<i>slay</i>	<i>kill</i>	öldürdünüz	öldürmək, qətlə yetirmək

Eyni fərqli xüsusiyyətləri Qurani-Kərimin ingilis dilindəki dörd tərcümələrinin nümunə qismində təqdim edilən digər ayələrinə də aid etmək olar. Bu ayələrin, xüsusilə də, ifadələrin tərcümə baxımından fərqlənməsi dini mətnlərin tərcümə edilməsində qarşıya çıxan çətinlikləri əyani şəkildə sübut edir. Təqdim olunan nümunələr bir neçə ayədəki ifadələrin tərcümə baxımından fərqlənməsini üzə çıxarır:

Ali-İmran (İmran ailəsi) (3) surəsinin 62-ci



“Holy Qur’an” M.H.Şakir	Most surely this is the true explanation, and there is no god but Allah; and most surely Allah –He is the Mighty, the Wise	<i>Qur’ani- Kərim Məali.</i> <u>Z.M.Bünyadov,</u> V.M.Məmmədəliyev Əlbəttə doğru olan xəbər budur. Allahdan başqa heç bir tanrı yoxdur. Şübhəsiz ki, Allah yenilməz qüvvət sahibi, hikmət sahibidir!
“The Noble Qur’an” Dr.Mühəmməd Təqi-ud-Din əl-Hilali, Dr.Mühəmməd Mühsin Xan	Verily! This is the true narrative [about the story of Isa (Jesus),and La ilaha illallah (none has the right to be worshipped but Allah, the One and the Only True God, Who has neither a wife nor a son).And indeed, Allah is the All-Mighty, All-Wise	
“The Holy Quran” Abdulla Yusif Əli	This is the true account: there is no god except Allah; and Allah-HE is indeed the Exalted in Power, the Wise	
“The Tajwidi Qur’an” A. Nurəddin Darki	Behold, this is the truth of the matter, and there is no god but Allāh, and truly Allāh is the Mighty, the Wise.	

Əl-Ənfal(Qənimət) (8) surəsinin 30-ci



“Holy Qur’an” M.H.Şakir	And when those who disbelieved devised plans against you that they might confine you or slay you or drive you away ; and they devised plans and Allah too had arranged a plan; and Allah is the best of planners	<i>Qur’ani- Kərim</i> <i>Məali.</i> <u>Z.M.Bünyadov</u>, V.M.Məmmədəliyev (Ya Rəsulum!) Yadına sal ki,bir zaman kafirlər səni həbs etmək və ya öldürmək, yaxud da (Məkkədən) çıxarıb qovmaq üçün (Darunnədvədə) sənə qarşı hiylə qururdular. Allah da (onların bu hiyləsinə qarşı) tədbir töküdü. Allah (gizli hiylə quranlara, məkr edənlərə qarşı) tədbir tökənlərin (onlara gözləmədikləri yerdən qəfil bəla göndərib cəzalandıranların, məkri pozanların, məkrə tədbirlə cavab verənlərin) ən yaxşısıdır
“The Noble Qur’an” Dr.Mühəmməd Təqi-ud-Din əl-Hilali, Dr.Mühəmməd Mühsin Xan	And (remember) when the disbelievers plotted against you (O Muhammed) to imprison you, or to kill you, or to get you out (from your home, i.e. Makkah); they were plotting and Allah too was plotting; and Allah is the Best of those who plot.	
“The Holy Quran” Abdulla Yusif Əli	Remember how the Unbelievers plotted against you, to keep you in bonds,or slay you , or drive you out (of home). They plot and plan , and Allah too plans; but the best of planners is Allah.	
“The Tajwidi Qur’an” A. Nurəddin Darki	And when those who cover up [the Truth] plot against you to keep you in bondage, or to kill you, or to drive you out [of your home][know that what] they plot, Allāh is planning and Allāh is the Best of Planners	

Ali-İmran (İmran ailəsi) (3) surəsinin 62-ci ayəsi

Most surely this is the true explanation

Verily! This is the true narrative

This is the true account

Behold, this is the truth of the matter

Əlbəttə doğru olan xəbər budur.

there is no god but Allah

La ilaha illallah

there is no god except Allah

there is no god but Allāh

Allahdan başqa heç bir tanrı yoxdur

Əl-Ənfal (Qənimət) (8) surəsinin 30-ci ayəsi

those who disbelieved devised plans against you

the disbelievers plotted against you

the Unbelievers plotted against you

those who cover up [the Truth] plot against you

kafirlər sənə qarşı hiylə qururdular

<i>they might confine you or slay you or drive you away</i>	{	
<i>to imprison you, or to kill you, or to get you out</i>		
<i>to keep you in bonds, or slay you , or drive you out</i>		
<i>to keep you in bondage, or to kill you, or to drive you out</i>		
		<i>səni həbs etmək və ya öldürmək, yaxud da (Məkkədən) çıxarıb qovmaq üçün (Darunnədvədə)</i>

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Адаменко П.А., Комолова З.П.,Хабарова В.А. Работа со словарем как фактор интенсификации учебного процесса, 1983, Ленинград, Методика преподавания иностранных языков в вузе, вып.2, стр.62-65.
2. Bünyadov Z. və Məmmədəliyev V. Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə, Azərnəşr, 1992, 714səh.
3. Danchev A. Transfer and translation. 1982. Finnland, 2, pp.39-61.
4. Holy Qur'an. M.H.Shakir. Ansariyan Publications-Qum. Islamic Republic of Iran, 634p.; The Holy Quran. Translated by Abdullah Yusif Ali, Goodword Books, India, 2007, 463p.; The Noble Qur'an. English Translation of the meanings and commentary. Dr.Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali, Dr.Muhammad Muhsin Khan, King Fahd Complex for the printing of The Holy Qur'an, Madinah, K.S.A.,1419 A.H., 956p.
5. Larin B.A. Value of works of academician L.V.Sherba in Russian linguistics. M.,1977. p. 200-208
6. Məmmədova M. İngilis dilinin tədris proqramı. Bakı, "Nurlan", 2004, 30s.
7. Чернов Г.В. Теория и практика синхронного перевода. Москва, 1978, стр.54-58
8. Хертвиг Е.И. Об интерферирующем влиянии лексико-семантической системы родного языка при овладении иноязычной лексикой.—

В.кн.:Обучение лексическому аспекту устной речи на иностранном языке в школе и вузе. Л., 1972, с.44-50.

9. Winter E. A clause-relational approach to English texts: A study of some predictive lexical items in written discourse. 1977, Instructional Science, Vol.6(1), pp.1-92.

XÜLASƏ

Məqalədə ixtisas mətnlərinin tərcümə edilməsində istifadə olunan texnikalardan və üsullardan bəhs edilir. Bu məqsədlə ingilis dilində yazılmış dörd Qurani-Kərim kitabından bir ayətin tərcüməsində fərqli xüsusiyyətləri açıq şəkildə verilmişdir.

RESUME

In the article the techniques and methods used on translation of texts on speciality have been shown. On this purpose the different properties on the translation of an ayat from four Holy Quran books written in the English language were clearly disclosed it..

PEZİOME

В статье указаны приемы и методы, используемые в интерпретации текстов по специальности. Для этой цели, перевод четырех различных аятов Корана, написанные на английском языке, явно раскрывают различные свойства интерпретации.

Çapa tövsiyə etdi: dos. S.S.Süleymanov

ÖZGƏLƏŞMİŞ CƏMİYYƏTDƏ MƏDƏNİYYƏT (FRANKFURT MƏKTƏBİNİN TİMSALINDA)

Faiq Elman oğlu XUDANLI

AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutu

Sosial fəlsəfə şöbəsinin sabiq aspirantı

Açar sözlər: Frankfurt məktəbi, sağlam cəmiyyət, mədəniyyət,

Key words: Frankfurt school, healthy society, culture,

Fəlsəfəyə tam sistem kimi yanaşan, cəmiyyətin ən müxtəlif istiqamətlərinə diqqət yetirən Frankfurt məktəbinin fəlsəfi baxışının əsasında mədəniləşmə və ya sosiallaşma problemi dayanır. Fəlsəfə mədəni cəmiyyətin məhsulu olduğundan sosiallaşma problemi yalnız Frankfurt məktəbinin deyil, ümumilikdə fəlsəfənin köklü məsələlərindən biridir. Sosial fəlsəfi ədəbiyyatlarda sosiallaşma anlayışına müxtəlif münasibət və yanaşmalar mövcuddur. Burada məqsədimiz isə sosiallaşma anlayışına mədəni proses kimi Frankfurt məktəbi kontekstində yanaşmaqdan ibarət olacaqdır.

İnsan və solumun qarşılıqlı münasibətləri onların bir - birinə təsir etmək imkanları, sosial mühitdə yaşayan insanın ağrısı, mədəni cəmiyyətin özü ilə gətirdiyi fəsadlar içində insanın özünün necə hiss etməsi bir sözlə sosiallaşması fəlsəfi problem kimi Frankfurt məktəbinin əsas öyrənməyə, həll etməyə çalışdığı problemlərdəndir. İnsan və solum, insanın müasir sosio-mədəni cəmiyyətdə psixoloji halı, onun cəmiyyətdə rolu və fəaliyyəti Frankfurt məktəbinin sosial fəlsəfəsinin tam özəyini təşkil edir. Sosiallaşma fəlsəfənin mövcudluğundan müasir dövrə qədər uzun tarixi bir yol keçib. Lakin, insana onun cəmiyyətdəki rolu və taleyinə baxış hər zaman fərqli münasibətlər mövcud olmuşdur. İnsan sosiallaşdıqca, cəmiyyət insanı da yeni qanun, qayda, norma və tabular sistemində daxil olur. Beləliklə, mədəni insanın mahiyyəti də dəyişikliklərə məruz qalır. Cəmiyyət insansız təsəvvür etmək mümkün olmadığı kimi, cəmiyyətdən kənarda insanın varlığından da danışmaq olmaz. Paradoks ondadır ki, cəmiyyət inkişaf etdikcə, təbiətdən uzaqlaşdıqca sosiallaşır, normalar sisteminin təsiri ilə mədəniləşir və eyni zamanda getdikcə insan, elə bir cəmiyyət insanına çevrilir ki, özü – özü üçün, özü cəmiyyət üçün təhlükəyə çevrilir. Sanki, insan mahiyyətini itirir, başqalayıb, özgələşmiş insan xələtinə bürünür. Elm və texnikanın yüksək inki-

şaf etməyə başladığı XIX – XX əsrlər bu prosesi daha da gücləndirdi. İnsan-sosium problemləri mütəfəkkirlər tərəfindən daha da qabardılmağa başlandı. XX əsr fəlsəfəsində insan amili önə çəkildi, ekzistensializm, neopozitivizm, freydizm və digər yeni fəlsəfi cərəyanlar meydana gəldi. Dövrün fəlsəfi cərəyan və məktəblərinin əsas diqqəti insan, onun cəmiyyətdə rolu, fəaliyyəti, eyni zamanda taleyi idi. Əsrin dühaları artıq təbiətin öyrənilməsinə deyil, kainatda insanın yeri və mahiyyətinin öyrənilməsinə diqqət yetirdilər. Buna səbəb mədəni prosesdə sosiallaşan insanın öz mahiyyətini itirməsidir. E. Fromm yazırdı ki, “müasir insan yeni fenomendir. Bu fenomenin xarakterik əlaməti ondadır ki, o, öz təfəkkürünü ancaq obyektə yönəlmiş və bununla obyekt üzərində ağalığını dərk etməklə özü – özünü itirmişdir”. (3,158)

İnsanın özündə yeni mahiyyət daşımaları, öz yerini texnikaya verərək özünü maşının əlavəsinə çevirməsi XX əsr filosoflarını dərindən düşündürürdü. Onlar hesab edirdilər ki, cəmiyyət inkişaf etdikcə, elm və texnikanın sürətli təkamül prosesi keçdikcə insan öz mahiyyətini itirir, cılızlaşır və öz məhvinə doğru irəliləyir. Beləliklə “fərdin inkişafı yolunda atılan hər bir addım, hətta ən kiçiyi bəşəriyyət yeni – yeni təhlükələrə gətirmişdir”. (7, 55) Bu istiqamətdə fəaliyyət göstərən və sosial - fəlsəfi ideya istiqamətlərini müəyyən edən məktəblərdən biri də Frankfurt məktəbidir.

Sosial araşdırmalar institutunun əməkdaşı Q. Markuze göstərir ki, bioloji tələbatlarının ödənilməsi meylləri insanı real həyatla üz – üzə gətirir. İnsan real həyatın tələbləri qarşısında aciz qalır və onun tələblərinə uyğun formada həyat tərzini qurmağa məcbur olur. Sosial mühitin təsiri altında insan özünün bioloji tələbatlarını (enerjisini) mümkün olduğu qədər boğur. Bioloji tələbatların boğulması ilə əldə edilən enerji isə cəmiyyətin yaranması səbəbidir. Məhz burada, sosiallaşma fəlsəfi problem kimi meydana çıxır. Markuzeyə görə Libido və Eros mədəniyyətin yaranmasında önəmli rol oynayır, ancaq onların heç birisi ayrılıqda mədəniyyət əmələ gətirmək qabiliyyətinə malik deyillər. Hər ikisi dağıdıcı gücə malikdirlər. Buna səbəb isə instinktiv tələbatların ısrarla ödənilməsinin tələb edilməsidir. Lakin Mədəniyyət – Libidonun metodik olaraq qurban edilməsidir, onun məcburi sosial faydalı fəaliyyətinə və özünü təsdiqə keçirilməsidir. (6, 11) Libidonun qurban edilərək mədəniləşən, sosiallaşan insan eyni zamanda reallıq prinsipləri ilə qarşı - qarşıya dayanır. Təbii, özünü qorumaq instinktinin tələbatları qarşısında insan təslim olur. İnsanı onun qoyduğu qaydalarla oynamağa məcbur edir.

Mədəniləşən, sosiallaşan və eyni zamanda biososio psixoloji varlıq olan insan vahiməli dünya ilə tək qaldıqda oriyentasiyasını itirir. Onu qorxu hissi bürüyür. Qorxu – isə ən mühüm güclü və qədim instinktdir. (2, 77) Qorxu, mədəni cəmiyyətin formalaşmasına təkan verən ən mühüm səbəbdir. “Reallıq prinsipinin möhkəmlənməsi ilə həzz prinsipinin hakimiyyəti altında insan varlığı özü ilə heyvani meyllərin dəstəsinin təsəvvürünü

indi təşkilatlanmış “məna” çevrilmişdir.” (6, 18) Təbii meyillərin boğulması fəlsəfənin fundamental məsələlərindən olan azadlıq problemi ilə üzləşirik. Azadlıq anlayışına isə mütləq yanaşmaq olmaz. Belə ki, “Mütləq azadlıq və sərbəst iradəyə əsaslanan fəlsəfə istər kollektiv zəkaya, sosiallaşmaya, mədəniləşməyə və sivilləşməyə qarşı durmalı, onları prinsipcə rədd etməlidir.” (2, 127) Sosioinsan məhz azadlığının sərhədlərini dərk edən elə sosial varlıqdır ki, ona təhlükə və bədbəxtlik gətirən hadisələrdən qaçır.

Göstərilən səbəblər insan dərrakəsinin inkişafına səbəb olur, o, düşünən, sosioinsana çevrilir. Frankfurt məktəbinin digər nümayəndəsi E. Fromm üçün də əsas faktor və amil insandır. Onun üçün sosiallaşmış insan hər şeyin mərkəzində dayanır. Fromm qarşısına belə bir məqsəd qoyur: “nə vaxt biz istəsək ki, insan varlığının mahiyyətini nə şərtləndirir, onda əsas sual çıxır insan mahiyyətində nə dayanır? İnsanı insan edən nədir”. (8, 22) O, bu problemi biososial nöqteyi-nəzərdən çıxış edərək izah etməyə cəhd edir. Ancaq bizim məqsədimiz onun necə həll edilməsinin izahını vermək deyil, əsas odur ki, o, məhz insanı hər şeyin mərkəzində görür və onu mühüm amil hesab edir. İnsanın (ayrıca fərdin) cəmiyyətdə oynadığı rolun əhəmiyyətinə xüsusi diqqət yetirir. O, insanı heyvandan fərqləndirən xüsusiyyətləri ortaya çıxarır, insanın humanist meyillərini qabardır. Lakin eyni zamanda insan texnika əlaqələri, onun təbiətə münasibəti, müasir kapitalist cəmiyyətində iqtisadi asılılığın insan mahiyyətinə vurduğu zərbdən göstərir və deyir: indi “insan böyük bir iqtisadi mexanizmin kiçik detalına çevrildi”. (7, 137) Sanki insan bu mexanizmdən kənarda mövcud ola bilməz. Zənnimizcə insan həmişə, bütün dövrlərdə nədənsə asılı olub onun bir hissəsi kimi özünü təqdim edib. İş ondadır ki, müasir dövrdə insanlar bu cür fəaliyyətləri ilə özlərinə, öz maraqlarına uyğun formada fəaliyyət göstərirlər, elə buradaca o öz fikrini bu formada əks etdirir. “İlk baxışda elə gələ bilər ki, insan öz şəxsi maraqlarına uyğun formada fəaliyyət göstərir; qətiyyən belə deyil, əslində onun “Məni” çoxdan öz əlləri ilə yaratdığı böyük maşının təyin olunmuş maraqlarına uğurla qulluq edən alətinə çevrilmişdir. O, fikirlərini davam etdirir və bütün bunların səbəbini arayırdı. Onun fikirlərini ümumiləşdirsək deyə bilərik ki, nə qədər hesab etsək də ki, azadlıq və bütün fəaliyyətimiz öz iradəmizdən asılıdır. Əslində bu belə deyil biz sadəcə sözə baxan maşınlarıq. Bu insanın taleyidir.

Şəxsiyyətin cəmiyyət mexanizminin kiçik bir detalı olması onun getdikcə zəifləməsinə, özündə getdikcə gücsüzlük və ümitsizlik hissinin böyüməsinə səbəb olur. Bütün bu ümitsizliyə, pessimizm əhval ruhiyyəsinə baxmayaraq Fromm azadlığa, insanın azadlığına qiymət verərkən belə deyir: “azadlığın inkişafı prosesi - qüsurlu dairə deyil; variantlar mümkündür, yəni izolizasiyalaşmamış, tənqidi, şübhəçil olmayan, müstəqil, ancaq ayrılmaz surətdə bəşəriyyətlə bağlı olan fərd azad ola bilər.

Və o zaman ki, insan öz şəxsiyyətinin (Məninin) realizasiya yolunu tapacaq, bax onda insan əsl mənada azad olacaq.” (7, 317) Sosial fəlsəfi ədəbiyyatlarda qeyd edilir ki, insanın məni insan şüuru və təbiətinə parçalanır və hesab edirlir ki, şüur insan təbiətini boğmalı və ona hamilik etməlidir. Lakin əslində bu cür parçalanma insanın emosional psixoloji dünyasını şikəst etdiyi kimi həm də insanın əqli qabiliyyətlərinə mənfi təsir göstərir. Beləliklə “qapalı dairə” yaranır. İnsanın təbiəti üzərində hökmranlıq edən şüur özü məhbusa çevrilir. Bununla da şüur və hiss (təbiətdən gələn) bir-birinə qarşı yönəlir və hər ikisi şikəst olur. Fromm hesab edir ki, insanın potensialının tam reallaşdırılması üçün yalnız əqlin gücləndirilməsindən deyil eyni zamanda, onun emosional hislərinin üzə çıxarılması ilə mümkündür. Buradan o, insan azadlığına keçid alır və bu haqda danışarkən “fərdin spontan” (bədahətən, bəşüuri) fəaliyyətinə müraciət edir. O, spontan fəaliyyəti (Spontan fəaliyyət – insanın təklik hissi və gücsüzlüyü üzündən ona yamanmış məcburi olmayan fəaliyyətdir.) müxtəlif hissələrə bölür və onların hər birisini izah edir. İnsan xoşbəxtliyinin spontan aktivliklə (Spontan aktivlik – bu şəxsiyyətin azad fəaliyyətidir. Spontan sözünün özü isə latın dilində “sponte” sözündən götürülüb və mənası “öz özünə”, “öz arzusu ilə” deməkdir.) əlaqəsindən danışaraq deyir. E. Fromm bildirirdi ki, əgər insan öz daxili potensialını spontan aktivliklə həyata keçirsə və bununla da özünü dünya ilə birləşdirə bilsə onda o yalqızlıqdan qurtula biləcək. Bununla da insan özünü öz evində hiss edəcək varlığını və mahiyyətini anlayacaq, tam insan olacaq. Bunun üçün isə əğlabatan cəmiyyət mövcud olması əsas şərtidir.

Sosiallaşma prosesinə xüsusi münasibəti ilə seçilən məktəbin öndə gələn nümayəndəsi Yurqen Habermasın sözlərinə görə cəmiyyətdə mövcud qaydaları, normaları və sosial fəaliyyəti “fəlsəfi etika izah etməlidir”. (10, 137) Sosiallaşma dedikdə cəmiyyətin üzvləri arasında müəyyən tənzimləyici norma və qaydalar nəzərdə tutulur ki, bu da sosial etikanın, normalar, qanunlar sisteminin sferasına daxildir. O, məhz bu rakursdan hakimiyyət anlayışına yanaşır və bildirir ki, hakimiyyətlə aşağı qurumlar arasındakı münasibətləri dövlət və onun qanunları və yaxud hüquq tənzimləyir ki, bu da sosiallaşmanın konkret formasıdır. Bütün bunlarla yanaşı nəzərə almaq lazımdır ki, sosiallaşmanın özü ilə gətirdiyi əsas problem heç şübhəsiz özgələşmədi. Marksın sözləri ilə desək Özgələşmə şəraitində - isə - insan insan həyatı yaşamır. Bu zaman mənim mahiyyətim məndən uzaqlaşır, çünki artıq “mənim əməyim mənim həyatım deyildir”. Məktəbin ideya mənbələrindən olan Marks özgələşməni daha çox iqtisadi amillərlə bağlayır. Məktəbin nümayəndələri özgələşməyə yeni baxış bucağı açmış olan K.Marksın bu ideya istiqamətini tuta və onu bir növ “təmizləyərək” yeni formada verməyə, Freydlə birləşdirməyə cəhd göstərdilər.

Frankfurt məktəbində özgələşməyə münasibət bir qədər ekzistensializm və Freyd düşüncə tərzinə uyğun şəkildə formalaşmış lakin ondan fərqli bir şeydir. Onlar sosiallaşma prosesində insanın özgələşməsinə münasibət bildirərkən mədəniyyət anlayışını ön planına çəkirdilər. Mədəniyyətin ilkin inkişaf anında sosiallaşan insanın norma, qanun və tabuların formalaşdığı andan özgələşmə problemi yaranır və getdikcə daha da artır. İnsan artıq təbiətin deyil özünün yaratdıqları ilə yaradır, (təbiətin verdiyinin ilkin formasını dəyişdikdən sonra) öz qoyduğu qanunlar sisemində yaşayır. “İnsan mədəniyyəti yaratdığı qədər də, mədəniyyət insanı yaradır”. (4, 273) Beləliklə, insan özü özü üçün problemə çevrilir. Frankfurt məktəbinin mədəniyyətə, sivilizasiyaya maraqları da insanın orada oynadığı rolu ilə izah edilir. Onlar hesab edirdilər ki, mədəniyyət insanı insandan uzaqlaşdırıb, əsl insan arxada qalıb. İnsan, mədəniyyət inkişaf etdikcə özündən, öz təbiətindən uzaqlaşmış.

Mədəniyyət, sosiallaşma və özgələşmə anlayışlarını müasir fəlsəfədə bir-birindən ayrı təsəvvür etmək mümkün deyil. Bu mənada frankfurtçuların özgələşmə probleminə yanaşmasına diqqət yetirdikdə burada da Marks və Freydin izlərini görmüş oluruq. Bu baxımdan Qerbert Markuzenin fəlsəfi yaradıcılığının əsasında da Marks və Freydin baxışlarının tənqidi – sinergetik (1, 191) formada birləşməsi dayanır. Bütövlükdə məktəbin nümayəndələri hesab edirdilər ki, Marksla Freyd bir – birini tamamlaya bilər. Əgər Marks özgələşmiş əməkdən danışsınsa Freyd mədəniyyətin yaratdığı özgələşmədən danışdı. Bu baxımdan məktəbin nümayəndələri onların nəzər nöqtəsini birləşdirərək bu fəlsəfi problemi həll etməyə cəhd edirdilər. Qeyd edirdilər ki, bütün hallarda insan nə mədəniyyətdən, nə də özgələşmədən qurtulan deyil bu sosiallaşmanın özü ilə gətirdiyi ən açıq problemdir. Sosiallaşmış insanın xoşbəxtliyi də elə bundadır. Ancaq solumda yaşayan insan fəaliyyət göstərərkən öz insani dəyərlərini qoruyub saxlamalıdır. Cəmiyyətində özgələşmə ləbəddür. Lakin özgələşmənin olduğu bir şəraitdə belə xoşbəxt olmaq olar. Bu sağlam cəmiyyət və insanın özünüdərkindən keçir. “Özünüdərk – insanı dərk etmə proqramıdır.” (2, 210) Beləliklə, sosiallaşma nə problemlərin toplusunu gətirmişdir. Bu baxımdan göstərilən məsələ kompleks yanaşma tələb edir. Özgələşmiş cəmiyyətdə insanın bütün mahiyyəti özgələşir, insanla sərvətlər, o cümlədən mədəni sərvətlər arasında yadlaşma başlayır. Ona görə də özgələşmiş cəmiyyətdə mədəniyyət, başqa dəyərlər sistemi də özgələşmiş xarakter alır; sosiallaşma, humanistləşmə isə ifrat fərdiləşmə qarşısında heçliyə çevrilir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbasov Ə. İdarəetmənin sinergetika əsasları. Bakı. 2006
2. İsmayılov F. İnsan və dünya. Bakı. 1994
3. İsmayılov F. Klassik psixozanalizin əsasları. Bakı. 2003
4. İsmayılov F. Seçilmiş əsərləri. 5 cildə. IV cild. Bakı. 2011
5. Адорно Т.В. Проблемы философии морали. Москва. 2000
6. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Москва. 2003
7. Фромм Э. Бегство от свободы. Минск. 1998
8. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. Москва. 2007
9. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Санкт-Петербург. 2001
10. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. Санкт-Петербург. 2000

XÜLASƏ

Məqalədə Frankfurt məktəbinin tanınmış simaları T.Adorno, H.Markuze, E.Fromm və Y.Habermasın sosial fəlsəfi fikirlərinə əsaslanaraq özgələşmiş cəmiyyətdə mədəniyyət məsələsinə diqqət yetirilir. Mədəniyyət və sosiallaşmanın gətirdiyi bir çox fəlsəfi problemlərə yer verilərək bildirilir ki, özgələşmiş cəmiyyətdə mədəniyyət və başqa dəyərlər sistemi də özgələşir, ifrat fərdiləşmə qarşısında heçliyə çevrilir. Mədəni prosesdə sosiallaşan insanın müasir, özgələşmiş cəmiyyətdə özünü xoşbəxt hiss etməsi məhz sağlam cəmiyyət və özünüdərkdən keçdiyi göstərilir.

РЕЗЮМЕ

В статье ссылаясь на социально-философские мысли известных представителей франкфуртской школы Т. Адорно, Г. Маркузе, Э. Фромма и Ю. Хабермаса, уделяется внимание на вопрос культуры в отчужденном обществе. Уделяя место на многие философские проблемы, к которым привели культура и социализация, подчеркивается, что в отчужденном обществе отчуждаются культура и другие системы ценностей и превращаются в ничто перед чрезмерной индивидуализацией. Также указывается, что ощущение социализированной в куль-

турном процессе личности себя счастливым в современном отчужденном обществе, проходит именно через здоровое общество и самосознание.

SUMMARY

In this article great attention is paid to cultural affairs in the alienated community basing upon socio-philosophical thoughts of prominent figures of the Frankfurt school such as T. Adorno, H. Marcuse, E. Fromm and J. Habermas. Giving attention to a number of philosophical issues aroused by culture and socialization it is reported that in the alienated community culture and system of other values alienate as well, and turn into nonentity under extreme individualization. Feeling of happiness in a modern alienated community by a man socializing in the cultural process passes through a healthy society and self-consciousness.

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

NAZİM HİKMƏT MÜASİR TÜRK ƏDƏBİ FİKRİNDƏ

*f.f.d.dos. Nigar İSMAYILZADƏ**Bakı Dövlət Universiteti***Açar sözlər:** poeziya, Müasir Türk poeziyası, sərbəst şeir**Ключевые слова:** поэзия, Современная Турецкая поэзия, свободный стих**Key words:** poetry, Modern Turkish poetry, free poem

Türk poeziyasının tarixi qədimdir. Lakin bu poeziyanın tarixində XIX-XX əsrlərin xüsusi rolu və mövqeyi vardır. Bu da ilk növbədə həmin əsrlərdə türk poeziyasında yeni meyllərin təşəkkülü, türk poetikasında islahat proseslərinin meydana çıxması ilə bilavasitə bağlıdır. Nazim Hikmət isə türk poeziyasının bu təzələnmə, novatorluq axtarışlarını keyfiyyət baxımından yeni bir mərhələyə qaldırdı. Buna görə də belə hesab etməyə hər cür əsas vardır ki, deyək: Nazim Hikmət XX əsrin dahi şairi, ümumtürk poeziyasının sıçrayışıdır. O. Türkiyənin yetişdirdiyi böyük dühalardan biridir.

Nazim Hikmət həyatının çox hissəsini həbsxanada və qürbətdə keçirdi. Ömrünü mübarizələrdə sınamış, dəfələrlə həbs olunmuş, həyatının bir çox illərini zindanlarda keçirməyə, ətrafında dəmir qəfəslər görməyə məruz qalmışdır. Həbslər, sürgünlər, təqiblər, çəkdiyi əzab və əziyyətlər bu mərd insanın və şairin iradəsini qırmamış, əksinə vətəninin layiqli oğlu olmağa təhrik etmişdir. O hər zaman xalqının azadlığı, xoşbəxt həyatı haqqında düşünmüşdür.

Nazim Hikmət tam mənası ilə dövrünün şairi idi. Yaşadığı zamanın nəbzini öz nəbzində duyan insan idi. Nazim Hikmət inqilab xarakterli şeirlərinin birində önsöz olaraq bunları yazmışdır: “Hər şairin ən çox sevdiyi, qürur duyduğu şeirlər vardır. Bəlkə bunun səbəbi həmin şairin ustalıqla yazılması, yaxud duyğulu şeir olması və yaxud da ona böyük şöhrət gətirərək yaradıcılığının dönüş nöqtəsi olmasıdır. Bu suala belə cavab verəcəyəm: “Mənim fikrimcə yazdığım şeirlər yaradıcılığımın dönüş nöqtəsi və şöhrət üçün deyildir. Heç bir zaman bu duyğuların xəyalında belə olmamışam. Sadəcə olaraq şeirlərimi, xüsusilə inqilab, azadlıq ruhlu şeirlərimi yazılmasına ehtiyac duyulduğu bir zamanda yazmışam”.

Nazim Hikmət yaradıcılığının bu məziyyəti tədqiqatçıları onun yaradıcılığını daha yaxından işıqlandırmağa həvəsləndirir. N.Hikmət inqilab şairidir. Bu da təsadü-

fi deyildir. N.Hikmətə inqilabi əsrdə yazıb-yaratmaq nəşib olmuşdur. Bizcə, inqilab şairi kimi həyatın, zamanın hər bir hadisəsinə dərin və qüvvətli şəxsi maraq göstərməsi də bununla bağlıdır. Həyatının müxtəlif dövrlərində baş verən hadisələr onun nəzərindən qaçmamış və şair bu hadisələrə, obrazlara biganə qala bilməmişdir. Misal olaraq Qurtuluş müharibəsi zamanı Anadolu'ya gəldikdən sonra əsl Anadolu kəndini və kəndlisini ilk dəfə yaxından görüb tanıyır. Bu hadisənin Nazim Hikmət yaradıcılığına böyük təsiri olmuşdur və bunu sonralar öz əsərlərində əks etdirmişdir. Moskvada baş verən ictimai-siyasi hadisələrin şahidi olmuş və inqilab havası içində yoğrulmuşdu. Şeirlərində Nazim Hikmətin yaradıcılığının əsas mövzusu olan inqilabın da təsiri görünür. Məmləkətinə qayıtdıqdan sonrakı həyatı, həbsxana və nəhayət sürgün həyatı Nazimin sənət həyatında əhəmiyyətli izlər buraxmışdır.

Lakin inqilabi mövzulara şairin marağı hər nə qədər qüvvətli və aparıcı olsa da, biz bunu onun poeziyasının yeganə istiqaməti hesab edə bilmərik. N.Hikmətin lirikası, mövzusu, ruhu və insani hissləri etibarilə zəngin, çoxcəhətli bir poeziya hadisəsidir. Sevdə də, ümid də, ölüm də, dünyanın fəlsəfi idrakı duyum da bu poeziyaya xas əlamətlərdəndir. Nazim, özünün də dediyi kimi, “təpədən dırnağa sevdə” idi. Şeirlərində bunu da görmək mümkündür. Onun ilk gənclik şeirləri eşq və məhəbbətdən idi.

Əkbər Babayevin qeyd etdiyi kimi, “Nazimin usaqlıq və gənclik illərində yazdığı şeirlərdə iki xüsusiyyət nəzərə çarpır: Birincisi heca vəznı ilə şeir yazmağa başlamasıdır. Onun şeir həyatına qədəm basmasında babası Nazim Paşanın xüsusi yeri vardır. Nazim Paşa da şeirlərini əruz vəznində yazırdı. Nazim Hikmət zamanəsinin yetişdirməsi idi. O şeir yazmağa başladığı zaman çağdaş şairlər yalnız heca vəznində şeir yazırdılar. Ziya Gökalpın 1910-cu ildə Selanikdə “Gənc qələmlər”lə qurduğu dərnəklərdə bütün şair və ziyalıları toplanmışdı. Bu dərnəyin iştirakçıları xalqa yönəlməyi, təmiz xalq dilindən istifadə etməyi, şeirdə xalqın istifadə etdiyi vəznə yazmağı vacib sayırdılar. Əruz vəznı isə türk dilinin nəzmi deyildi. Türk şeiri şairin duyğularını və fikirlərini heca vəznində ifadə etməli idi. O zamanın bütün gəncləri, Faruk Nafiz, Yusif Ziya, Orxan Seyfi, Cəlal Sahir və başqaları belə düşünür, belə hesab edir və axından kənarda qala bilməzdi. İlk şeirlərini heca vəznində yazması da bu səbəbdəndir.

İkinci səbəb isə dinin təsiri idi. Həmin dövrdə şairlərin hamısının əsərlərində bu din təsiri özünü biruzə verməkdə idi. Nazimin bu şeirlərində də babasının təsiri duyulurdu. Hətta qeyd etmək olar ki, Nazim Hikmətin 20-ci ilə qədər yazdığı şeirlərdə din təsiri açıqca hiss olunmaqdadır”.

Lakin vaxt keçdikcə Nazim Hikmət şeirdə yeniliklər axtarır və şeirdə bu zamana qədər istifadə olunmamış şəkil yaratmaq lazım gəldiyini düşünürdü. Nizam Hikmət o

andan etibarən yeni şeir şəkli üzərində işləyir. Tədqiqatlar aparır və sərbəst nəzmi kəşf edir.

Şairin 1920-1922-ci illər arasında çap olunan şeirləri mətbuatda müsbət əks-səda yaratmışdı. Əhməd Hamid, Rəfi Cavad kimi yazıçılar ilə Xalid Fəxri, Yusif Ziya kimi şairlər Nazim Hikmətdən fəxr hissi ilə söz ediridilər. Yusif Ziya “Ələmdar” qəzetində bunları yazmışdır: “Nazim Hikmətdə, yaşı iyirmiyə çatmayan gəncin hər misrasında, sabahkı müvəffəqiyyəti müjdə verən sehrli qüvvə vardır”.

N.Hikmətin yaradıcılığını dəyərləndirən ədəbiyyatşünaslar iki qismə ayrılır. Bəzi türk tənqidçiləri onun köksüz ənənələrdən uzaq bir şair olduğunu göstərilər. Bəziləri isə əksinə, N.Hikmətin yenilikçi deyil, klassiklərin nümunəvi bir şagirdi olduğunu qeyd edirlər.

N.Hikməti türk ədəbiyyatında məlumatsız, köksüz şair kimi xarakterizə etmək kökündən yanlışdır. O özündən əvvəlki türk ədəbiyyatının mirasçısı və ya davamçısı olmaqla yanaşı, həm də bir yenilikçi şairdir. Çünki yaartdığı şəkillər, vəznələr ondan əvvəl istifadə edilməmişdir. Bununla bərabər, bu yenilikdən sonrakı dövr türk ədəbiyyatında geniş istifadə edilmişdir.

Şair özü bu haqda qeyd edir:

“Bu şeirlərdə əsas olaraq yenə də heca vəzni, yəni xalq şeirləri və əruz, divan ədəbiyyatımızın ünsürləri qorunurdu. Qafiyədə də çətinlik çəkmirdim. Çünki divan ədəbiyyatı qafiyənin və onun imkanlarının ən gözəl örnəklərini yaratmışdır”.

Türk ədəbiyyat tarixçilərinin böyük qismi Nazim Hikməti 1919-1920-ci illər türk şeirinin banisi sayırlar. Nihat Sami Banarlı, “Türk ədəbiyyatı tarixi” adlı kitabında belə yazır: “Başda İstanbul olmaqla bir qisim türk şəhərlərinin işğal altında olduğu illərdə, sevgi şeirlərini yazan gənclərdən ayrılaraq o, (Nazim Hikmət) yoxsul və cəmiyyərar şeirləri yazmışdır”. Ədəbiyyat tarixçisi İsmail Hadil isə “Nazim Hikmətin işğal anlarında yazılmış şeirləri hətta bu gün də düşünməyəcək dərəcədə səmimidir” deyər qeyd edir. Türkoloq Stravlov isə şairin yaradıcılığı haqqında belə söyləmişdir: “Paytaxtın ədəbiyyatçılarını əhatə edən ümidsizlik və bədbinlik havası hökm sürən mühitdə Nazim Hikmət şeirin gerçəkliyi uğrunda mübarizə etməkdədir”.

Nazim Hikmətin sənəti ilə bağlı çox araşdırmalar aparılmış və bu araşdırmalar indi də davam etməkdədir. Nazim Hikmət haqqında çox kitab yazılmışdır. Sağlığında şeirləri və əsərləri vətəninə çap edilmədi. Yeni nəslə bağlı türk oxuyucusu onu ölümündən sonra tanımağa başladı. 1963-cü il 3 iyunda Moskvada vəfat edən Türk şairi Nazim Hikmətin şeirləri Türkiyədə ölümündən ancaq iki il sonra 1965-ci ildə çap edildi. Bu, 1965-ci ilin martında çap olunan “Qurtuluş Savaşı Dastanı” əsəri idi.

Nazim Hikməti vətəində və dünyada ilk tanıdan kitabı Vala Nurəddinin “Bu dünyadan Nazim keçdi” əsəri olmuşdur. Həmin əsər Nazimi müsbət cəhətləri ilə tanıdan və qiymətləndirən ən doğru qaynaqdır. Çünki Vala Nurəddin Nazimin təkə ən yaxın dostu olmamış, Nazimin dünyagörüşünü onunla birlikdə paylaşan, Nazimin həyat və yaradıcılığını təsvir edən bir insan olmuşdur. Vala Nurəddin eyni zamanda bu kitabda Nazimin sadəcə yaradıcılığını deyil, onun mənəvi aləmini də canlandırmışdır. Gənc ikən ikisi də şairdilər. Lakin Vala Nazimin şeirdəki dühasını kəşf etdikdən sonra artıq şeir yazmağa cəsarət etmədi. Onların uşaqlıqda başlayan dostluqları Nazim Hikmət vətəni tərk etmək məcburiyyətində qaldığı tarixə qədər davam edir. Lakin Vala Nurəddin Nazimin sosialist məmləkətinə yerləşdikdən sonrakı həyatını izləyə bilmədi. Ona görə də bu əsərlərində Nazimin Türkiyəni tərk edəne qədərki həyatını təsvir edir.

Nazim Hikmətin sosialist dünyasına gəldikdən sonrakı həyatını Zəkəriya Sərtəl qələmə almışdır. Zəkəriya Sərtəlin Türk mətbuatında böyük rolu olmuş, istər vətəində, istərsə də vətənindən kənarda Nazim Hikmətlə birlikdə çalışmışdır. Nazim Hikmət həyatını şeirlərində də əks etdirmişdir. Çünki Nazim həyatındakı demək olar ki, bütün hadisələri şeirlərində dilə gətirmişdir. Zəkəriya Sərtəlin qeyd etdiyi kimi, “Nazim şeirlərini şeir yazmış olmaq üçün deyil, fikrini ifadə etmək üçün yazdı. Şeirlərində hər zaman yaşadığı tarixin və öz həyatının, o zamankı duyğu və düşüncələrinin izi vardır”. Zəkəriya Sərtəl də özünün “Mavi gözlü dev” əsərində Nazimin şeirlərinin nə üçün, nə vaxt və hansı hadisələrin təsiri altında yazdığını, Nazimin fikir və duyğu aləmini bütün incəliklərilə təsvir etmişdir.

Məşhur tənqidçi Asim Bezirci Nazim Hikmət mütəxəssisidir. O, Nazim Hikmətlə bağlı araşdırmaları, tədqiqatları ilə bunu sübut etmişdir və öz əsərlərində Nazim Hikmətin həyatı və yaradıcılığına aid zəngin məlumatlar vermişdir. O, Nazimin sənətini hərtərəfli tədqiq etmişdir. Asim Bezirci Nazim Hikmətlə bağlı əsərini iki hissəyə ayırmış: araşdırma və antologiya. Birinci hissədə Nazimin həyatı, ikinci hissədə isə şeirləri yer alır. Əsərin ikinci hissəsi də öz-özlüyündə iki hissəyə ayrılır: Nazim Hikmətin əsərləri və Nazim Hikmət haqqında yazılanlar. Xüsusilə bu ikinci hissə əhəmiyyət daşımaqdadır. Asim Bezirci bu əsəri ilə Nazimin gerçək yurtsevər bir şair olduğunu, ədəbiyyatda çatdığı zirvəni, gətirdiyi yenilikləri işıqlandırmışdır.

Ədəbiyyatçı Mehmet Fuad Nazim Hikmətin şeirlərini Türk ədəbiyyatının ən gözəl, ən səmimi şeirləri kimi qiymətləndirmişdir. O, özünün “Nazim Hikmət” adlı əsərinin önsözündə bunları qeyd etmişdir: “Nazim Hikməti anlamaq istəyənlər, ilk öncə “xeyirxahlıq” məfhumuna diqqət yetirməlidirlər. Çünki Nazimin yaxınları da,

“Nazimin başına nə gəldisə, xeyirxahlığından gəlmişdir” deyərlərdi. Şairin mübarizəsi də, insanlarla münasibətləri də xeyirxahlıq üzərində qurulmuşdur”.

Nazimin gənclik həyatının 17 ili həbsxanada keçmişdir. Günahkar idimi, bu cəzalara layiq idimi... Ciddi tədqiqatçılar bu sualların cavabını əlbəttə ki, araşdırırlar və artıq kəs inanır ki, Nazim Hikmət dünyanın hər ölkəsində olduğu kimi, öz vətəninə də layiq olduğu yeri alacaqdır və hətta artıq almaqdadır. Fikirlərinə gəldikdə, sənətkarın əlbəttə ki, özünəməxsus fikirləri olacaq. Sənətkar, standart vətəndaş demək deyildir.

Onun haqqında yazılan kitabların sayı indi də artmaqdadır. 2000-ci ildən etibarən Nazim Hikmətin bütün kitabları çox sevdiyi Türkiyəsində işıq üzü görməkdədir. Məmləkətinin insanları bu gün Nazim Hikmətin yurdunu çılgınlar kimi sevdiyini, vətəninə gələcəyinə ürəkdən inandığını, xalqının xoşbəxtliyindən başqa bir şey istəmədiyini bilirlər. Artıq onu gözdən salmaq üçün düşmənlərinin illər boyu söylədiklərinə, iftiralarına inanmırlar. Onun yalnız vətəninə istismarçılara satanlara düşməni, həqiqi sülhsevər olduğuna inanırlar.

Şairin Türk vətəndaşı hüququ artıq həll olunmuş, məzarı Türkiyəyə gətirilməsə də, 1995-ci ildə Ankarada Atatürk Kültür Mərkəzinin bağında yüksələn “Rüzgara qarşı yürüyən adam” adlı monumentinin Kültür Nazirliyinin iştirakı ilə Türk xalqına təqdim edilməsi bir daha yeni nəslin şairə nə dərəcədə dəyər verməsinə sübutdur və şairin dediyi kimi:

“Bir ağac gibi tek ve hür,
Ve bir orman gibi kardeşcesine”.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Alemdar Nusha-i Edebiyesi, 4 Eylül 1336, (1920).
2. Bezirci A. Nazim Hikmet. Yaşamı, şairliyi, eseri, sanatı. İstanbul, “Evrensel Basım Yayın”, 1996, s. 67-72.
3. Bezirci A. Nazim Hikmet. İstanbul, 1996, s.25-36.
4. Ekber Babayev. Ustam ve ağabeyim Nazim Hikmet. İstanbul, 1997, s.27-28.
5. L.Stravlov. Nazim Hikmet Portresine. Moskova, 1967, s.56-59.
6. Zekeriya Sertel. Mavi gözlü dev. İstanbul, 1996, s.29.

XÜLASƏ

Məqalədə məşhur türk ədibi Nazim Hikmət yaradıcılığının poetikasının əsas yönlərinin müxtəlif tədqiqatçılar tərəfindən araşdırmaları əks olunmuşdur. Şairin poeziyasını novator hadisə kimi şərtləndirən əsas faktorlara diqqət yetirilmiş, istedadlı qələm sahibinin yaradıcılıq təkamülünün istiqamət və mərhələləri, dünya sərbəst şeiri, eləcə də ənənəvi Şərq poetikasından novatorcasına istifadəsinin xarakterik təzahürləri nəzərdən keçirilərək elmi qiymətini almışdır. Yaşadığı cəmiyyətdə başa düşülmədiyindən məşəqqətlərlə üzləşsə də, şairin əsərlərinin son illərdə öz doğma vətəninə işıq üzü görməsi də vurğulanmışdır.

РЕЗИЮМЕ

В данной статье проанализирована поэзия выдающегося поэта XX века Н.Хикмета. А также выделены новаторские особенности поэзии великого поэта и высоко оценены его заслуги в развитии не только турецкой, но и всей мировой поэзии. В связи с концепцией белого стиха Н.Хикмета, сделан вывод о том, что его творчество сыграло роль моста между литературными поколениями, оказало содействие в формировании литературных поколений с новым вдохновением. Основу творчества Н.Хикмета составляет свободное общество, проблема свободы человека. Он желает спокойную, мирную жизнь всем людям независимо от их расовой и религиозной принадлежности. В своих стихах выступает против насилия, кровавых войн, призывая миллионы людей к дружбе и согласию.

SUMMARY

The creation of N.Hikmet is estimated as the event of innovation in Turkish poetry. From the ideas introduced with the free poem conception of N.Hikmet they came to conclusion that his creation played the part of bridge between literary generations, rendered assistance in the formation of literary generation with new inspiration and became a creator of a new literary school. The basis of N.Hikmet's creation is the free society, the problem of man's freedom. He desires quiet, Peaceful live to all the people independently from their racial and religious belonging. In his poems he opposes the violation. Bloody wars and calls millions of people to friendship and once more confirming his human feelings and great ideas.

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d.dos. S.S.Süleymanov

ƏLLAMƏ MƏCLİSİYƏ GÖRƏ “QƏRANİQ” HADİSƏSİ VƏ ONUN MAHİYYƏTİ

İbrahim QULİYEV

*Bakı İslam Universitetinin müəllimi,
AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına
Əlyazmalar İnstitutunun dissertantı*

Açar sözlər: Əllamə Məclisi, problem, din, Biharül-ənvər,

Key words: Allama Majlisi, problem, religious, Biharul-Anvar.

Ключевые слова: Альлама Меджлиси, проблема, религия, Бихаруль-Анвар.

Məsum şəxslərin, xüsusilə də Peyğəmbərin (s) adına hədislərin uydurulması tarixi çox qədimdir. Hələ onun sağlığında bir çox insanlar yalan hədislər danışmış və nəticədə Peyğəmbər (s) xütbə edərək: “mənim adıma yalan hədis danışmayın, hər kəs mənim adıma yalan hədis danışsa, öz yerini cəhənnəmdə hazır bilsin” söyləmişdir (1, c.II, s.160). Təəssüflər olsun ki, bəzi sadələvh insanlar və islam düşməni olan əhli-kitab nümayəndələri Peyğəmbərin (s) bu sözünə məhəl qoymayaraq onun adına zaman-zaman yalanlar uydurmuşlar. Bu yalan hədislər içərisində “Qəraniq” hadisəsinin xüsusi önəmi vardır. Çünki bu hədisi uyduranlar bununla Peyğəmbərin (s) müşrikləri dəstəklədiyini, onların bütələrinə hörmət qoyduğunu və nəhayət şeytanın istədiyi vaxt Peyğəmbərə (s) tələq etməsinin mümkünliyünü isbat etmək istəmişlər. Amma xoşa gələn hal budur ki, istər səhabə və tabeunlar təbəqəsi, istərsə də onlardan sonra gələn müsəlman alimləri bu kimi hədislərin qondarma olduğunu hərtərəfli olaraq isbatlamış və Peyğəmbərin (s) adına olan hər növ yalanı üzə çıxarmışlar. Bu alimlər içərisində Əllamə Məclisinin xüsusi yeri vardır. O, adı çəkilən əsərinin müxtəlif yerlərində “Qəraniq” hadisəsinə qeyd etmiş və onun cəfəngiyat olduğunu sübut etmişdir. Bu haqqda o, yazır: “rəvayət olunan Qəraniq hadisəsi xürafatdır” (1, c.II, s.233).

Hadisənin mətni

Əllamə Məclisi “Qəraniq” hadisəsinin mətnini təfsirçi Fəxrəddin Raziyə istinadən belə nəql edir: “Bir gün Peyğəmbər (s) müşriklərlə birlikdə oturub söhbət edirdi. Bu arada o, vəhyin gəlməsini istəmirdi. Çünki nazil olacaq vəhy müşriklərin bütələrini

qınayacaq, müsəlmanlarla müşriklər arasında olan gərginlik daha da artacaqdı. O, belə fikirləşdiyi halda Allah Nəcm surəsini göndərdi. Peyğəmbər (s) surəni oxuyub

“(Ey müşriklər!) **Bir deyin görək** (sizin ibadət etdiyiniz) **Lat və Uzza nəyə qadirdirlər?! Digər üçüncü (büt) olan Mənat da həmçinin?!**” (2, Nəcm, 19-20) ayəsinə çatanda şeytan ona bu sözləri təlqin etdi:

“**Onlar uca durnalardır, onların şafaəti umulur.**”

Peyğəmbər (s) surəni oxudu, sonra səcdə etdi. Müşriklər də onunla birlikdə səcdəyə qapandılar. Müşriklər Peyğəmbərin (s) onların bütlərini öyməsini alqışladılar və artıq aralarında heç bir problemin qalamdığını dedilər. Axşam olduqda isə Cəbrayıl (ə) gəlib dedi: sən nə etdin? Mənə Allah tərəfindən sənə gətirmədiyimi oxudun. Bunu eşidən Peyğəmbər (s) çox pərişan oldu” (1, c.II, s.56).

Müəllifin rəvayətindən belə başa düşülür ki, İslam ədəbiyyatında qəranıq sözü Peyğəmbərin (s) müşriklərin könülünü İslama meyl etməyi istədiyi sırada şeytanın təlqiniylə vəhyələrə Allah kəlamı olmayan bəzi sözlər qarışdırdığını və daha sonra Cəbrayılın (ə) xəbərdarlığıyla bundan imtina etdiyini iddia edən rəvayətlər münasibətiylə ortalığa çıxmış və daha çox Nəcm surəsiylə Həcc sürəsindəki ayələrin nazil olmasına bağlı mübahisə mövzusu olmuşdur.

Rəvayətin tarixi mənşəyinə gəldikdə, qaynaqlar onun ilk dəfə ilkin siyər yazıçılarından olan İbn İshaqə aid olduğunu yazırlar (3, c.XIII, s.430). Onun Həbəşistana hicrət edən müsəlmanların Məkkəyə dönmələrindən danışarkən nəql etdiyinə görə Peyğəmbər (s) nazil olan Nəcm surəsini oxumağa başlamış, yanında olan müsəlman-müşrik hər kəs onu diqqətlə dinləmiş, lakin “(Ey müşriklər!) **Bir deyin görək** (sizin ibadət etdiyiniz) **Lat və Uzza nəyə qadirdirlər?!**” tərcüməsindəki ayəyə yetişdikdə şeytan: “And olsun ki, bizi Allaha yaxınlaşdırmaları üçün onlara tapınıırıq” şəklindəki bir cümləni araya daxil edincə möminlərin bir qismi təsdiq etmiş, bir qismi qəbul etməmişdir. Şeytan isə ayə deyər qatdığı ibarəni müşriklərə öyrətmiş və onlar tərəfindən dayanmadan təkrar edilməsini təmin etmişdir. Bu vəziyyət Peyğəmbəri (s) çox üzmüş, Cəbrayıl (ə) gəlincə sözü gedən ibarəni və onunla əlaqədar olaraq aldığı halı izah etmiş, Cəbrayıl (ə) da bu ibarənin məsuliyyətini daşmadığını ifadə edərək Allahdan gətirmədiyi mətnləri insanlara oxuduğunu ifadə etmişdi. Buna görə Peyğəmbəri (s) qorxu və təlaş götürmüş, bu sırada ona təsəlli vermək üçün bu ayə nazil olmuşdur: “(Ya Rəsulum!) **Biz səndən əvvəl də** (şəriət sahibi olan) **elə bir rəsul**, (şəriət sahibi olmayıb onun ardınca gedən) **elə bir nəbi** (peyğəmbər) **göndərmədik ki, o,** (hər hansı bir şeyi) **arzu etdikdə Şeytan onun arzusuna** (diləyinə vəsvəse yolu ilə) **bir xələl qatmasın!** (Yaxud o, ayələrimizi oxumaq istədiyi zaman Şeytan

onu çaşdırıb oxuduğu ayə barəsində pis bir fikir təlqin etməsin!) **Lakin Allah Şeytanın vəsvəsesini batil (yox) edir. Sonra isə Allah Öz ayələrini möhkəmlədir. Allah (hər şeyi) biləndir, hikmət sahibidir!”**(2, Həcc, 52). Məkkə müşriklərinin Peyğəmbərlə (s) birlikdə səcdə etdikləri xəbəri Həbəşistana çatınca oradakı müsəlmanlar bundan müşriklərin müsəlman olduğu nəticəsini çıxararaq Məkkəyə dönməyə qərar vermişlər. Ancaq şəhərə yaxınlaşdıqları sırada vəziyyətdən xəbərdar olmuşlarsa da, geri dönmə bilməyib hər kəs bir müşrikin himayəsini təmin edərək Məkkəyə girə bilməmişlər (4, s.157-158). Bu rəvayətdə qəraniq sözü yoxdur, amma daha sonrakı qaynaqlarda qüreyşlilərin Kəbəni təvaf edərkən bütləri haqqında söylədikləri iki cümlənin (**“Onlar uca durnalardır...”**) qəraniq hekayəsinin əsasını təşkil etdiyi nəql edilmişdir.

Qəraniq hədisinə yer verən ilk qaynaqlar IX əsrdə yazılmışdır. Bunların başında Vaqidi ilə İbn Sədin əsərləri gəlir. Bu müəlliflərin nəql etdiyinə görə Peyğəmbər (s) qövmünün ondan üz çevirdiyini görəncə, nifrətlərini cəlb edəcək ayələrin enməməsini arzu etmişdir (1, c.XVII, s.57).

Hədisi nəql edən alimlər

1) Məhəmməd bin Cərir ət-Təbəri (öl.923)

“Qəraniq” hədisini nəql edən ən qədim alim Təbəridir. O, bu hədisi özünün məşhur iki əsərində nəql etmişdir. O əsərlərdən biri “Camiül-bəyan an təvili ayil-Quran” (5, c.XVIII, s.664, 321), digəri isə “Tarixül-üməm vəl-muluk” (6, c.II, s.338-341) əsərləridir.

2) Bəğavi (öl.1254)

Bəğavi də özünün məşhur “Məalimüt-tənzil” əsərində “Qəraniq” hədisini qeyd etmiş və onun doğru ola biləcəyini vurğulamışdır (7, c.III, s.293-294).

3) İbn Həcər əl-Əsqəlani (öl.1449)

Buxarinin “Səhih” əsərinin ən məşhur şərhçilərindən olan İbn Həcər “Qəraniq” hədisini nəql edənlərdən və onun mümkünliyünü təsdiq edən alimlərdəndir. O, bu hadisəni “Fəthül-bari fi şərhil səhihil-Buxari” əsərində qeyd etmişdir (8, c.VIII, s.439).

Qəraniq sözünün lüğəti mənası

Əllamə Məclisiyə görə “Qəraniq” sözünün lüğətdə “ağ su quşu, durna, ağ bədənli gənc və gözəl qız” anlamaqlarına gələn “ğurnuq” (ğırniq) kəlməsinin cəmidir (1, c.108, s.56).

İbnül-Kəlbilə ilə Yaqut əl-Həməvinin qeyd etdiklərinə görə Qüreyş qəbiləsi mənsubları bütlərinin Allahın qızları olduğuna inanar və Kəbəni təvaf edərkən “Lat,

Uzza və digər üçüncüsü Mənat hörmətinə, çünki bu üçü ulu ağ durnalardır və şübhəsiz şəfaətləri ümid edilən varlıqlardır” deyərək onları yüksəkdə uçan quşlara bənzədərtilər (9, s.13. 10, c.IV, s.116). Mələklərin Allahın qızları olduğuna inanan qüreyşlilərin bütələrini gənc və gözəl qızlara bənzətmiş olmaları da mümkündür. Amma Məhəmməd Abduh yazır: “Heç bir ərəb şeirində, danışığında qəraniq sözü tanrılar haqqında işlədilməmişdir. Qəraniq “ğurnuq” və ya “ğırniq” sözlərinin cəmi kimi müvafiq olaraq ördək və yaraşılıq gənc mənasını bildirir. Bu mənalardan heç biri tanrılar sözü ilə uyğun gəlmir” (11, s.216).

Keçmiş dövr mühəddislərindən Beyhəqinin nəql etdiyi rəvayətə görə Peyğəmbər (s) bütələrlə əlaqədar ayələri oxuyarkən qəraniqə dair bir söz tələffüz etməmiş, lakin şeytan belə bir sözü uyduraraq müşriklərə eşitdirmiş, onlar da bunu Peyğəmbərin (s) söylədiyini və qövmünün dininə döndüyünü zənn edərək surənin sonunda onunla birlikdə səcdəyə qapanmışlar. Hətta müsəlmanlar vəziyyəti bilmədiklərindən müşriklərin səcdəyə qatılmalarına heyrətlənmişlər. Nəhayət Allah Həcc surəsinin 52-ci ayəsində qəraniqlə əlaqədar sözlərin şeytanın uydurması olduğunu açıqlayıb bunları ləğv etmişdir (12, c.II, s.59-61).

Qəraniq hadisəsi haqqında alimlərin görüşləri

Qəraniqlə əlaqədar rəvayətlər ziddiyyətli məlumatlar ehtiva etdiyindən alimlər bunları fərqli şəkillərdə qiymətləndirmişlər. Bu qiymətləndirmələri üç nöqtədə toplamaq mümkündür.

1- Qəraniq hadisəsi doğru olub Peyğəmbər (s) şeytanın təlqini və müdaxiləsiylə bütələrin şəfaətçi olacağını ifadə edən iki cümləni yanılaraq ayə deyər oxumuş, daha sonra bu cümlələr Allah tərəfindən silinmiş və bunun şeytanın Peyğəmbəri (s) aldatmasının bir nəticəsi olduğu bildirilmişdir. Başda Təbəri olmaq üzrə Zəməxsəri, İbn Ətiyyə əl-Əndəlusi, İbn Teymiyyə, İbrahim əl-Qurani, Fərid Vəcdi, Rasim Əfəndi, Mahmud Əsəd Əfəndi, Məhəmməd Hamidullah kimi bir qisim qədim və yeni alimlər bu qrupa daxildirlər. Zəməxsəri bunun Peyğəmbərin (s) çevrəsindəki insanları sınaıb gerçək möminlərlə münafıqları ayırd etməsi üçün baş verdiyini söyləyir (13, c.II, s.19). İbn Teymiyyə ilə İbrahim əl-Qurani Qəraniq hadisəsinin Peyğəmbərin (s) ismət sifətiylə əlaqədar bir məsələ olduğunu qəbul edirlər. İbn Teymiyyəyə görə Peyğəmbərin (s) vəhyləri təbliğ edərkən Allahın sonradan düzəltməsi şərtinə bağlı olaraq səhvə yol verməsi mümkündür. Buna görə də sələf alimləri Qəraniqlə əlaqədar rəvayəti doğru sayaraq nəql etmişlər. Bu hadisəni Qəraniq mətnini Peyğəmbərin (s) tələffüz etməyib şeytanın uydurduğu və müşriklərə təlqin etdiyi şəkildə yozmaq doğru deyil. Çünki Həcc surəsinin 52-ci ayəsi bu hadisəyə

işarə etməkdədir. Qəraniq rəvayəti qəbul edilmədiyi təqdirdə şeytanın araya qatdığı sözlərin Allah tərəfindən sildişi ifadə edən bu ayəyə tutarlı bir izah vermək mümkün olmaz. Ayədəki “**təmənna**” və “**ümniyyə**” sözlərinə “şəxsi təsəvvür və arzu” mənası vermək də məsələni həll etməz. Çünki nəfsin insana təlqin etdiyi arzu ortaya çıxmadıqca bunun nəsx edilməsindən bəhs edilə bilməz (14, c.X, s.290-292). İbrahim əl-Qurani də Qəraniq hadisəsiylə peyğəmbərlərin ismət sifəti arasında irtibat qurmağa çalışır. Ona görə şeytanın dini pozacaq şəkildəki bir müdaxiləsinə qarşı qorunmaqla birlikdə peyğəmbərlər bu xüsusiyyətdə olmayan müdaxilələrdən qorunmuş deyil. Qəraniq hadisəsi də şeytanın ikinci növ müdaxiləsiylə reallaşmış olub Peyğəmbəri (s) azdırmaq hikmətinə bağlıdır. İlahi iradə bütün insanların iman etməsini istəmədiyi halda Peyğəmbər (s) bunu istəmək surətiylə səhv qənaətə sahib olmuş, Allah da onu öyrətmək məqsədiylə şeytan tərəfindən azdırılmasına imkan vermiş və beləcə səhvini düzəldib onu düzəltmişdir (15, c.XVII, s.178-179). Müasir alimlərdən Fərid Vəcdi isə Peyğəmbərin (s) vəhyi ruhani bir varlıq olan mələk vasitəsiylə aldığını, eyni şəkildə ruhani bir varlıq olduğundan şeytanın vəsvəsesini vəhylə qarışdırma biləcəyini və həməən arxasından bunun Allah tərəfindən ortadan qaldırılacağını söyləyərək Qəraniq hadisəsini mümkün görmüşdür (bax:16, qəraniq maddəsi). Məhəmməd Hamidullah da təfsirçilərin Qəraniq hadisəsini, ümumiyyətlə Qəraniq cümlələrini Peyğəmbərin (s) söyləmədiyi və şeytanın araya girib yalnız müşriklər tərəfindən eşidilə biləcək şəkildə bunları oxuduğu tərzində yozduqlarını ifadə edərək bunun məsələni çözməkdə qeyri-kafi qaldığını irəli sürmüşdür. Ona görə Qəraniq mətni vurğu ilə ifadə edilə biləcək bir sual şəklində ayə olaraq nazil olmuşdur. Lakin müşriklərdən biri ayəni, sual vurğusunu laqeydlik edərək müsbət bir cümlə şəklində oxuyunca bunu eşidən müşriklər səcdə etmişdir. Peyğəmbərin (s) bu hadisədən kədər duyması üzərinə də ayə nəsx edilmişdir (17, c.I, s.110).

2- Qəraniq məsələsinin əslı olmaqla birlikdə mövzuyla əlaqədar rəvayətlərin hamısı doğru və etibarlı olmadığından hadisə tutarlı bir şəkildə şərh edilməlidir. Fərra əl-Bəğavi, Qəstəlanı, İbn Həcər əl-Əsqəlanı, İbn Kəsir, Süyuti kimi alimlər bu fikirdədirlər. Bu alimlərə görə Səid bin Cübeyrdən nəql edilənlərdən başqa rəvayətlər isnad baxımından zəif və münqəti olmaqla birlikdə hadisənin dəyişik bir çox rəvayətlə nəql edilmiş olması bunun əslinin olduğunu göstərir. Necə ki, başda Buxari olmaq üzrə səhih hədis qaynaqlarında Peyğəmbərin (s) Nəcm surəsini oxumasının ardından müşriklərin müsəlmanlarla birlikdə səcdəyə bağlandığı rəvayət edilmişdir (18, təfsirül-Quran, 4. 19, məsəcid, 105). Bu da hadisənin tamamilə əsassız olmadığını göstərir. Bundan ötəri Qəraniq hadisəsinin rədd edilməsi məqsədəuyğun olmadığı kimi, bu rəvayətlərin ahad (xəbəri-vahid) olduğu səbəbiylə məlumat ifadə etmədiyini söy-

ləmək də uyğun deyil. Çünki Həcc surəsinin 52-ci ayəsi bunların bir əsli olduğuna işarə etməkdədir. Peyğəmbərin (s) Nəcm surəsinin 19-20-ci ayələrini oxumasından sonra ayələr arasında verdiyi fasilədən faydalanan şeytanın Peyğəmbərin (s) səsini təqlid edərək onun tərəfindən deyildiyini zənn etdirəcək şəkildə Qəranıq cümlələrini oxuduğu uyğun bir şərh olaraq görünməkdədir. Bununla yanaşı şeytanın təlqiniylə Peyğəmbərin (s) Qəranıq mətnini səhvən ayə deyə oxuduğunu bildirən rəvayətlər zəif və etibarsız qəbul edilməlidir (20, c.III, s.90).

3- Qəranıqla əlaqədar rəvayətlər əsassızdır və bunların hamısı uydurmadır. Başda bütün şiə alimləri olmaqla yanaşı Əbu Mənsur əl-Matüridi, Əbu Bəkir İbnül-Ərəbi, Qazi İyaz, Fəxrəddin ər-Razi, Qurtubi, Kirmani, Əllamə Eyni, Şövkani, Şəhabəddin Mahmud əl-Alusi və Məhəmməd Əbdüh kimi sünni alimlərin çoxu bu fikirdədirlər. Bunlara görə Qəranıq hadisəsinə dair rəvayətlərin əsassız olduğunu göstərən bir çox dəlil vardır. Onlar bu hadisənin uydurma olduğu haqqında yazırlar: “Rəvayətlərin heç biri müttəsil isnadla Peyğəmbərə (s) çatmır, dolayısıyla heç bir səhabə tərəfindən ona belə bir hadisə nisbət edilməmişdir. Qəranıq rəvayətlərindəki isnad zəncirində iştirak edən ravilərin çoxu etibarlı deyil. İsnad baxımından səhih qəbul edilən və Səid bin Cübeyr tərəfindən İbn Abbasa aid edilən rəvayət də səhhətini zədələyəcək şübhələr daşımaqdadır. Çünki rəvayətin sonunda “Zənn etdiyimə görə İbn Abbas belə demişdir” ifadəsinə yer verilməkdədir ki, bu da rəvayətin güvənilir dərəcədə olmasını şübhəli hala gətirməkdədir (21,c.II, s.751-752). Qəranıq ibarəsi əlaqədar rəvayətlərdə fərqli on beş mətn halında nəql edilmişdir. Bu mətn fəisahət və bəlağət baxımından Quran ayələrinə və xüsusilə Nəcm surəsinin digər ayələrinə görə son dərəcə sönük görünməkdədir. Peyğəmbər (s) bir tərəfə müşriklər belə bu ibarənin Allah kəlamı olmadığını dərhal anlamalı və bəzi vəhimplərə qapılmamalı idi. Bundan başqa bu rəvayətlər hadisənin baş verdiyi yer, cərəyan şəkli və hadisədə Peyğəmbərin (s) rolu kimi xüsuslarda da ziddiyyətli məlumatlar ehtiva etməkdədir. Məsələn, bəzi rəvayətlərdə Peyğəmbərin (s) bu sözləri namaz qılarkən söylədiyi, bəzilərinə yuxu başlanğıcı halında tələffüz etdiyi, bir qismində isə bunların Peyğəmbərin (s) deyil, şeytanın söylədiyi, digər bir qism rəvayətlərdə hadisənin Kəbədə, digərlərində isə Kəbə xaricində bir yerdə baş verdiyi ifadə edilmişdir.

Qəranıq hadisəsinə dair rəvayətlər bir çox xüsusiyyəti baxımdan da Qurana ziddir. Hər şeydən əvvəl Quranda ilahi mühafizə altında olan Peyğəmbərin (s) öz arzusuylla və ya başqalarının təlqiniylə sözlər uydurub Allaha isnad etməsinin, yaxud vəhyləri öz-özünə dəyişdirməsinin mümkün olmadığı, belə bir şey etməsi halında şiddətlə cəzalandırılacağı bildirilmiş (2, İsra, 74. Yunus, 15), ona oxudulan vəhyləri unutmayacağı və qəlbinə yerləşməsi üçün vəhylərin ayə-ayə nazil olduğu bildirilmiş

(2, Fırqan, 32), ayrıca ilahi buyruqları açıqca təbliğ edib müşriklərdən üz çevirməklə əmr edilmiş və vəhyə lağ edənlərin öhdəsindən gəlinəcəyi ifadə edilmişdir (2, Hicr, 94-95). Bütün bunlar Peyğəmbərin (s) vəhyi alarkən və bunu insanlara təbliğ edərkən ilahi mühafizə altında olduğu və hər hansı bir şəkildə vəhyələr arasına xarici bir söz qarışdırmasının mümkün olmadığını açıqca göstərir.

Əllamə Məclisi də digər şiə alimləri kimi Qəranıq hadisəsinin uydurma olduğu qənaətindədir. O, bu hadisənin cəfəngiyat olması haqqında bir çox dəlillər irəli sürərək onun hərtərəfli batil olduğunu isbatlamışdır (1, c.XVII, s.58).

Qəranıq hadisəsinin sənəd baxımından təhlili

Qəranıq hadisəsinə nəql edən ravilər hədis emlinin prinsiplərinə tam olaraq cavab vermirlər. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, İbn Həcər əl-Əsqəlani bu növdən olan rəvayətlərin ya münqəti, yaxud ahad olduğu qənaətindədir. Məlum olduğu kimi, münqəti hədis o hədisə deyilir ki, onun isnadı müttəsil deyil və bu hansı surətdə olursa olsun heç bir fərqi yoxdur. Bu Nurinin, Xətibin və İbn Əbdülbirrin də görüşüdür. Bu növdən olan hədislər zəif hədislər qrupuna aiddir və onlara güvənmək olmaz.

Qəranıq hadisəsinin Quran baxımından təhlili

Qəranıq hadisəsinə quran baxımından yanaşdıqda məlum olur ki, bu hadisə tamamilə uydurma və yalandan başqa bir şey deyil. Çünki Quranın Peyğəmbər (s) və özü haqqında olan ayələrinə baxdıqda görürük ki, bu növdən olan hədisləri Quran məntiqi tam olaraq inkar edir. O ayələrdən aşağıdakılara diqqət yetirməklə məsələnin mahiyyəti bizə aydın olacaqdır.

1. “(Ya Rəsulum! Qurandan) qeyri bir şeyi yalandan Bizə istinad edəsən (iftira yaxasan) **deyə, (müşriklər) səni hardasa o sənə vəhy etdiyimizdən sapdıracaqdılar. Belə olacağı təqdirdə, səni, sözsüz ki, özlərinə dost tutacaqdırlar**” (2, İsrə, 73).

2. **Əgər o (Peyğəmbər) özündən bəzi sözlər uydurub Bizə isnad etsəydi, Biz ondan mütləq şiddətli intiqam alardıq** (sağ əlini kəsərdik, yaxud boynunu vurardıq)! **Sonra onun şah damarını qopardardıq! Və heç biriniz də (Bizim əzabımızı) ondan dəf edə bilməzdiniz**” (2, Haqqə, 44-47).

3. (Müşriklərə) **ayələrimiz açıq-aydın oxunduğu zaman (qiyamət günü haqq-hesab üçün) Bizimlə qarşılaşacaqlarına ümid etməyənlər: “Bundan ayrı bir Quran gətir və ya onu dəyişdir!” – deyərlər. Onlara de: “Mən onu özbaşına (istədiyim kimi) dəyişə bilmərəm. Mən ancaq mənə gələn vəhyə tabe oluram.**

Əgər Rəbbimə asi olsan, (müsibəti) böyük günün (qiyamət gününün) əzabından qorxuram” (2, Yunus, 15).

4. O, kefi istəyəni (havadan) danışmır. Bu, ancaq (Allah dərgahından) nazil olan bir vəhydir. Onu (Mühəmməd əleyhissəlama) çox qüvvətli olan (Cəbrail) öyrətdi (2, Nəcm, 3-5).

Bu ayələrdən göründüyü kimi Qurani-Kərim ilahi vəhylə nazil olmuş və onun qorunması da Allahın nəzarəti və mühafizəsi altındadır. Əllamə Məclisi də İslam alimlərinin böyük əksəriyyətinin cəfəngiyat adlandırdıqları Qəranıq rəvayətini Quran və səhih sünnəyə istinadən haqlı olaraq əsassız saymış və bu hadisəyə inanmağın Qurana qarşı düzgün fikirdə olmamaq kimi dəyərləndirmişdir. Müəllif adı çəkilən rəvayətin həm sənəd, həm də mətn baxımından etibarsız olduğunu, rəvayətin hədis elminin prinsiplərinə cavab vermədiyini qeyd etmiş və ilkin islami ədəbiyyatda belə rəvayətlərin olmasından təəssüfləndiyini bildirmişdir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ MƏNBƏLƏR

1. Əllamə Məhəmməd Bağır Məclisi, Biharül-ənvar, müəssisətül-vəfa, Beyrut, 1403/1993.
2. Qurani-Kərim, Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z. Bünyadov, V. Məmmədəliyev, Bakı, Azərnəşr-1991.
3. Diyanet İslam Ansiklopedisi, XIII cild.
4. İbn Hişam, əs-Sirətün-Nəbəviyyə, Misir, 1965.
5. Əbu Cəfər Məhəmməd bin Cəririr ət-Təbəri, Camiül-Bəyan fi təvilil-Quran, müəssisətür-risələ, təhqiq: Əhməd Məhəmməd Şakir, I çap, 1420/2000, 24 cildə.
6. Əbu Cəfər Məhəmməd bin Cəririr ət-Təbəri, Tarixül-üməm vəl-muluk, darüs-Süveydan, Beyrut, tarixsiz.
7. Əbu Məhəmməd Hüseyn bin Məsud əl-Bəğavi, Məalimüt-tənzil (nəşr: Xalid Əbdürrəhman), Beyrut 1407/1987.
8. İbn Həcər əl-Əsqəlani, Fəthül-bari fi şərhi səhihil-Buxari, məktəbətüs-sələfiyyə, VIII cild, tarixsiz.
9. Əbu Münzir Hişam bin Məhəmməd İbn əl-Kəlbi, Kitabül-əsnam, Qahirə, 1965.
10. Yaqut bin Abdullah əl-Həməvi, Mücəmul-buldan, Beyrut, 1399/1979.
11. Cəfər Sübhani, Həzrət Mühəmməd, Bakı, Şərq-Qərb, 2010.
12. Beyhəqi, Dəlailün-Nübuuvə, (nəşr: Əbdürrəhman M. Osman), Qahirə 1389/1969.

13. Carullah Zəməxşəri, Təfsirül-Kəşşaf, Qahirə çapı, tarixsiz, III cild.
14. İbn Teymiyyə, Məcməül-fətava, məktəbətü İbn Teymiyyə, Ərəbistan, 1399 h/q.
15. Şəhəbəddin Məhəmməd bin Abdullah əl-Alusi, Ruhul-məani, Beyrut, tarixsiz.
16. Fərid Vəcdi, Dairətül-məarif, Misir çapı.
17. Məhəmməd Həmidullah, İslam Peyğəmbəri, I cild.
18. Məhəmməd bin İsmayıl əl-Buxari, Səhihül-Buxari, daru-İbn Kəsir, Beyrut, 1407/1987.
19. Müslim bin Həccac ən-nişapuri, Səhihül-Müslim, daru ihyait-türasil-ərəbi, Beyrut, tarixsiz.
20. İbn Kəsir, əl-Bidayə və-n-Nihayə, Beyrut 1402/ 1982, III cild.
21. Qazi İyaz, əş-Şifa, Beyrut, tarixsiz, II cild.

SUMMARY

One of the greatest representatives of the story (Hadith) literature of the XVIII century was Allama Majlisi. He was experienced not only in the field of the religions, but also in the worldly sciences. His work named "Biharul-Anvar" is as encyclopedic. There are hadiths in it, but it is also rich with the information about law, history, philosophy, linguistics, astronomy, commentary (interpretation) and so on.

РЕЗЮМЕ

Одним из выдающихся представителей хадисской литературы XVIII века является Аллама Меджлиси. Он был осведомлен, как о религиозных, так и о мировых науках. Написанная им работа «Бихарул-Анвар» несет также энциклопедический характер. Несмотря на то, что работа относится к сфере хадисов, она также богата информацией о тафсире, юриспруденции, философии, лингвистике, астрономии и о других науках.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. Şahlar Şərifov

STRUKTUR DİLÇİLİK

Yeganə QARAŞOVA

*Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat
fakültəsi, Dillər kafedrasının Baş müəllimi*

Açar sözlər: struktur, quruluş, sistem, səciyyə, ünsür, dilin quruluşu

Ключевые слова: Структура, система, языковед, характер, элемент, структура языковедение.

Key words: structure, structural, system, linguistic, character, element, the structure of a language.

Struktur anlayışı termin kimi təkcə dilçilikdə işlənmiş, o, ümumelmi termindir və elmin, texnikanın və praktik fəaliyyətin müxtəlif sahələrində tətbiq edilir. Bu termin XIX yüzillikdən başlayaraq elm və texnika sahəsində daha çox işlənmiş, XX yüzillikdə isə elm, texnika və ictimai fəaliyyətin bütün sahələrinə nüfuz etmişdir. Hissələrin sadəcə birləşməsindən fərqli olaraq, hadisələrin bir-biri ilə sıx (üzvi) birləşməsindən ibarət olan, qarşılıqlı şəkildə bir-birini şərtləndirən, birinin mövcudluğu digərlərindən asılı olan, yalnız bir-birindən asılılıqla özəllik qazanan hissələrin bütövünə struktur deyilir. Struktur kateqoriyası obyektə mövcud olan qanunauyğun əlaqələri ehtiva edir. Bu termin obyektin daxili və xarici əlaqələrinin ən mühüm əlamətlərini əks etdirir. «Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti»ndə quruluş sözünün bu mənalarda işləndiyi göstərilir. 1. İctimai, dövləti sistem üsulu, idarə üsulu. 2. Üsul, sistem. 3. Bir şeyin qurulma üsulu, təşəkkül forması, düzülüş qaydası, daxili tərtibatı; kortstruksiya. (Dilin qrammatik quruluşu, cümlə quruluşu). 4. Bir tam təşkil edən hissələrin bir arada birləşməsi, təşəkkülü, düzülüşü.

Struktur məfhumu sistem məfhumu ilə sıx əlaqədardır. «Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti» əsərində sistem sözünün bu mənaları ifadə etdiyi göstərilir. 1. Bir şeyin hissələri arasında düzülüş, müntəzəm düzülmüş və qarşılıqlı əlaqəyə əsaslanan müəyyən qayda, üsul. 2. Təsnifat, qruplaşdırma. 3. Hər hansı bir nəzəriyyənin, təlimin əsasını təşkil edən prinsiplərin məcmusu. 4. Bir şeyin (təsərrüfat, dövlət, siyasi və s.) vahidlərinin təşkilat, quruluş forması. 5. Bir-biri ilə qarşılıqlı surətdə bağlı hadisələrdən ibarət struktur, quruluş. 6. Texniki quruluş prinsipi, konstruksiya. Bu sadalamanın beşinci maddəsində sistem «struktur, quruluş» da adlandırılır. Göründüyü kimi, lüğətdə sistem

və struktur, quruluş sözlərinin (terminlərinin) mənalı, az qala, üst-üstə düşür. Bu təsadüfi deyildir. Demək olar ki, bütün dilçilik ədəbiyyatında dilin sistemi və dilin quruluşu (strukturu) anlayışları bərabər mənalı terminlər kimi işlədilir və hətta yuxarıda yazıldığı kimi yanaşı yazılır. Nadir tədqiqatçı tapmaq olar ki, bu iki termini fərqləndirsin. Rus dilçisi A.A.Reformatski sistem və struktur anlayışlarını belə müəyyənləşdirir: «Sistem - bu, qarşılıqlı şərtlənmiş eynicinsli ünsürlərin vəhdətidir» [1. s. 31]. «Struktur (termini altında) müxtəlifcinsli ünsürlərin bir bütöv hüdudunda vəhdəti başa düşülməlidir» [1. s.25]. Göründüyü kimi, müəllif sistem və struktur anlayışlarının əhatə dairəsini fərqləndirir: sistem eyni cinsli ünsürlərin, struktur müxtəlif cinsli ünsürlərin bir bütövündə vəhdətidir. Sistem - bu, struktur cəhətdən mütəşəkkil, bir-birini şərtləndirən, bir-biri ilə əlaqələnən ünsürlərin məcmusudur. Sistemin ünsürləri arasındakı qarşılıqlı əlaqələrin məcmusu, ünsürlərin qaydaya salınması strukturdur. Başqa sözlə deyilsə, struktur terminini altında qanunauyğun əlaqələrlə ifadə edilən müəyyən sistem nəzərdə tutulur. Beləliklə, sistem və struktur qırılmaz şəkildə bir-biri ilə bağlıdır. Yalnız metodoloji planda bu kateqoriyaların bir-birindən təcrid edilməsinə yol verilir.

Ayrı-ayrı elmlərin tarixi göstərir ki, hər hansı bir obyektin öyrənilməsində, tədqiq edilməsində müəyyən məntiqi ardıcılıq gözlənilir: obyekt əvvəlcə əsasən sistem, sonra isə əsasən struktur və proses baxımından tədqiq edilir. Müasir elmi fikir struktur anlayışını G.V.F.Hegel fəlsəfəsindən, Hegel dialektikasından götürmüşdür. Keçmiş Sovet İttifaqı məkanında Hegel dialektikasının K.Marks tərəfindən əsaslı şəkildə işlənmiş, İ.A.Feyerbaxın materializmi ilə birləşdirilmiş və dialektik və tarixi materializm (bəzən marksist fəlsəfə də adlandırılır) adlanan fəlsəfə elmin bütün sahələrində metodoloji əsas kimi götürülürdü. XIX yüzilliyin ortalarında Hegel dialektikası K.Marks tərəfindən cəmiyyətin, cəmiyyət hadisələrinin öyrənilməsinə tətbiq edildi. 1859-cu ildə K.Marks «Siyasi iqtisadın tənqidinə dair» əsərinin girişində yazırdı ki, istehsalat münasibətlərinin məcmusu cəmiyyətin iqlisadi strukturunu təşkil edir). Struktur metodun məhsuldarlığını, bu metod dilçilikdə tətbiq edilməzdən hələ xeyli əvvəl, K.Marks kapitalizm cəmiyyətinin iqtisadi hadisələrini təhlil edərkən sübut etdi. O, iqtisadiyyatın daxili strukturu və sistemin Xarici sabit fəaliyyətini təhlil etmək əsasında kapitalist iqtisadiyyatının bir sıra qanunauyğunluqlarını aşkara çıxardı. O göstərdi ki, iqtisad elminin əsas vəzifəsi - sosial iqtisadi inkişafın qanunlarını aşkara çıxarmaq - yalnız öyrənilən obyektin müxtəlif cəhətləri arasındakı daxili əlaqə aşkara çıxarıldıqdan sonra əldə edilə bilər.

Obyektin öyrənilməsindəki bu cür təkamül dilçilik elimdə özünü göstərir. Yaranışının ən erkən dövrlərindən dilçiliyin inkişafı sistem səciyyə daşıyırdı. XIX yüzilliyin sonlarında ayrı-ayrı görkəmli dilçilər dilin struktur səciyyəli hadisə olması

haqqında bəzi mülahizələr söyləsələr də, yalnız XX yüzillikdə dil sisteminin struktur olması fikri tədqiqat problemlərinin mərkəzi məsələlərindən birinə, bəlkə də birincisinə çevrilir.

Struktur dilçiliyi ondan əvvəl gələn dilçiliklə struktur dilçilik - qeyri-struktur dilçilik xətti ilə qarşılaşdırmaq düzgün olmazdı. Daha doğrusu, dilin araşdırılmasının struktur qeyri-struktur aspektləri kimi qarşı-qarşıya qoymaq olmazdı; dilin struktur və struktura-qədərki araşdırılması kimi qarşılaşdırma daha yaxşı olardı. İstər strukturaqədərki, istər struktur dilçilik dili bir sistem kimi araşdırır. Araşdırılan obyektə sistem münasibətlərin postulatlaşdırılması dil faktlarının hər hansı elmi tədqiqatın əsas sərtidir. Lakin sistem münasibətlərin praktik şəkildə aşkara çıxarılması bir sıra çətinliklərlə qarşılaşır. Strukturaqədərki dilçilik diqqəti dil sisteminin xarici cəhətinə, Onun substansional (material) cəhətinə yönəldir, belə ki, bu cəhət dilin səslənməsində və nitqin əşya – məna xarakteristikasında əyani şəkildə təzahür edir. Strukturaqədərki dilçilik, bir tərəfdən, dil ünsürlərinin özünün aşkara çıxarılması, digər tərəfdən, həmin üsurlar arasındakı əlaqələri müəyyən-ləşdirməli olan işlənib hazırlanmış metodikaya malik deyildir; onun sistemin strukturunu tədqiq etmək üçün inkişaf etmiş metodları yoxdur. Struktur dilçiliyin nümayəndələri bütün diqqətlərini sistem ünsürləri. arasındakı əlaqələr sxemini, yeni sistemin sistem olmasını təmin edən əsas öyrənməyə yönəldilər. Həm də bu zaman onlar dilin sub-stansional (material) xüsusiyyətlərinin təhlilini (müvəqqəti olaraq) arxa plana itələdilər.

Deyilənlərdən belə nəticə çıxarmaq olar: ənənəvi dilçilik əsasən «substantdır», struktur dilçilik isə əsasən relyasiondur. Başqa sözlə, dilin strukturaqədərki öyrənil-məsi dövrü obyektin xarici, material xüsusiyyətlərinin təsviri, nitq vahidlərinin (səs-lərin, morfemlərin, sözlərin, cümlələrin) xarici ifadə sisteminin təhlili ilə əlaqədardır. Struktur təhlil isə sistemin daxilinə nüfuz etməyə-sistemin struktur tərtibinin gizli ün-sürlərini aşkara çıxarmağa yönəlmişdir. Bu isə sistemin bu və ya digər dərəcədə ma-terial əyanilikdən məhrum olmuş daha çox mücərrəd ünsürlərini aşkara çıxarmaqla müşayiət olunur.

Struktur və struktur dilçilik terminləri dilçilikdə 1939-cu ildə Danimarka dilçisi V.Bröndalın proqram səciyyəli «Struktur dilçilik» məqaləsi nəşr edildikdən sonra iş-lənməyə başlanmışdır. Buna qədər isə struktur ideyası dildə «formanın» öyrənilməsi ilə əlaqədar olaraq söylənmışdi. Bu baxımdan F. de Sössürün hələ XX əsrin əvvəllərində forma haqqında dediklərinin dəqiqləşdirilməsi böyük əhəmiyyətə malik idi. Məlum olduğu kimi, İsveçrə dilçisi dildə münasibətlərin həlledici rol oynadığı ideya-sını irəli sürmüşdü. Hər bir dilin spesifikasiyası səslərlə məzmunlar arasındakı münasibətlər toruna daxildir. Danimarka dilçisi L.Yelmelev «forma nəzəriyyəsi» ruhunda struktur terminini belə aydınlaşdırır: «Struktur - bu, daxili asılılıqlarla müstəqil

mahiyyətdir». Struktur yanaşmada «hadisələr ünsürlərin seçilməsi, təhlil edilməsi, bölüşdürülməsi zəruri olan sadə cəmi nəzərdən keçirilmir, daxili qarşılıqlı asılılıqları ilə səciyyələnən və məxsusi qanunlara malik olan müstəqil vahidləri təşkil edən əlaqəli toplular (Lusammenhdnge) kimi nəzərdən keçirilir. Buradan da belə çıxır ki, hər ünsürün xüsusiyyəti bütövün strukturundan və bu bütövü idarə edən qanunlardan asılıdır» [2. S.122-123].

Struktur dilçilik elə bir dilçilikdir ki, dilə struktur kimi baxır və özünün bütün qurumlarında bu məfhumu əsas tutur. L.Yelmslevin hələ 1939-cu ildə yazdığı kimi desək, struktur dilçilik anlayışı tədqiqatın nəticəsindən daha çox onun proqramıdır. O, dili bir struktur kimi təsvir edən elm kimi tanımaq haqqında fərziyyədən çıxış edən tədqiqatlar məcmusunu əhatə edir. Dilin strukturunun təsviri hipotetik (fərziyyəvi) səciyyə daşıyır, bu, dildə münasibətlər torunun qurulması, daxili asılılıqların qurulmasıdır. Fərziyyələr dil qanunlarının izahı üçün irəli sürülür və həmişə müşahidə edilən hadisələrlə, nitqin hissi vahidlər aləmi ilə əlaqədər olur.

Dilin daxili strukturunun öyrənilməsi, formallaşdırılmış və modelləşdirilmiş dil hadisələrinə istinad edən xüsusi metodlar, xüsusən fərziyyəvi-deduktiv metodlar tələb edir.

Strukturalizm termini dilçilikdə XX yüzilliyin 50-60-cı illərindən başlayaraq struktur dilçilik termini ilə paralel və ona sinonim kimi işlənir. Məlum olduğu kimi, «izm» ünsürü fəlsəfə siyasətdə dəbdə olan şəkildir, dilçiliyə də fəlsəfədən keçmişdir. Fəlsəfədə olduğu kimi dilçilikdə də, emosional çalar daşıyır və struktur dilçiliyin inkişafındakı bəzi keçici hadisələrlə əlaqədardır. Dilin strukturuna yeni münasibətlərin formalaşması, təbii ki, dilçilik elminin tarixinin əvvəlki dövrlərinin ənənələri ilə qarşılaşmada, mübarizədə keçirdi. Bütün XIX yüzillikdə və XX yüzilliyin ilk iki onilliyi ərzində təşəkkül tapmış «klassik dilçiliklə» konflikt dil nəzəriyyəsi üzrə bir neçə onillik çəkən müzakirələrə səbəb oldu. Bu müzakirələr Sovet İttifaqından kənarda sakit keçirdi. Sovet dilçiliyində isə «klassik dilçiliklə» struktur dilçilik arasındakı müzakirələr elmi çərçivədən çıxıb ideoloji müstəviyə keçdi. Bu qarşıdurma, xüsusən XX əsrin 50-ci illərində daha da şiddətləndi. Məhz o dövrdə struktural sözünə (fəlsəfə, xüsusən siyasətə analogiya olaraq) - izm şəkilçisi də qoşuldu, struktur dilçiliyin ideyaları ciddi tənqidi (təhlilə) məruz qaldı, dilçilikdə idealizm cərəyanı elan edildi, kapitalizm ideologiyasının sosializm ideologiyasına qarşı tənqidi adlandırıldı. Sonrakı onilliklər struktur dilçiliyə uğurlar gətirdi və bu cərəyan sovet dilçiliyində də tanındı, strukturalizm sözündəki mənfi çalar da yavaş-yavaş aradan qaldı; mənfi çaların silinməsi ilə əlaqədar strukturalizm termini də köhnəldi. Müasir dilçilikdə bu köhnəlmiş termin çox az işlənir. Sovet dilçiliyində struktur dilçiliyin hüquqları bərpa

edilsə də, struktur dilçiliyə aid bir neçə yaxşı əsər yazılsa da, struktur dilçilik sovet dil ayrıca, bitkin bir məktəbə çevrilə bilmədi. Azərbaycan dilçiliyində isə struktur dilçiliklə məşğul olmamış, dilçiliyin bu sahəsinə aid elmi-tədqiqat işi aparılmamışdır. Düzdür, XX yüzilliyin sonlarında bu sahədə müəyyən işlər görülmüş, bir neçə tezlik lüğəti tərtib edilmişdir. Lakin struktur dilçilik dilin quruluşunun struktur təhlili, struktur dilçilik üsulları ilə təhlilinə Azərbaycan dilçiliyi biganə qalmışdır.

Strukturalizm ümumelmi termin kimi də hamı tərəfindən qəbul edilir. Elmi istiqamətlər kompleksinin ümumi adı kimi bu termin XX yüzilliyin 20-ci illərindən başlayaraq psixologiya, sosiologiya, dilçilik, tarix, etnoqrafiya, ədəbiyyatşünaslıq, estetika, incəsənət (sənətşünaslıq) elmlərində yaranmış yeni tədqiqat metodlarını özündə ehtiva edir, yeni cərəyanların tədqiqat obyektlərinin strukturunu aşkara çıxarmaq və ekspilist təsvirində göstərilən təşəbbüsləri birləşdirir. Tarixi baxımdan strukturalizm təbiətşünaslıq elmlərində meydana gəlmişdir. Strukturalizm tədqiqat obyekti göz qabağında olan xüsusi elmlərdə yaranır ki, bu da struktur anlayışı haqqında çoxlu nöqteyi-nəzərin təzahür etməsinə səbəb olur. Struktur təhlilin çətinlikləri hər bir konkret elmin çərçivəsi daxilində idrak metodlarına diqqət verilməsi ilə əlaqədardır. Fəlsəfi-metodoloji prinsiplər strukturalizmi sistem tədqiqatlara yaxınlaşdırır. Obyektlərin struktur və sistem tədqiqı metodu dialektik materializmə əsaslanır. Lakin bir sıra hallarda son zamanlaradək elmi fikrin struktur istiqaməti sistem istiqamətdən asılı olmayaraq təşəkkül tapmışdı. Elmin eyni bir sahəsində işlənilib hazırlanmasına baxmayaraq, bir sıra hallarda bu hər iki istiqamət, praktik olaraq, bir-biri ilə zəif əlaqələnmişdi. Hər iki baxış tədqiq edilən obyektlərin elmi izahı nəzəriyyəsini tərtib etməklə məşğul olduğu üçün müasir dövrdə hadisələrin təhlilində struktur və sistem baxışları arasında müşahidə edilən uzaqlaşmanı aradan qaldırmaq məsələsi qaldırılmışdı. Elmi izahın ardıcıl nəzəriyyəsini yaratmağın vahid fəlsəfi prinsipi inikas nəzəriyyəsində öz əksini tapır. İnikas nəzəriyyəsi mövqeyindən elmi izah tədqiq, edilən obyektin mahiyyətini, daxili təbiətini açmağa kömək edir. Obyekt dedikdə təkcə ayrıca hadisə yox, həm də ümumi qanunauyğunluq, xüsusiyyət və ya əlaqə nəzərdə tutulur. Həm də bu zaman mahiyyət anlayışı ilə nə isə xarici müşahidədən gözlənilən «daxili» varlıq nəzərdə tutulmur. Mahiyyət anlayışı mühüm, yəni şərtləndirici, determinləşdirici (determinizm - bütün hadisələrin qanunauyğun və səbəbiyyət əlaqəsindən asılı olduğu haqqında nəzəriyyə) əlaqə və münasibətlər sistemini özündə ehtiva edir. Mühüm sayılanlar sırasına struktur, funksional əlaqələr də daxildir.

Mühüm əlaqə və münasibətlərin mürəkkəbliyi və çoxcəhətliliyi elmi izahat tiplərinin də çoxcəhətli olmasını müəyyənləşdirir. Bunların sırasına bütövlükdə sistemin funksiyalarının həyata keçirilməsini təmin edən strukturun xarakteristikası kimi

struktur izahı da daxildir. Filosofların qarşısında ünsürlər və strukturlar nəzəriyyəsinin dialektik-materialist baxımdan hazırlanması vəzifəsi durur. Bu, bütövlükdə elmin, o cümlədən, dilçiliyin metodologiyasının bundan sonrakı inkişafı üçün mühüm və aktual əhəmiyyətə malikdir. Lakin bu zaman nəzərə almaq lazımdır ki, strukturalizm metodologiyasını mütləqləşdirmək və məfkurələşdirmək (məfkurəyə çevirmək) təhlükəlidir. Strukturalizm metodologiyasının mütləqləşdirilməli və məfkurələşdirilməsi bu cərəyana xas olmayan fəlsəfi funksiyaların, habelə onun izahetmə imkanlarının şişirdilməsinə gətirib çıxara bilər.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, struktur dilçilik məsələlərində hələ də çoxlu aydın olmayan məqamlar mövcuddur. Elə adamlar vardır ki, «struktur cərəyan» adının özündə dilçilik elminin «humanitarsızlaşdırılmasını» görürlər. Struktur dilçiliyin həddləri haqqında da ümumqəbul edilmiş fikir, fikir birliyi yoxdur. Bu cərəyanının nailiyyətləri haqqında obyektiv və tam qiymət də yoxdur. Struktur dilçiliyin dilçilik elmindəki yeri də hələ müəyyənləşdirilməmişdir. Lakin tətbiqi dilçilikdə, xüsusilə yeni texniki tətbiqlərdə struktur dilçilik birmənalı şəkildə qəbul edilir.

ƏDƏBİYYAT

1. А. А. Реформатский. Введение в языковедение . М., 1967. 562 с.
2. Л. Ельмслев. Можно ли считать, что значения слов образуют структуру? «Новое в лингвистике», II buraxılış., М., 1963. 550 s.
3. Т.А.Амирова. Б.А.Ольховиков. Ю.В.Рождественский. Очерки по истории лингвистики. М., 1975. 486 s.
4. Л.В. Щерба, И.А.Бодуэн де Куртене и его значение в науке о языке. «Избранные работы по русскому языку». М., 1957, 370 s
5. А.Н, Колмогороу. Ön söz. У. Эшби. Введение в кибернетику. М., 1959. 6.s
6. К.Маркс, Ф.Энгельс. Сочинения, т. 3, с. 29.
7. Ə. Ə. Rəcəbov “ Dilçilik tarixi”. Bakı , 1988, s.525
8. Ф.де Соссюр. Труды по языкознанию. М., 1977. s 95.

РЕЗЮМЕ

ПОНЯТИЯ «СТРУКТУРНАЯ ЛИНГВИСТИКА»

Статья посвящена возникновению структурного языкознания. В ней исследуются понятия: структура, структурная лингвистика, структурализм ; составляющая термины структура и система; указывается на их сходства и различия.

RESUME

STRUCTURAL LINGUISTICS

The article is devoted to origination of structural study of language. The following notions as structure, structural linguistics, and structuralism are investigated, the terms as structure and system are compared, and their similarity and difference is shown.

Çapa tövsiyə edən: f.e.d. Ə.Ə. Rəcəbli

SOSIAL İDRAK SOSIAL GERÇƏKLIYIN İNIKASIDIR

V.Z.RƏCƏBLİ

Bakı Dövlət Universiteti

Açar sözlər: Sosial idrak, bilik, sosial aləm, fəaliyyət, ictimai münasibətlər

Ключевые слова: Социальное познание, знание, социальный мир, действие, общественные отношения.

Key words: Social cognition, knowledge, social world, activities, public relations.

İnsan təbiəti etibarilə həmişə özü və onu əhatə edən gerçəklik haqqında yeni-yeni biliklərə can atır. İnsanı əhatə edən hər bir şey onun özündədir, məhz onun hiss orqanları, düşüncəsi, təcrübə və nəzəriyyəsi vasitəsilə həyata keçir. Lakin insan onu maraqlandıran suallara cavab tapmaq üçün mütləq öz Mən-indən kənara çıxmalıdır. Nəinki Mən-dən kənara çıxmaq lazımdır, hətta çıxmaq zəruridir. Çünki əks təqdirdə əldə olunan biliklər ətraf aləmin daha dərinədən dərk edilməsi üçün kifayət etməz. Bu zaman bizim köməyimizə əsrlərlə dahi mütəfəkkirlərin düşüncə və ideyaları ilə inkişaf edən idrak nəzəriyyəsi (qnoseologiya - yunan mənşəli söz olub, «qnozis» - «bilik», «loqos» - «elm», «təlim» deməkdir) gəlir. Bu anlayış ilk dəfə 1854-cü ildə şotlandiyalı C.Ferrer tərəfindən fəlsəfəyə daxil edilmişdir. Qnoseologiya fəlsəfi elm kimi idrak fəaliyyətinin mahiyyətini, onun ilkin şərtləri və adekvatlığı məsələlərini öyrənən xüsusi təlimdir [1, səh. 337].

Ümumiyyətlə, «Bilik – insan beyninin duyğu üzvləri ilə alınan bilgilərdən söz, anlayış, ideya və nəzəriyyələr yaratdığı, fərdi, ictimai, milli-psixoloji gələnlərə uyğun təcrübədə yoxlanıb ictimailəşə bilən hərəkətverici məfhumdur» [4, səh. 4]. Biliyin gerçəkliyə münasibəti həm bəşər mədəniyyətinin, həm də şəxsiyyətin formalaşmasının tarixi ilə inkişaf edərək mürəkkəblik kəsb edir. İctimai inkişaf əlaqədar olaraq elmi biliklərin həcmi və onların cəmiyyət üçün əhəmiyyəti getdikcə artır. Həyatın mürəkkəbləşməsi biliyin dinamizmini, onun əvvəllər nüfuz etmədiyi sahələrə nüfuzunu genişləndirir. Bütün bunlar bütövlükdə gerçəkliyi əhatə edən, yəni, dünyanın tam elmi mənzərəsini verə bilən biliklərə ehtiyac yaradır.

Əvvəlcə belə bir suala cavab tapmaq istərdik: biliklərimiz onların əks etdirdikləri gerçəkliyə uyğundurmu və prinsipial olaraq dərk edilməyən mövcuddurmu? Bu

məsələ ətrafında fəlsəfi mövqe üç qrupa bölünür: qnoseoloji optimizm, skeptisizm və aqnostisizm [5, səh. 25]. Qnoseoloji optimizm onu ifadə edir ki, obyektiv reallıq dərk ediləndir, idraka məhdudiyyət yoxdur. Skeptisizm isə dünyanın dərk edilməsini rədd etməsə də, etibarlı, mötəbər biliyin olmasını şübhə altına alır. Aqnostisizm termini yunan sözü olub «idraka məruz qalmayan» mənasını ifadə edir. Aqnostisizm dünyanın dərkini ya tamamilə, ya da qismən qəbul etmir.

Aqnostiklərin dünyanın dərk edilənliyini inkar etmələri əsassız deyildir. Çünki onlar tərəfindən irəli sürülmüş bir çox suallar hələ də cavabsızdır. Aqnostiklərin qarşılaşdığı əsas problem bundan ibarətdir: predmet, onun dərk zamanı şübhəsiz bizim hiss orqanlarımızdan keçərək müəyyən «sınmaya» məruz qalır. Biz onun haqda məlumatı məhz həmin sınma nəticəsində əldə edirik, əslində predmetin necə olduğunu bilmirik. Əvvəli və sonu olmayan dünya bizim önümüzdə «axır», biz isə ona öz sxemlərimiz, modellərimiz, anlayış və kateqoriyalarımız vasitəsilə yanaşaraq onun əbədiliyini və sonsuzluğunu öz təsəvvürlərimizə tabe etmək istəyirik. Biz anlayışlar, kateqoriyalar və nəzəriyyələr sistemini nə qədər möhkəmlətməyə çalışsaq da, bunlar vasitəsilə dünyanın dərkini mümkünlüyü yenə də şübhəlidir. Burada aqnostisizmin qnoseoloji səhvi nəzərə çarpır.

Skeptisizm aqnostisizmdən fərqli olaraq dünyanın prinsipial dərkini qəbul edir, lakin biliklərin etibarlılığını şübhə altına alır. Skeptisizmlə aqnostisizmin münasibəti belədir: həqiqi hesab edilənlər praktika və yeni biliklər sayəsində səhv hesab edildikdə, aqnostisizm bir növ yüksəlir. Düzdür, dərkətmənin bir fəndi kimi skeptisizm şübhə formasında çıxış edə, həqiqətə doğru apara bilər. Zənnimcə, insan heç nəyə şübhə etmirsə, hər şeyi olduğu kimi qəbul edirsə, onda o, ehkamçılığa meyllidir, müvafiq olaraq özünün intellektual inkişafında dayanmışdır.

Varlığın sirlərini öyrənmə prosesi bəşəriyyətin yüksək yaradıcılığa istiqamətlənmiş fəaliyyətinin nəticəsidir. Özünün yüzilliklər boyu inkişafı dövründə o, varlığın dərk edilməsinin daha primitiv və məhdud formasından, daha dərin və hərtərəfli dərk edilməsinə doğru uzun və keşməkeşli yol keçmişdir. Bu yolda insan şüurlu varlıq olaraq, təbiətə ekspansion təsir edərək, ictimai mühitin (sosial gerçəkliyin) əsasını qoymuşdur. Cəmiyyət ətraf dünyaya aktiv münasibətin nəticəsi kimi meydana gəlmişdir. Onun məzmununu isə real dünyanın məqsədyönlü şəkildə mənalandırılması, dəyişdirilməsi və yenidən yaradılması təşkil edir. Sosial gerçəkliyin əlaqə və münasibətləri isə sosial fəlsəfə tərəfindən tədqiq edilir. Bu, insanlararası müxtəlif sosial əlaqə və münasibətlərdən, maddi və mənəvi mədəniyyət sahəsində baş verən sosial proseslərdən ibarət olan cəmiyyət; ictimai həyatın sahələri (iqtisadi, siyasi, sosial, mənəvi); sosial institutlar (dövlət, hüquq, elmi, mədəniyyət); sosial qruplar və

insanların milli birlikləri (sınıflər, millətlər, demoqrafik qruplar, siyasi partiyalar və s.) ola bilər. Sosial idrakın əsas vəzifəsi sosialı «varlıq növü kimi» gerçəkliyin qeyri-sosial formalarından fərqləndirmək, onun dünyagörüşdə rolunu və yerini müəyyən-ləşdirməkdən ibarətdir [7, səh. 17].

İdrak prosesi idrak subyektı və idrak obyektindən ibarətdir. İdrakın subyektı dedikdə, praktik fəaliyyətin və idrakın daşıyıcısı, idrak predmetinə istiqamətlənmiş id-rakın fəallığının mənbəyi nəzərdə tutulur. Ayrı-ayrı insanlar (fərdlər, sosial qruplar), bütövlükdə cəmiyyət subyektı rolunda çıxış edə bilər. İdrakın obyektı isə subyektin idraki və praktiki fəaliyyətinin istiqamətləndiyi hadisə və proseslərdir. İdrak obyektı həm təbii (kimyəvi, bioloji, fiziki və s.), həm də sosial hadisələrdən (cəmiyyət, insan-lararası qarşılıqlı münasibətlər, onların davranışı və fəaliyyəti) ibarət ola bilər. Əgər insan real gerçəkliyi öyrənsə, aləmin qanunauyğunluqlarını aşkara çıxarmaq məq-sədilə fəaliyyətlə məşğuldursa, o zaman insan təfəkkürü idrakın subyektı kimi çıxış edir, yox əgər insan təfəkkürün qanunlarını dərk edib aşkara çıxarmaq məqsədilə fəa-liyyətlə məşğuldursa, onda insan təfəkkürü idrakın obyektı kimi çıxış edir [6, səh. 22].

Sosial idrak sosial həyatı, sosial gerçəkliyi öyrənərək ümumilikdə, idrak prosesi-ni səciyyələndirən qanunauyğunluqlara tabedir. Nəzərə almaq lazımdır ki, sosial hə-yatda sosial mövcudatlar, yəni, şüurlu insanlar yaşayır. Deməli, sosial idrakın sub-yektı olan insan, həm də obyekt kimi çıxış edir. Müasir fəlsəfi ədəbiyyatda sosial id-rakın üç mühüm aspekti fərqləndirilir. Sosial idraka birinci aspektdə yanaşdıqda o, bütövlükdə təbiətin, cəmiyyətin və onun mühüm tərkibi hissəsi olan insanın dərk edilməsi kimi çıxış edir. Çünki istər təbiət, istər cəmiyyət və şəxsiyyətin dərk edilmə-si, onların mahiyyətinin aşkar edilməsinin özü müəyyən sosial zəmində baş verir, id-rakın əldə etdiyi nailiyyətlər insanın, cəmiyyətin tərəqqisinə xidmət edir. İkinci as-pektə sosial idrak sırf cəmiyyət, onun mahiyyəti, struktur müxtəlifliyi, insanların ic-timai varlığından, sosial münasibətlərdən törəyən hadisə və proseslərin, sosial fəali-yətin dərkindən ibarət idrak sahəsidir. Bu halda sosial idrak anlayışı tam surətdə öz anlayış məzmununa malik olmaqla sosial bilik sahəsi kimi çıxış edir. Sosial idrakın üçüncü geniş mənası isə cəmiyyəti təbiətdən fərqləndirən ictimai varlıqla ictimai şüur arasındakı inikasdan, onun müxtəlif səviyyələri və formalarından irəli gələrək for-malaşır. Bu aspektlərin belə bölgüsü şərtidir. Sosial idrak onlardan hər üçünü birləş-dirir, onun tam mənzərəsi formalaşır [3, səh. 4]. Bu aspektlərə yanaşma məsələsinə gəldikdə isə, bu, tədqiqatçının məqsədindən və tədqiqat üsulundan asılıdır.

Dünya qanunları təkcə adi maraq naminə deyil (hərçənd ki, maraq hissi insan həyatının hərəkətverici qüvvələrindən biridir), məhz təbiətin praktik dəyişdirilməsi və dünyada harmonik yaşamının təmin edilməsi məqsədilə dərk edilir. İnsanın

fəaliyyətinin uğurla nəticələnməsi, qarşıya qoyduğu məqsədlərin reallaşması hər şeydən əvvəl onun sosial gerçəkliyi nə cür dərkindən asılıdır. Sosial mühit insan şüurunda nə qədər adekvat, düzgün əks olunarsa, insanın fəaliyyəti bir o qədər məqsədyönlü olar. Demək ki, sosial gerçəkliyin əsasında duran sosial fəaliyyət və həmin fəaliyyətin nəticəsi olan ictimai münasibətlər sosial idrakin obyektidir.

İnsan fəaliyyətin yaradıcısıdır, onun subyektidir. Fəaliyyət (yəni, subyektin obyektə istiqamətlənmiş məqsədyönlü təsiri) ikitərəfli proses olub, özünə həm də obyekt daxildir. Obyekt həm əşya və predmetlər, həm də insan formasında çıxış edə bilər. Fəaliyyətin obyektini həmçinin maddi və mənəvi istehsal alət və vasitələri, dil, simvol və işarələr ola bilər. Sosial gerçəkliyin əsası olan sosial fəaliyyət özbaşına yaranmır. O, insanların müxtəlif maddi və mənəvi tələbatları, mənafeləri, motivləri və dəyər oriyentasiyaları əsasında baş verir. Yəni, bütün bunlar insan fəaliyyətinin stimulu rolunu oynayır. Demək ki, yuxarıda qeyd etdiyim obyekt-subyekt münasibətlərindən, sövqedicə amillərin təsirindən (bir sözlə, fəaliyyət proseslərindən) praktika formalaşır. «Praktika – dünyadakı obyektiv surətdə mövcud olan predmet və hadisələrin fəal surətdə dəyişdirilməsindən ibarət olan insanın fəaliyyət üsuludur» [2, səh. 81].

Praktika sosial idrakin obyektini olan fəaliyyət üsulunu bir sıra əlamətlərə görə müəyyən edir. Əvvəla, praktika fəaliyyətin genezisinə görə insanın dünyaya birinci, ilkin münasibətidir. İnsan dünyaya əməli fəaliyyət göstərən varlıq kimi gəlir, sonra isə nəzəri fəaliyyətə başlayır. İkincisi, praktika insanın dünyaya aktiv fəaliyyətli münasibətidir. Üçüncüsü, praktika öz məzmununa və xarakterinə görə ictimai mənaya malikdir. Bu o deməkdir ki, insan subyekt-obyekt münasibətlərinə girərkən eyni zamanda həmin münasibətlərə subyekt-subyekt münasibətlərini də cəlb edir, digər fərdlərlə birgə maddi aləmin predmetlərini dəyişdirir, onun nəticələrindən birgə istifadə edirlər. Dördüncüsü, praktika şüurlu, məqsəduyğun fəaliyyətdir. Praktikada təhrikedici amillərin (tələbat, mənfəə və s.) məqsəd kimi, fəaliyyətin nəticələrinin şüurda irəlicədən görülməsi kimi çıxış edir. Belə ki, insan öz qarşısına qoyduğu məqsədlərə müvafiq olaraq cəhd etdiyi məqsədin ideal modelini yaradır. Həmin bu model həyata keçirildikdə nəticə əldə olunur, məqsəd reallaşdırılır. Beləliklə, məqsədyönlülükdən, hissi-predmet fəaliyyət olmasından və maddi sistemlərin dəyişdirilməsindən ibarət olan və birlikdə götürülən üç əlaməti onu qnoseoloji fenomen kimi formalaşdırır [3, səh. 122]. Bu struktur elementlərin hamısı bir-biri ilə birmənalı şəkildə əlaqəli deyildir. Bəzən reallaşdırılmalı olan məqsəd əməli fəaliyyətin nəticələri ilə uyğun gəlməyə, ya da qismən uyğun gələ bilər. Bəzən elə də ola bilər ki, praktika qarşıdakı məqsədlərin əksi olan nəticəyə gətirsin. Əlbəttə, belə halların mümkünlüyü fakt olsa da, praktikanın elementlərinin doğruluğunu şübhə altına

almır. İstənilən halda əməli fəaliyyət öz yekununda maddi sistemlərin dəyişdirilməsindən ibarət sonluğa malik olur. Bu nəticə öz növbəsində yeni tələbatlar doğurur, bu da sonrakı fəaliyyətin zəminini təşkil edir. Yeni fəaliyyət üçün stimül yaratması, yeni nəticəyə gətirməsi, onların bir-birinə qarşılıqlı surətdə keçməsi tam mənada sosial fəaliyyət subyektı olan insana da aiddir. İnsan tarixin, cəmiyyətin həm ilkin şərti, həm də yekunudur. Onun və onun kimi digər insanların fəaliyyəti ictimai praktikanın məzmununu təşkil edir, praktika dəyişilir, özü ilə paralel insanı da dəyişdirir. Sosial gerçəkliklə bərabər, subyektin (insanın) hiss üzləri, təfəkkürü, dünyagörüşü inkişaf edərək yeni-yeni keyfiyyətlər əldə edir.

Beləliklə, əməli fəaliyyət, yəni, praktika sosial idrak obyektı olmaq etibarilə həm cəmiyyətin, həm də insanın təşəkkül tapıb formalaşmasında, həm də təbiət və sosial hadisələrin dəyişdirilməsində ilkin determinant kimi çıxış edir. İnsanın özü cəmiyyətin yaradıcısıdır, çünki onun fəaliyyəti olmadan cəmiyyət, onun ictimai münasibətləri mövcud ola bilməzlər. Sosial idrakın spesifikliyinin, onun sosial gerçəkliyin inikası olması kimi xüsusiyyətinin aşkar edilməsində onun ilkin obyektı olan fəaliyyətlə yanaşı, həmin fəaliyyətin mövcudluq üsulu və forması kimi çıxış edən ictimai münasibətlər sisteminin də rolu böyükdür. İnsanlar qarşılıqlı ictimai fəaliyyətlərində cəmiyyətin qarşıya qoyduğu zəruri problemləri həll etmək üçün müxtəlif münasibətlərə girirlər. Belə ki, söhbət cəmiyyətdən gedirsə, insanı burada tək yox, digər insanlarla qarşılıqlı təsirdə başa düşmək məqsəduyğundur. Bu münasibətlər insan fəaliyyətinin müxtəlifliyindən irəli gələrək formalaşır və cəmiyyətin mahiyyətini, onun irəliyə doğru inkişafını təmin edirlər.

Ümumiyyətlə, ictimai münasibətlərin aşkar edilməsi cəmiyyəti öyrənməyin ən sadə, elementar hüceyrəsinin tapılması deməkdir. Bu məsələyə münasibətdə XIX və XX əsrlərdə K.Marksın və P.Sorokinin maraqlı fikirləri diqqəti cəlb edir. K.Marks ictimai əlaqələr və onun əsasında insanlar arasında formalaşan münasibətləri ön plana çəkərək onu ayrıca bir fərdin mövcudluğuna qarşı qoymuşdur. O, yazır: «Cəmiyyət fərdlərdən ibarət deyildir, lakin o, həmin fərdlərin bir-biri ilə münasibətdə olduğu əlaqə və münasibətlərin məcmusunu ifadə edir» [8, səh. 214]. K.Marks fikrini davam etdirərək göstərir ki, cəmiyyət ictimai münasibətlərdə olan insanın özü kimi çıxış edir, onun xarakterini və məzmununu ictimai münasibətlər təyin edir. Bu fikir təxminən P.Sorokinin fikirləri ilə səsleşir. Onun fikrincə, ayrıca götürülən bir fərd və milyonlarla bir-birindən təcrid olunmuş fərdlər sosial hadisələri yaratmırlar. Fərd yalnız fiziki, bioloji və ya psixoloji fenomendən ibarətdir. Sosial münasibətlər isə insanların ictimai mənaya malik olan qarşılıqlı təsirlərindən ibarətdir və bu mənada o, «sırf sosial hadisədir» [9, səh. 190].

Göründüyü kimi, bu konsepsiyaların hər ikisində cəmiyyətin ilkin hüceyrəsi kimi ictimai əlaqələr, qarşılıqlı fəaliyyət və münasibətlər götürülmüşdür. Düzdür, bu konsepsiyalarda həqiqət mövcuddur. Lakin belə hesab edirəm ki, ictimai münasibətlərin formalaşmasında fərdin rolu ikinci dərəcəli olmamalıdır. Çünki fərd özünün istər bioloji, istər fiziki, istərsə də psixoloji keyfiyyətləri ilə mövcud olmasa, onu nə fəaliyyətə sövq edən stimullar, nə fəaliyyətin özü, nə də ondan irəli gələn ictimai münasibətlər olmaz. İnsan öz ictimai münasibətlərinin yaradıcısıdır. İctimai münasibətlər ictimai fəaliyyətin təşəkkül forması kimi çıxış edirlər, digər tərəfdən isə onlar həmin fəaliyyətin əsası və nəticəsi, şəraiti və məhsulu kimi ortaya çıxırlar. Ona görə də insanın predmet fəaliyyəti mövcud gerçəkliyi dəyişdirməyə yönəltdiyi dərk edilmiş, nizamlı hərəkətlərdən ibarət olmaqla onun fəal sosial subyekt olmasının təzahürü kimi çıxış edir. Bu fəaliyyətin obyektı, onun predmet və vasitəsi, istiqaməti, idarə edilməsi sistemi, habelə idarəetmə normativləri bilavasitə həmin fəaliyyəti səbəbləndirən amillərdən, yəni, ictimai münasibətlərdən və onun vasitəsilə maddi və mənəvi tələbatlardan asılıdır. Məhz elə bundan çıxış edərək ictimai münasibətləri cəmiyyətdəki fəaliyyət sahələrinə görə maddi və mənəvi ictimai münasibətlərə bölmək mümkündür [3, səh. 131]. Onların subordinasiyası isə maddi münasibətlərin ilkin, mənəvi (ideya) münasibətlərin ikinci, törəmə olması vasitəsilə mümkündür. Adından məlum olduğu kimi, maddi münasibətlər insanların bilavasitə əməli fəaliyyətlərində meydana çıxaraq təşəkkül tapır və onu əks etdirirlər, mənəvi münasibətlər isə insanların «şüurundan keçərək» formalaşırlar. «Şüurdan keçmək» məsələsi yenə də fəaliyyətin əsasında duran ideal obraza, modelə söykənir. Mənə elə gəlir ki, maddi münasibətlərin ilkin, mənəvi münasibətlərin isə ondan törəmə olmasını mənəvi münasibətlərin maddi münasibətlərdən hasil etmək kimi başa düşmək doğru deyildir. Bunu maddi münasibətlərin ictimai şüurda inikasının müəyyən ideyalar və mənəvi sərvətlər şəklində meydana çıxması, onların isə mənəvi münasibətlərin determinantı kimi çıxış etməsindən ibarətdir. Fikrimcə, maddi və mənəvi münasibətlər arasında keçilməz sədd çəkmək olmaz. Çünki elə münasibətlər (ailə-məişət, sinfi, milli və siyasi münasibətlər və s.) vardır ki, onlar həm maddi, həm də mənəvi münasibətlərdən qidalanırlar.

Sosial gerçəkliyin (cəmiyyətin) sosial idrakın obyektı olmaq etibarilə fəlsəfi anlaşılməsində maddi ictimai münasibətlərlə mənəvi ictimai münasibətlər arasındakı əlaqə, ictimai varlıqla ictimai şüur arasındakı əlaqədən asılıdır. İctimai varlıq cəmiyyətin maddi həyat şəraiti və insanların maddi ictimai münasibətlərinin, həmçinin cəmiyyəti öyrənməyin təməli, ilkin hüceyrəsi, sosial idrakın bazis struktur obyektidir; ictimai şüur isə ictimai varlığın əks olunduğu hisslərin, ideyaların, nəzəriyyələrin sistemidir. Cəmiyyət özü onu təşkil edən insanların sadəcə cəmindən ibarət olmadığı

kimi, ictimai şüur da cəmiyyət üzvləri olan ayrı-ayrı fərdlərin şüurunun cəmindən ibarət olmayan mənəvi təşəkküldür. İctimai varlıqla ictimai şüurun münasibətinin iki tərəfi nəzərə çarpır: birinci tərəfə görə, ictimai varlıq obyektivdir, ictimai şüura münasibətdə birincidir, onu yaradır və onun inkişafına səbəb olur. İkinci tərəfə görə isə, ictimai şüur ictimai varlığı əks etdirir. Məsələ burasındadır ki, ictimai varlıq əsasən ictimai şüuru şərtləndirir. İctimai şüur ona görə ictimai şüur deyildir ki, onu ictimai varlıq şərtləndirir, başlıcası budur ki, ictimai şüurun daşıyıcısı cəmiyyətdir, cəmiyyət isə öz növbəsində sosial idrakın subyektidir. Ümumilikdə deyə bilərik ki, ictimai varlıq və ictimai şüur biri digərini ehtiva edir, qarşılıqlı surətdə birinin mövcudluğu digərinin mövcudluğunu labüd edir. Bu münasibətlərin əhatəli işıqlandırılması isə sosial idrakın daha da zənginləşdirilməsinə, bu da öz növbəsində sosial hadisə və proseslərin daha dərinlən öyrənilməsinə xidmət edir [6, səh. 65].

Beləliklə, deyilənlərdən belə nəticəyə gəlmək olar ki, sosial idrak bütövlükdə sosial gerçəkliyi əks etdirir. Sosial gerçəklik isə çox geniş məfhumdur. Ona cəmiyyət, onun struktur müxtəlifliyi, cəmiyyətdə cərəyan edən sosial hadisə və proseslər, ictimai münasibətlər və s. daxildir. Məlum olduğu kimi, cəmiyyət insanların təbiət qarşı dəyişdirici münasibətinin nəticəsidir. Bu münasibətin əsasında fəaliyyət və onlardan törəyən ictimai münasibətlər durur. İstər sosial fəaliyyətin, istərsə də bu fəaliyyətdən yaranan ictimai münasibətlərin həqiqi səbəblərini, yəni, onun hərəkətverici qüvvələrini axtarıb tapmaq, onun qanunauyğunluqlarını aşkar etmək sosial idrakın başlıca vəzifələrindəndir. Aydın oldu ki, sosial fəaliyyətdə sosial məqamlarla yanaşı (maddi ictimai münasibətlər, ictimai varlıq) psixoloji məqamlar da (mənəvi ictimai münasibətlər, ictimai şüur) özünü göstərir. Sosial və psixi olanın qarşılıqlı münasibəti sosial prosesin vahidliyini əks etdirir, onlar vahid prosesin iki tərəfidir. Sosial və psixi olan həmişə sosial idrakın obyektinin mühüm komponentləridir. Sosial prosesin bu iki tərəfi sosial gerçəkliyin sosial idrak obyektini olmasını aydınlaşdırmaqda bizim üçün açar rolunu oynayır.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Hacıyev Z.C. Ontologiya və idrak nəzəriyyəsi. Bakı, Turan evi, 2011, 564 s.
2. Nəcəfov M. İdrak prosesinin dialektikası. Bakı, Azər nəşr, 1979, 112 s.
3. Paşayev V.Ə. Fəlsəfə və sosial idrak. Bakı, 2002, 269 s.
4. Yadigar Türkel. Dünyanın mahiyyəti və dərkə haqqında. Bakı: Nasir, 2000, 89 s.

RUS DİLİNDƏ

5. Алексеев П.В., Панин А.В. Теория познания и диалектика. М.: Высшая школа, 1991, 383 с.
6. Гиндев П. Философия и социальное познание. М., Прогресс, 1977, 366 с.
7. Крапивенский С.Э. Социальная философия. М., Владос, 1996, 416 с.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1, Госполитиздат, 1968, 559 с.
9. Сорокин Питирим. Человек. Цивилизация. Общество. М., Политиздат, 1992, 429 с.

XÜLASƏ

SOSIAL İDRAK SOSIAL GERÇƏKLIYIN İNİKASIDIR

Təqdim olunmuş məqalə insan idrakının sahələrindən birinə - sosial idraka - həsr edilmişdir. Məqalədə sosial idrak sosial gerçəkliyin inikası kimi araşdırılmışdır. Düzgün olaraq vurğulanmışdır ki, sosial gerçəklik çox əhatəli məfhumdur. Ona sosial fəaliyyət, cəmiyyət, sosial aləm, sosial hadisə və proseslər, insanlararası qarşılıqlı təsirlər və s. aiddir. V.Z.Rəcəbli bu məqalədə fəaliyyətin və onun nəticəsində formalaşan ictimai münasibətlərin sosial idrak obyektə kimi tədqiqini qarşıya məqsəd qoymuşdur. O, həmin anlayışların izahını verərək, birinin digərindən asılılığını da nəzərdən qaçırmamışdır.

РЕЗЮМЕ

СОЦИАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ - ЭТО ОТРАЖЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Данная статья посвящена одной из области человеческого познания - социальной познание. В статье исследовано социальное познание, как отражение социальной реальности. Автор очень правильно отметило, что социальная реальность представляет собой более широкое понятие. Ему относятся социальное действие, общество, социальный мир, социальные явления и процессы, межличностные отношения и т.д. В этой статье В.З.Раджабли поставила перед собой цель, изучение деятельности и сформированный в результате этого действия общественных отношений, как объекта социального познания. Она давая объяснение этим понятиям, также отметила их зависимость друг от друга.

SUMMARY

SOCIAL COGNITION IS A REFLECTION OF SOCIAL REALITY

This article is about the one problems of human-cognition, namely social cognition. The article examines the social cognition as a reflection of social reality. Author stresses that social reality is a wide concept. It includes social activities, community, social events and processes, inter-personal mutual influence and etc. V.Z.Rajabli aims to research social activity and social relations generated by social activity as an object of social cognition. She gives an explanation of these concepts and also noted their dependence on each other.

MİLLİ MƏDƏNİYYƏTDƏ İSLAM AMİLİ: SOSIAL-FƏLSƏFİ ASPEKT

Nigar HÜSEYNOVA

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

Açar sözlər: Mədəniyyət, milli mədəniyyət, islam dini və mədəniyyəti, ortaq dəyərlər, milli-mənəvi dəyərlər, qloballaşma, modernləşmə, informasiya cəmiyyəti.

Key words: culture, national culture, Islamic religion and culture, common values, national-moral values, globalization, modernization, the information society.

Ключевые слова: культура, национальная культура, ислам и культура, общие ценности, национально-духовные ценности, глобализация, модернизация, информационная общество.

“Mədəniyyət” anlayışı geniş, mürəkkəb, çoxşaxəli anlayışdır. Tədqiqatçılar mədəniyyət anlayışını ictimai elmlər sahəsində ən çox fərqli anlaşılan, fərqli mühakimələr yürüdülmən anlayış hesab edirlər.

“Mədəniyyət” anlayışı özündə bəşəriyyətin tarixi inkişafının gedişində yaratdığı maddi və mənəvi dəyərləri ifadə edir. Mədəniyyət maddi və mənəvi mədəniyyətdən ibarət ictimai fenomendir. Mənəvi mədəniyyət özündə dini, fəlsəfəni, əxlaqı, incəsənəti, elmi, mənəvi, eləcə də dini, bədii, siyasi, hüquq və s. dəyərləri təcəssüm etdirir. Mənəvi mədəniyyətin mühüm və mürəkkəb tərkib hissəsi olan milli mədəniyyət nisbi anlayışdır. Millət və milli mədəniyyət formalaşana qədər bir çox xalqlar ortaq dəyərlərdən və müştərək mədəniyyətlərdən bəhrələnmişlər. VII əsrdən sonra islam dininin meydana gəlməsilə əlaqədar yaranmış ərəb-müsəlman mədəniyyəti bir çox xalqların mənəvi həyatında mühüm rol oynamışdır. İslam dini “əksər Şərq xalqlarının, o cümlədən ərəblərin, türklərin, farsların, hindlilərin, indoneziyalıların və s. xalqların, həmçinin Orta Asiyanın, Qafqazın, Volqaboyunun, Balkan və Afrika xalqlarının tarixində və mədəniyyətində, sözün həqiqi mənasında əhəmiyyətli rol oynamışdır. Təsadüfi deyildir ki, islam fəlsəfəsi, elmi və incəsənəti öz orijinallığı ilə fərqlənərək bəşəriyyətə öz töhfələrini vermişdir”. [2, 401]

İslam mədəniyyəti XIX-XX əsrlərdə formalaşmış milli mədəniyyətin tərkib hissəsi kimi onun inkişafına ciddi təsir göstərən amil olmuşdur. Çünki, “milli mədəniyyət bütün tarix boyu formalaşan mədəniyyətlərin həqiqi varisidir”. [2, 405]

XX əsrin əvvəllərində də türk-islam mədəniyyətində yenilənmə baş verərkən Azərbaycan milli mədəniyyəti islam dini ilə vəhdətdə inkişaf etmişdir. Milli mədəniyyətə müasirlik, başqa sözlə, Avropa mədəniyyəti təsir etsə də islami dəyərləri bu mədəniyyətdən sıxışdırıb çıxara bilməmişdir. Belə ki, “dini yenilikçilik ortodoksal islamın bir çox əsas kateqoriyalarını yenidən qiymətləndirir. O, Avropa mədəniyyətinin ən yaxşı nümunələrini əxz etməyə çağırır”. [3,36]

Müasir mərhələdə islam dini Azərbaycan milli mədəniyyətinin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi integrativ milli-mənəvi dəyərə çevrilmişdir. Eyni zamanda Azərbaycan milli mədəniyyəti Qərb mədəni dəyərlərini kor-koranə mənimsəmir, milli dəyərlər süzgecindən keçirərək əxz edir. Məsələn, ABŞ-ın Harvad Universitetinin professoru Hakinq özünün “Dünya siyasətinin ruhu” adlı əsərində haqlı olaraq yazır: “İslam ölkələrinin inkişaf yolu Qərbi kor-koranə təqlid etməkdən asılı deyil. İslamda inkişaf və təkamül üçün kifayət qədər potensial qüvvələr vardır. İslamın bəşər həyatındakı dəyişikliklərə cavab vermək qüdrəti bütün dinlərdən daha artıqdır. İslam dininin üsul və qanunlarında cəmiyyətin inkişafı və səadəti üçün bütün yollar açıq-aşkar göstərilmişdir”. [4.144]

Bilindiyi kimi islam mədəniyyəti millətçilikdən uzaq, zorakı assimilyasiyaya qarşı çıxan mütərəqqi, demokratik ruhlu bir mədəniyyətdir. “İslam indiyə qədər əksər ölkələrdə dünyagörüşü və integrasiya olunmuş sosial-mədəni sistem kimi ... mühüm əhəmiyyətə malikdir”. [5,3]

Azərbaycan islamşünas alimi Q.Kərimov yazır ki, böyük Avrasiya sivilizasiyasının tərkib hissəsi olan islam mədəniyyətini öyrənmədən dünya mədəniyyətinin mahiyyətini dərk etmək qeyri-mümkündür və müəllif fikrinin davamı olaraq qeyd edir ki, “böyük dünya dinləri – xristianlıq və islamın mənəvi yaxınlığı Qərb və Şərqlin mənəvi-mədəni və bütövlükdə Avrasiya sivilizasiyasının dəyərlərinin müdafiə olunması və xalqlar arasında qarşılıqlı anlaşmanı möhkəmləndirmək üçün daim dialog aparılmasına imkan verir”. [6,404]

Bu mənada müsəlman milli mədəniyyətlərində milli-etnik özünəməxsusluq islam dəyərləri ilə milli-mənəvi, dünyəvi ənənələr vəhdət təşkil etmişdir.

Görkəmli Azərbaycan alimi Yaşar Qarayev islam mədəniyyəti və milli mədəniyyətlərin qarşılıqlı əlaqələrindəki bu cəhətlərə diqqət yetirərək yazırdı: “Daxili mükəmməllik, mənəvi kamillik bir dəyər kimi Şərqdə, xüsusən bədii-fəlsəfi ənənənin (milli mədəniyyətin- N.H) fasiləsiz və sabit çevrə təşkil etdiyi bir dövriyyədə labüd

tərkib hissəsini, həm dini- ilahi, həm də dünyəvi-elmi mentalitetin cismini və əsasını təşkil edir”. [7]

Vaxtilə ateizm ideologiyasını təbliğ edən sovetlər birliyində milli mədəniyyətdə milliliyə və islami amilə qarşı mübarizə aparılırdı. ”Mədəni inqilab” nəticəsində kommunist ideologiyası ictimai şüurun bütün formaları, o cümlədən mədəniyyət üzərində inhisara malik oldu, məzmunca sosialist, formaca “milli” mədəniyyət yarandı. Bununla yanaşı vahid əbədi dil və peşəkar mədəniyyət inkişaf etdi. İslam açıq-aşkar repressiya və terrora məruz qaldı: mədəniyyətdə ateist, dünyəvilik, müasirlik istiqamətləri gücləndirildi. Bir sözlə, sovet dövründə hər cür dinin inkar olunması insanların mənəviyyatında bir boğluq yaratmışdır”. [8, 98]

XX əsrin sonlarında bütün keçmiş SSRİ xalqları kimi Azərbaycan xalqının mədəniyyətində də milli və dini dəyərlərə qovuşmaq üçün münbit şərait yarandı. Qərb və Şərq, milli və ümumbəşəri dəyərləri özündə əks etdirən Azərbaycan milli mədəniyyəti yüksək sürətlə inkişaf etməyə başladı. Bütün bu deyilənlər bir daha sübut edir ki, “müasir Azərbaycan milli mədəniyyəti bu günki texnogen səviyyəli sivilizasiyanı yaradan Qərb mədəniyyəti ilə Şərqin mənəvi mədəniyyətlərinin sintezidir”. [9, 11]

Çağdaş qloballaşma və informasiya cəmiyyətində milli mədəniyyətlər əksər hallarda qarşılıqlı zənginləşmə, qarşılıqlı təsir şəraitində inkişaf edir. Məhz belə bir şəraitdə islam dininin Azərbaycan milli mədəniyyətinə, ictimai həyatına təsirinin aşağıdakı istiqamətləri diqqətə çatdırılır:

- İslam ideologiyasının təhlili məqsədilə dinin mahiyyəti haqqında tədqiqatın aparılması;
- Dini ideal axtarışının Allaha müraciət, xitabla bədii ifadəsi;
- Dinin təsəlliverici, sosial-nizamlayıcı, tərbiyəedici funksiyalarının qabardılması;
- İslam mədəniyyəti ünsürlərinin müasir milli mədəniyyətin zənginləşməsinə birbaşa təsiri [10. 139,140].

Bütün bu deyilənlərlə yanaşı, eyni zamanda milli mədəniyyətdə özünəməxsus mənəvi dəyərlərə də əsaslanmaq lazımdır. Unutmaq olmaz ki, “milli mədəniyyətin inkişafında xalqın özünəməxsus keçmişinin müsbət cəhətlərinin güclənməsi mühüm vəzifə” [2,415] hesab olunur.

Bu mənada rus tədqiqatçısı Q.P.Trofimçukun Azərbaycanda islamla bağlı maraqlı bir fikri xüsusi olaraq diqqəti cəlb edir. O yazır: “Azərbaycanda islam əhalinin zahiri deyil, təbii daxili tələbatıdır. İslamın gücü onun ortodoksallığındadır. Müasir islam – daha çox ideologiyadır, xristianlıq isə mədəni-tarixi mərasimdir”. [11, 60-61]

Müəllifin islamin gücü ortodoksallığındadır fikrilə razılaşmaq olmaz. Çünki islamin həyati gücü həm də müasirliyə, dialoqa, tolerantlığa açıq olmasındadır. Vax-

tilə M.Ə.Rəsulzadənin dedikləri bunu sübut edir: “Din və onun ehkamları anlaşılmaz bir hala gələrsə verəcəyi faydanı təmin edə bilməz, ruhsuz olar... İslah vücuda gəlməyincə islam millətləri düçar olduqları ətəldən çətin ki çıxsınlar. Bu islah həm islamın ümumi mənfəətini, həm də islam millətlərinin xüsusi faydasına yarıyar. İslah olunmuş, ilahi əsaslarla icra olunmuş, cəfəng və artıq şeylərdən qurtarıb ictimai və milli əsaslara mane olmayacaq fəlsəfi bir hala qaytarılmış islam dini o vaxt qüvvətli bir tərəqqi amili və eyni zamanda da islam millətlərinin milliyyət və mədəniyyətlərinə xidmət edən mühüm bir mühərrik olacaqdır” [11].

Heç şübhəsiz ki bütün bu yuxarıda deyilənlər uzaqgörənliklə söylənmiş fikirlərdir. Məhz müasir qloballaşma dövründə islam müsəlman dünyasında mədəniyyətlər arası dialoq, mədəniyyətlərin yaxınlaşmasını təmin edən, həm də özünəməxsusluğun amillərindən, milli mədəniyyətlərin integrativ cəhətlərindən biri kimi çıxış edir.

Min illər ərzində islam mədəniyyətinin təsiri şəraitində inkişaf etmiş Azərbaycan milli mədəniyyəti son illərdə Qərbin təsirinə daha çox məruz qalmışdır. “Azərbaycanın son 150-200 il ərzində mədəni inkişafı islam dünyasının mədəni təsirlərindən daha çox Rusiya və Avropanın mədəni tərəqqi sahəsindəki nailiyyətlərinin təsiri altında təşəkkül tapmışdır” [12,101].

Deməli, Şərq və Qərb dəyərlərini əxz etmiş Azərbaycan milli mədəniyyəti ortaq dəyərləri özündə əks etdirir. “Tarixən bir Şərq ölkəsi olaraq inkişaf edən və son min il ərzində islam mədəni-mənəvi dəyərlərini mənimsəmiş və özünüküləşdirmiş olan Şimali Azərbaycan Rusiya... tərkibində yeni mədəni-mənəvi dəyərlər sistemi ilə sıx əlaqəyə girmiş və onları bəzən icbari yolla qəbul etmək məcburiyyətində qalsa da, bəzən könüllü olaraq mənimsəmişdir [13,59].

Müasir mərhələdə Azərbaycan milli mədəniyyətinin əsas amili kimi islam dirçəliş və modernləşmə mərhələsini yaşayır. Hələ XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə modern islam həm milli mədəniyyətin, həm də milli ideologiyanın ayrılmaz tərkib hissəsi kimi çıxış edirdi. Artıq islam əxlaq, siyasət və mədəniyyətdə mühüm yer tutmağa başlayırdı.

Yeniləşən dünyamızda bir çoxları bu günün özündə belə islama bəşəriyyətin qloballaşma təhlükəsindən xilas edən universal əxlaq və ümumbəşəri mədəniyyətin tərkib hissəsi kimi baxırlar. Azərbaycan tədqiqatçısı f.e.d. İ.Məmmədzadənin fikrincə, qloballaşma bir çox reaksiyalara səbəb olur, mədəni özünəməxsusluğun qorunmasında, “müasirliyin alternativ modelləri” axtarışına səbəb olur. İslamda belə reaksiya qloballaşma ilə mübarizədir [13, 114].

İİR-in ideoloqlarından sayılan M.Hatəmi isə bütün bu qlobal əhəmiyyətli hadisələrdə, o cümlədən mədəni proseslərdə də yüksək inkişaf etmiş siyasi, iqtisadi,

hərbi, texniki gücə malik Qərbin siyasi təsirini legitimləşdirməyə cəhd etdiyini və buna qarşı ancaq islamın duruş gətirəcəyini iddia edir.

Müasir Azərbaycanda isə modernləşmə prosesində islam fəal iştirak edə bilmir. Modernləşmənin yeganə mənbəyi kimi dünyəvi-rasional təfəkkür çıxış edir. Azərbaycanda və islamda modernləşməyə mane olan amillər fəaliyyətdə olan siyasi və dini aktyorların dil və şüurları dəyişdirə bilməyən iqtisadi və mədəni qloballaşmada öz ifadəsini tapan amillərdir [13, 115].

Hal-hazırda mədəni qloballaşma və milli-mənəvi, mədəni dəyər kimi islam amili də qarşıdurma şəraitində yaşayır. Belə bir şəraitdə milli mədəniyyəti yad təsirlərdən qorumaqla yanaşı, onu zənginləşdirmək, inkişaf etdirmək məsələsi də ciddi həyati problemə çevrilmişdir. “Qloballaşma prosesi təkcə suveren, demokratik dövlətlərin dünya birliyində cəmləşməsi, vahid bir iqtisadi sistemdə yaxınlaşması, sivilizasiyalar arasında sərhədlərin silinməsi cəhdi deyil, həm də milli mədəniyyətlərin özünü təsdiq, özünümüdafiə hissinin güclənməsi, milli kimlik probleminin kəskinləşməsidir, dünyəvi və yaxud demokratik dəyər adı altında hər hansı xalqın sivilizasiyasını, dəyərlərini bütün dünyaya qəbul etdirmək cəhdinə qarşı yaranan təbii reaksiyanın törətdiyi təhlükənin artmasıdır” [2, 351].

Eyni zamanda qloballaşmanın ən qatı əleyhdarları belə onu müasir dünyanın reallığı kimi qəbul etmək məcburiyyətindədirlər. Buna görə də bütün dünya xalqları qloballaşmadan maksimum zərərsiz ötürməyə, ondan mümkün qədər daha çox fayda götürməyə çalışırlar. “Qloballaşmanı nə tamamilə inkar etmək, nə də ona tamamilə aludə olmaq, uymaq lazımdır. Daha doğrusu, qloballaşma prosesi gedişində Qərbin islama, Şərq mentalitetinə, milli mənəviyyətimizə, mədəniyyətimizə, əxlaqımıza zidd olmayan müsbət cəhətlərini götürmək, dinimizə, adət-ənənəmizə zidd olan cəhətləri rədd etmək vacibdən vacibdir. Qloballaşma gedişində Qərbin ümumbəşəri sivilizasiyasına xas olan yaxşı cəhətlərini əxz etmək, Qərb elminin, Qərb texnologiyasının nailiyyətlərindən rəşional şəkildə bəhrələnmək məqsəduyğun olardı” [15, 14].

Göründüyü kimi, qloballaşma mədəniyyətdə ümumbəşəri dəyərləri gücləndirsə də dini, milli-mənəvi amillərin güclü təsiri sayəsində milli mədəniyyətlər milli özünəməxsusluğunu, öz spesefikliyi qoruyub saxlaya bilər. Qloballaşma zamanı islam dininin və mədəniyyətinin nüfuzunun artması Azərbaycan milli mədəniyyətini təhlükələrdən qorumaqla yanaşı, cəmiyyətimizin mənəvi həyatında və mədəniyyətdə islamın müstəsnalığına səbəb olur. Daha dəqiq desək, islam amili mədəniyyətimizin əslinə qaytarılması prosesində tarixi zərurətə çevrilir.

Beləliklə, Azərbaycan milli mədəniyyətində islam amili əsrlər boyu formalaşmış, mədəniyyətimizi daha da zənginləşdirmişdir. XX əsrdə ateist və global proses-

lər islam amilinə təsir etsə də bu dəyərlər milli modernist, müasir ümumbəşəri dəyərlərlə birlikdə vəhdət təşkil edərək onu daha da inkişaf etdirmişdir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Межуев В.М. Культура и история: проблемы культуры в философско-исторической теории марксизма. Москва: Наука, 1977. С 3.
2. Aslanova R. XXI əsr: Yeni mədəniyyət məkanında integrasiya. Bakı: Nurlan, 2007, 440 s.
3. Tağıyev Ə., Şükürov M. İki əsrin qovşağında Azərbaycan: milli və millətlərarası problemlərin həlli yolunda. Balı: Adiloğlu, 2004, 150 s.
4. Seyyid Müstəba Musəvi Lari. İslam və Qərb mədəniyyəti. Bakı: 2004. 320 s.
5. Левин З.И. Ислам и национализм в странах зарубежного Востока. Москва: Наука, 1998, 320 с.
6. Керимов Г.М. Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. СПб: Диял, 2007, 512 с.
7. Qarayev Y. XXI əsr: Qlobal sivilizasiya və Şərq dəyərləri forumunda çıxış. // "Ədəbiyyat" qəzeti, 2001, 358 s.
8. Xəlilov S. Lider. Dövlət. Cəmiyyət. AUN, 2001, 358 s.
9. Əsədov A. Qərbin və Şərqin mərkəzində yerləşən Azərbaycan modeli // Qərb və Şərq: ortaq mədəni dəyərlər. Elmi-mədəni əlaqələr. Bakı: Elm, 2004, 9-23 s.
10. Əliyeva S.A. Müasir Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafında islam dininin rolu. Kult. e.n. a.a. ç.t.e. dissertasiya. Bakı, 2005 16 s.
11. Rəsulzadə M.Ə. Millətin bir ruxnu də dindir. // "Dirilik" qəzeti 16-12. 1914. №7.
12. Əliyev R. İslam və Azərbaycan mədəniyyəti. Bakı, Azərbaycan 2000, 170 s.
13. Xəlilov S. Şərq ruhunun Qərb həyatı. Bakı. AUN. 2009. 351 s.
14. Мамедзаде И. О интерпретации морали. Баку: Муаллим, 2009, 119 с.
15. Məmmədəliyev V. Qloballaşma və islam. // Qloballaşan dünyada islam. Beynəlxalq elmi konfransın materialları. 30-31 may 2003-cü il. Bakı, Elm, 2003. 14-15 s.

XÜLASƏ

MİLLİ MƏDƏNİYYƏTDƏ İSLAM AMİLİ: SOSIAL-FƏLSƏFİ ASPEKT

Nigar Hüseynova,

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

Məqalədə milli mədəniyyətin formalaşmasında islam dininin rolu sosial fəlsəfi cəhətdən şərh edilmişdir. Müəllif belə qənaətə gəlir ki, vaxtilə ərəb-müsəlman mədəniyyətinin təsiri ilə yaranan Azərbaycan milli mədəniyyətinin nüvəsini məhz milli özünə-məxsus dəyərlər təşkil edir. Müəllif müxtəlif tarixi mərhələlərdə milli mədəniyyətlərə, islam mədəniyyətinə edilən təsirləri, eləcə də müasir qloballaşma dövründə milli mədəniyyətlərdə islam amilinin yerini və əhəmiyyətini vəziyyətini araşdırmışdır.

РЕЗЮМЕ

ИСЛАМСКИЙ ФАКТОР В НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ: СОЦИАЛЬНО ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Нигяр Гусейнова

*Диссертант Института Философии,
Социологии и Права, НАНА*

В статье дается социально-философский анализ роли исламской религии в формировании национальной культуры. В этой связи автор рассматривает особенности влияния исламского фактора на национальные культуры, как на различных этапах исторического развития, так и в современных условиях глобализации.

Автор приходит к выводу, что истоки азербайджанской национальной культуры унаследовали ряд арабо-исламских ценностей. Вместе с тем, эта культура характеризуется сугубо специфическими особенностями, присущее непосредственно самому азербайджанскому народу.

SUMMARY**THE ISLAMIC FACTOR ON THE NATIONAL CULTURE:
SOCIO-PHILOSOPHICAL FACTOR***Nigar Huseynova**Institute of Philosophy,
Sociology and Law, NASA*

The role of the Islamic culture on the formation of the national culture is described on this article. The author concludes that the core of the Azerbaijan national culture, which is established due to the influence of the arab-muslim culture peculiar itself values. The author studied the influence of Islamic culture to the national cultures the importance of the Islamic factor in different historical stages, in the modern era of globalization.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. S.Hüseynov

NYUTON NATURFƏLSƏFƏSİNİN ƏSAS MAHİYYƏTİ

Rəhim HƏSƏNOV*AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və
Hüquq İnstitutunun doktorantı*

Açar sözlər: naturfəlsəfə, Nyuton, riyazi mexanizim, Ümumdünya cazibə qanunu, Allah, məkan və zaman, klassik mexanika.

Key words: natural philosophy, Newton, mathematical mechanics, law of universal gravitation, God, place and time, classic mechanics.

Ключевые слова: натурфилософии, Ньютон, математического аппарата, универсальный закон притяжения, Бог, пространства и времени, классической механики.

Bir çox tədqiqatçılar bəşəriyyətin düşüncə tarixində üç böyük elmi inqilabın olduğunu vurğulayır və bu elmi inqilabların bayraqdarlarının Aristotel (e.ə.384-322), İ.Nyuton (1643-1727) və A. Eynşteyn (1879-1955) olduğunu göstərirlər. Əsasən təbiət fəlsəfəsi ilə bağlı olan bu fikirlər elmi ideyaların inkişafına böyük təkan vermişdir.[1, səh. 125]. Kainatın geosentirik sistemindən heliosentirik sisteminə keçməsinə əsalanan ikinci elmi inqilabın səbəkarı məşhur ingilis mütəfəkkiri, klassik mexanikanın yaradıcısı İsaak Nyutonun irəli sürdüüyü ideyalar naturfəlsəfədə böyük bir iz qoymuşdur.

Nyutonun 1687-ci ildə yazdığı “Natural fəlsəfənin riyazi əsasları” adlı əsəri uzun müddət müzakirə obyektinə çevrilmiş, bu əsərdə irəli sürülən ideyalar düşüncə sahiblərini daima narahat etmişdir. Nyuton bu məşhur əsərini yazdığı zaman astronomiya elmi böyük bir nüfuza malik idi və əsasən yunan naturfəlsəfəsi daha geniş yayılmışdı. Bu dövrdə Keplerin planetlərin hərəkəti haqqında üç qanunu hələ də öz lazımı qiymətini almamışdı, Ptolmey (90-168) astronomiyasına alışıan insanlara bunlar çox qəribə təsir bağışlayırdı. Müasir astronomiyanın banisi sayılan məşhur alman astronomu İ.Keplerin (1571-1630) planetlərin hərəkəti haqqında qanunları elm adamlarından dəstək gözləyirdi. İtalyan fiziki və astronomu Q. Qalileyin (1564-1642) dəniz suyunun qabarması və çəkilməsi barəsindəki fikirləri belə yanlış idi.

Ptolmeyin geosentirik modelinə qarşı çıxan Nyuton ideyaları ilk öncə ilahiyyatçıların təzyiq obyektinə çevrilmişdi, bu isə təbii bir proses idi. Nyuton təbiət hadisə-

lərinin izahını verərkən təcrübələrə, mexanika qanunlarına söykənməklə bərabər, kainatı maddədən və maddənin mexanikliyindən ibarət olduğunu irəli sürməklə kifayətlənmək yersiz olardı. Nyuton dünyada baş verən proseslərin əsasında müəyyən bir ahəngin durduğunu və heç də cansız, rəngsiz, soyuq və ölü bir sistem olmadığını göstərirdi. “Ümumdünya cazibə qanunu Günəş sistemi haqqında heliosentirik təsəvvürü nəinki başa çatdırdı, eyni zamanda kainatda baş verən çoxlu miqdar proseslərin, o cümlədən fiziki və kimyəvi proseslərin izahı üçün elmi əsas verdi, dünyanın vahid fiziki mənzərəsinin əsasını təşkil etdi.”[2, səh.316].

Nyutonun fikrincə günəş sisteminin sistemli hərəkəti, planetlərin və ulduzların eyni ahəngi yalnız fəvqəltəbii bir hərəkətin var olmasına dəlalat edilməlidir. Bu fəvqəltəbii qüvvə daim, əbədi bir halda bütün kainatı öz hökmü altında idarə edir, kainat bu təbiəüstü qüvvənin məhsuludur və belə bir qüvvə Allahdan başqa heç bir varlıqda mövcud ola bilməz. Nyuton zaman və məkan kateqoriyalarını da Allahın iradəsi ilə bağlayaraq, mütləq zaman və mütləq məkan anlayışlarını ortaya çıxardır.

Ümumdünya cazibə qanununun da təbiəüstü qüvvələrlə bağlı olduğunu iddia edən Nyuton ilk təkanverici qüvvənin də Allah olduğunu qeyd edir və deizm mövqeyini müdafiə edirdi. Nyuton ilk mühərrik və səbəb kimi Allahın varlığını qəbul etməsi ideyası əslində mexanika qanunları ilə zidd olan bir ideya idi. Riyazi mexanizimi ilk dəfə elmə tətbiq edən, ümumdünya cazibə qanununun riyazi formullarının izahını verən, hərəkət qanunlarının dinamika problemini araşdıran Nyutonun Allahın mövcudluğu fikrini irəli sürməsi bir təsadüf ola bilməzdi.

Nyutonun “Natural fəlsəfənin riyazi əsasları” kitabına ön söz yazan R. Kotes etiraf edirdi ki, Nyuton ingilis fəlsəfəsində təbiət elminin inkişafına böyük və qeyri-adi bir təkan vermişdir. Bəzi müasirləri isə bunun əksinə gedərək fizikanın fəlsəfi problemlərinin izahının qeyri-mümkün olduğunu qeyd edir, Nyutonun ideyalarına rişxənd bəsləyirdilər.

Məşhur holland fiziki X. Hyügens (1629-1695) və alman filosofu Q. Leybnits (1646-1716) Nyutonun cazibə qanununun əsl mahiyyətini və bu qanunun səbəbini göstərmədiyi qeyd edir, Nyutonun ideyalarının fəlsəfəyə zidd olması fikrini irəli sürürdülər. İngilis filosofu B. Rassel (1872-1970) isə bunların əksinə olaraq yazırdı ki, Nyutonun cazibə qanununu o qədər uzun zaman içərisində hakmi mövqeyə malik olmuş və o qədər çox şeyi izah etmişdir ki, burada nöqsan axtarmağa yer qalmamışdır.

Con Bernal (1901-1971) Nyutonun yazdığı “Natural fəlsəfənin riyazi əsasları” kitabını “yeni elmi Bibilya” deyər adlandırmış və qeyd etmişdi ki, bu kitab “Bibilyada izah olunmuş metodların genişləndirilməsi mənbəyidir”. Bibilyaya istinad edən xristian ilahiyyatçıları isə iki cismin bir-birini cəzb etməsinin qeyri-mümkün olduğunu

vurğulayır və Nyutonun cazibə qanununun bütün madiyyatlardan üstün olduğunu diktə edirdilər. R. Bentley, S. Klark kimi ilahiyyatçı filosoflar Nyutona düşmən münasibət bəsləyirdilər, Nyuton sistemini Bibilya sistemi ilə əvəz edirdilər.[3. səh.256].

Ümumiyyətlə, Nyuton kainatın mütləq bir formada mükəmməl olduğunu qeyri-real hesab edir, kainatın mükəmməliyində bir nöqsanın olduğunu vurğulayırdı. Bu nöqsanın səbəbini onunla izah edir ki, əgər kaunat mükəmməl bir formada yaradılısaydı, o zaman Allaha ehtiyac hiss olunmazdı. Elə bu səbəbdəndir ki, tanrı kainatın bütün nöqsanlarına müdaxilə edir, bu nöqsanları ortadan qaldırmağa cəhd göstərir. Leybinit Nyutonun bu fikirlərini saatsaz ilə saat arsındakı münasibətə oxşadırdı. Kainatda mövcud olan sistem pozulduğu zaman ilk təkanverici nizamlayıcı, tənzimləyici rolunu oynayır.

Nyutonun dini fikirləri ilə elmi fikirləri arasında heç bir fərq mövcud deyildir, bu fikirlər bir-birini tamamlayır. O, Allahı nəzəri və riyazi ifadələrlə izah edərək, kainatdakı ahəngin, uzlaşmanın və intizamın əsasında duran varlığın Allah olduğunu yazırdı. Təbiətdə mənasız və təsadüfi xarakterə malik olan heç bir cisim, heç bir hadisə mövcud deyildir. Nyuton gerçəklikdə mövcud olan bütün strukturlarının, hətta heyvanların bütün orqanlarının, bizə mənasız görülən hər bir təzahürün fəvqəltəbii qüvvələrin məhsulu olması ilə izah edir və bu təzahürlərin yersiz olmadığını göstərirdi. [4. səh.250].

Nyuton klassik mexanikanın və klassik fizikanın təməlin formalaşdırın hərəkətin üç qanunu haqqında məlumat verirdi. Ətalət qanunu, qüvvə və təcilin mütənasibliyi qanunu, təsir və əks-təsinin bərabərliyi qanunu deyərək adlandırılan bu üç qanunda bir çox nəticələr əldə edilmişdir. Nyutonun əldə etdiyi nəticələr uzun bir müddət hakimiyyətdə olmuş və XIX əsrin axırlarınadək öz təsirini qoruya bilmişdir. Bu fikiri irəli sürən Eynşteyn qeyd edirdi ki, Nyuton bir sıra dəqiq elmlərin nəzəri əsasının yaradılması sahəsində ilk təşəbbüs göstərmişdir.

Obyektiv gerçəkliyin dərk olunması məsələsinə müsbət münasibət bəsləyən Nyuton gerçəkliyin insanlar tərəfindən dərk olunmasına inanırdı. Bu inama əsaslanaraq cazibə qanunu üzərində iyirmi il çalışmış, ciddi riyazi hesablar aparmış, bu hesabları dəfələrcə təkrarlamış və özünün qeyd etdiyi kimi “olduqca düzgün” bir formaya salmışdır. Nyutonun iyirmi il ərzində apardığı gərgin əməyin, ağır düşüncənin şah əsəri hesab olunan cazibə qanunu bütün siyasi təzyiqlərə, kilsənin və xüsusilə də puritanların təqibinə qarşı Nyuton tərəfindən ardıcıl bir surətdə müdafiə olunurdu.

Kral cəmiyyətinin qurucusu olan kral II Karlın (1630-1685) elm xadimlərini, elmi fikirləri fanatik dünyagörüşlərdən qoruması səbəbi də Nyutonun ideyalarının möhkəmlənməsi və yayılmasına dəlalət edir. Nyutonun dövründə elmi bilklərin sitezləşdirilməsi prosesi gedir, ilahiyyatçıların mürtəbə baxışları ifşa olunurdu. Nyu-

tonun özü isə xristianlığın əsasını təşkil edən ata, oğul və müqəddəs ruh üçlüyü konsepsiyasını tək tanrılı bir sistemlə əvəz edirdi. Yerin altında cəhənnəm və yerin üstündə cənnət olması fikirlərinə istehsalı baxışlarla tənqid obyektinə çevirirdi. “Nyuton yaradıcı üçün hələ “ilk təkani” saxlamışdı, lakin öz Günəş sisteminə sonra hər hansı müdaxilə olunmasını qadağan etmişdi.”[5, səh.173].

Nyutonun məkan və zaman haqqında irəli sürdüyü fikirlərdə materialist və teoloji ünsürlər ehtiva olunur, qeyri-ardıcıl bir mahiyyət kəsb edən bu fikirlərdə mövcud olan ziddiyyətlər hər bir tədqiqatçını özünə cəlb edir. Məkan və zaman haqqında klassik təsəvvürlər yaradan Nyuton mütləq məkan və zamanın mövcudluğuna inanırdı. Bu inam iki yüz il, yəni, Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsinə qədər heç bir ciddi dəyişikliyə məruz qalmamışdır.

Məkan və zaman kənar təsirlərdən asıl olmayaraq mövcud olub, bərabərsürətli bir tərzdə irəliyə doğru hərəkət edir. Bu sabit hərəkət mexanika qanunlarından asılı olmadığı üçün mütləq bir mahiyyəti özündə ehtiva edir. Nyuton mütləqləşdirmə ideyasının mövcud olması qənaətinə cisimlərin üzərində apardığı çox saylı təcrübələrin sonunda gələ bilmişdi. O, təcrübə vaxtı cisimlərin ölçülərin zaman axını və məkan parametirləri ilə hərəkətin sürət və istiqaməti arasında bir bağlılığın olmadığını müşahidə edir. Eyni zamanda Nyuton mütləq məkan və mütləq zaman arasında asılılığın olmadığını qeyd edirdi.

Nyutonun məkan və zaman kateqoriyalarını mütləqləşdirmə prosesində bəzi istisnalar da mövcud olmuşdur. Uzun müddət təcrübə aparən Nyuton fəzadakı cisimlərin bir-birinə nisbətən və bir-biriylə asılı olaraq hərəkət vəziyyətlərinin dəyişilməsi prosesi ilə də tanış olmuşdu. Elə bu səbəbdən də nisbi məkan və nisbi zaman anlayışlarının da var olması mümkün ola bilər. Mexanik fəaliyyətlərin gedişatı zamanı ortaya çıxan nisbilikdən fərqli olaraq, mütləq zaman və mütləq məkan sabit, real və obyektivdir. Mütləq məkan və mütləq zaman anlayışı daha geniş və daha optimal olaraq, nisbi məkan və nisbi zaman anlayışlarını da özündə ehtiva edir.

Hisslərlə dərk olunmayan mütləq məkan və mütləq zamandan fərqli olaraq, nisbi məkan və nisbi zaman anlayışları hissələrlə dərk olunandır. Daim dəyişkən və fəaliyyətdə olan nisbi məkan və nisbi zamandan fərqli olaraq, mütləq məkan və mütləq zaman sabit və bircinsli bir xarakterə malikdir.

Məşhur fransız alimi Laqranj Nyutondan bəhs edən zaman qeyd edirdi ki, yalnız bir kainat olduğu kimi onun qanunlarını da izah edən yalnız bir nəfər ola bilərdi. XVIII yüzillikdə yaşamış fransız riyaziyyatçıları Nyutonun yazdığı “Natural fəlsəfənin riyazi əsasları” əsərini “bəşər ağlının ən böyük əsəri” deyə adlandırırdılar. Zaman keçdikcə Günəş sisteminin nizamının pozulacağından bəhs edən Nyutonun narahatçılığına Leybinits araşdırmaları son qoymuşdu.

Nyutonun apardığı çox saylı tədqiqatların sonunda elmi əqli fikirlər “təbiət fəlsəfəsi” anlayışı ilə əvəz olunmuş, təbiət fəlsəfəsi, təbiət haqqında dəqiq elmin əsasları formalaşmağa başlamışdır. Deduktiv metoda böyük əhəmiyyət verən Nyuton predmetlərin mexaniki yerdəyişməsi haqqında biliklər sistemi əsasında klassik mexanika anlayışını ortaya çıxartmışdır. Nyutonun elm tarixində gördüyü ən əhəmiyyətli işlərdən biri də klassik mexanikanı ideyalar və anlayışlarla sistemləşdirməklə ikinci qlobal elmi inqilabı sona çatdırmış olmuşdur. Bu qlobal elmi inqilab Qaliley dinamikası və Kepler qanunları ilə hərəkətə başlasa da sözsüz ki, həlledici zərbəni Nyuton ideyaları vurmuş, bu barədə son söz, yekun rəy Nyutonun olmuşdur. Nyuton mexaniki təbiətsünaslığın inkişafında keçid pilləsində durur və burada mexaniki təbiətsünaslığın Nyutonaqədərki pilləsi və mexaniki təbiətsünaslığın Nyuton pilləsi.

“Nyuton təbiət hadisələrini riyaziyyat qanunlarına tabe etməyə çalışmış, təbiət hadisələrini hərəkət hadisələrinə görə müəyyən edərək bu qüvvələrə əsasən qalan hadisələrin izahını vermiş, müxtəlif mərkəzi qüvvələrin təsiri altında Günəş sistemi planetlərinin hərəkətini və bu qüvvənin Günəşə doğru yönəldiyini göstərmişdir.”[6, səh.275].

Bir çox tədqiqatçılar Nyuton dövrünü düşüncə və elm tarixində “böyük yüzillik” deyə bəhs edirdilər. Bu “böyük yüzilliyin” əsas səbəbkarı olan Nyuton cavan yaşlarında belə saray adamlarından böyük dəstək görmüşdür. Kembirc universitetində təhsil aldığı müddətdə müəllimlərin “dahi” deyə adlandırdığı İ. Nyuton kral I George (1660-1727) tərəfindən də xüsusi bir iltifat görmüşdür. [7]

Ensiklopedik biliyə malik olan bu məşhur ingilis filosofunu kral I George daima müdafiə edir və xüsusilə də onu monadaolgiyə nəzəriyyəsinin banisi olan Leybnitsin hücumlarından qoruyurdu. Və elə bu səbəbdəndir ki, Nyuton iztirabsız və qayğısız bir həyar keçirmişdir. Ölümündən sonra da bu dahi alimin fikirləri böyük bir hörmətlə qarşılanmış, Nyutonun davamçıları onun orinal və ölməz ideyalarını təbliğ etmişdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Məmmədov Ə., Bəşirov R. Müasir təbətşünaslığa koseptual yanaşma. Bakı, 2001
2. Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti. Bakı, 1997.
3. Adıvar A.A. Tarih boyunca ilim ve din. İstanbul, Yükselen matbaa, 1969.
4. Gökbörk M., Felsefe tarihi. İstanbul, 1996.
5. Engels F. Təbiətin dialektikası. Bakı, 1966.
6. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. VII cild. Bakı, 1983.
7. www.ru.wikipedia.org

NƏTİCƏ

Rəhim Həsənov

NYUTON NATURFƏLSƏFƏSİNİN ƏSAS MAHİYYƏTİ

Ümumdünya cazibə qanununun da təbiətüstü qüvvələrlə bağlı olduğunu iddia edən Nyuton ilk təkanverici qüvvənin də Allah olduğunu qeyd edir və deizm mövqeyini müdafiə edirdi. Nyuton ilk mühərrik və səbəb kimi Allahın varlığını qəbul etməsi ideyası əslində mexanika qanunları ilə zidd olan bir ideya idi. Riyazi mexanizimi ilk dəfə elmə tətbiq edən, ümumdünya cazibə qanununun riyazi formullarının izahını verən, hərəkət qanunlarının dinamika problemini araşdıran Nyutonun Allahın mövcudluğu fikrini irəli sürməsi bir təsadüf ola bilməzdi. Bu məqalədə Nyuton naturfəlsəfəsinin əsas müddəaları öz əksini tapmışdır.

ABSTRACT

BASIC ESSENCE OF THE NEWTON NATURAL PHILOSOPHY

Rəhim Həsənov

Newton who was claiming the connection of gravitation with natural strength also claimed that God was the first invigorative strength and was defending the position of deizm. Newton was scientist who applied mathematical mechanism to science, gave the explanation of mathematical formulae of world-wide gravitation strength investigating dynamics problem of the motion laws. This article deals with original thoughts about nature philosophy.

РЕЗЮМЕ

ОСНОВНАЯ СУТЬ НАТУРАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ НЬЮТОНА

Rəhim Həsənov

Ньютон связывал всемирный закон тяготения с сверхестественной силой. Он считал что,первичной движущей силой является Бог, защищал мнение деизма. В данной статье раскрываются проблемы, изученные Ньютоном. Например: математический механизм всемирного закона тяготения дающий объяснение математическим формулам, законы динамического двигателя и натуралистической философии.

Çapa tövsiyə etdi: professor Ə.M.Tağıyev

SOSIAL ZƏRURƏTİN ƏSAS İFADƏ FORMALARININ AZADLIQ İLƏ ƏLAQƏSİ

Qərib ALLAHVERDİYEV

Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Naxçıvan Dövlət Universiteti

Açar sözlər: azadlıq, sosial zərurət, sosial proseslər

Keywords: freedom, social necessity, social processes

Ключевые слова: свобода, социальная необходимость, социальные процессы

Müasir dövrdə azadlıq ilə sosial zərurətin əlaqələrinin təzahür formaları arasında aşağıdakılar xüsusi yer tutur: sosial labüdlük, sosial tələbat və mənafeələr (maraqlar), sosial problem, sosial məqsəd və vəzifə, sosial təsadüf [4, s. 245]. Bu formalar məzmunca bir-birinə çox yaxındır, lakin aralarında müəyyən fərqlər də vardır. Odur ki, sosial zərurətin hər bir növünün spesifikliyinə müvafiq olaraq, burada azadlıq da özünəməxsus formada çıxış edir.

Sosial zərurətin labüdlük forması ən yüksək mərhələ olmaqla, müasir dövrdə gedən proseslərin qarşısınıalmazlığını əks etdirir. Bu öz ifadəsini postkommunist ölkələrində, o cümlədən də Azərbaycanda, demokratik cəmiyyətinin yaradılması və milli dövlətçiliyin möhkəmləndirilməsində tapır. Beynəlxalq münasibətlər baxımından yanaşdıqda ölkəmiz üçün zərurətin labüdlük forması hazırki güc mərkəzlərinə düzgün oriyentasiya etmək, müasir dünya nizamının qaydalarına əsaslanmaqla və milli maraqları əldə rəhbər tutmaqla, dünya ölkələri birliyinə qovuşmaqdır. Milli müstəqilliyimizin bu günü və gələcək taleyi və sivilizasiyalı perspektiv baxımından yanaşdıqda, ölkəmiz üçün bu labüd zərurətin alternativini yoxdur. Bununla yanaşı, nəzərdə tutulmalıdır ki, hətta labüdlük səviyyəsində çıxış edən sosial zərurət də özbaşına həyata keçmir. Bunun üçün müvafiq şəraitin yaradılması, əhəlinin ona inamının möhkəmləndirilməsi, cəmiyyətin mütəşək kimliyinin təmin olunması, mövcud sosial qüvvələrin bu istiqamətdə səfərbər edilməsi tələb olunur. Zərurətin bu formasının reallaşdırılması aşağıdakı özünəməxsusluğa malikdir: sosial proseslər son dərəcə mürəkkəb və bir çox cəhətdən qeyri-müəyyən xarakter

daşdığı üçün, onları həyata keçirməyin dəqiq müddətini və sonunu irəlicədən söyləmək çətin olur. Buna baxmayaraq, zərurətin bu formasının dərki, hər bir insanda və bütövlükdə cəmiyyətdə ona münasibətdə dərin inam hissi yaradır və sosial subyektlər öz fəaliyyətlərini, daxili iradəsini azad surətdə onun reallaşdırılmasına həsr edirlər. Burada azadlıq onda təzahür edir ki, insanın aktivliyi və sərbəstliyi dərəcəsi, onun labüd olanı həyata keçirmək əzmi və iradəsi, ümumi prosesin müddətinə əhəmiyyətli dərəcədə ləngidici və ya sürətləndirici təsir göstərə bilər.

Azadlığa müasir zərurət prizmasından yanaşdıqda zəruriliyi labüdlük səviyyəsinə yüksəlmiş ictimai dəyişikliklər ilə insanların tələbat və maraqlarının uyğun gəlməsi çox mühüm şərtidir. Bu halda subyektlərin şüurlu yaradıcılığı prosesi daha da sürətlənir. Nəticədə sözügedən proses daha əsaslı və hərtərəfli miqyas alır.

Hər bir dövrdə olduğu kimi, müasir dövrdə də tələbatlar insanın mövcud şəraitdən müəyyən qədər asılı olduğunu ifadə edir. Buna baxmayaraq, onlar həm də subyekt müvafiq fəaliyyətə sövq edən güclü qüvvə kimi çıxış edir. Bu məqam onun azadlıq ilə yaxınlığını göstərir, yəni tələbat və maraqlar insanın müstəqilliyinin və azadlığının bir növ mənbəyi və hərəkətverici qüvvəsi rolunu oynayır. Tələbat və maraqlar azadlığın inkişafına təsiri həm də şəxsiyyətin inkişafı səpgisində təzahür edir. Bu o deməkdir ki, tələbatlar və maraqlar inkişaf etdikcə, onların reallaşması gedişində və nəticəsində şəxsiyyət də yüksəlir, onun mənəvi dünyası zənginləşir. Sonuncu tərəf özündə çox mühüm tərkib hissə kimi, həm də azadlıq göstəricilərini əhatə edir.

Müasir dövrdə maddi və mənəvi tələbatların inkişafında baş verən cəmiyyət və keyfiyyət yenilikləri, onların azadlıq ilə əlaqələrini daha da möhkəmləndirir. Bu prosesdə belə bir mühüm yeniliyin rolu xüsusi qeyd olunmalıdır. Hazırda insanın fəaliyyətinin bütün tərəflərində kommunikasiya xarakter güclənir, başqa sözlə desək, subyektin fəaliyyətinin kollektiv məzmunu çoxalır. Buna görə də birgə əməkdə davranış və hərəkətlərin əlaqələndirilməsi zərurəti özünü daha güclü göstərir. Fəaliyyətin müasir anlamı bunu əsas götürür ki, indi o, azad tərəfdaşlar kimi çıxış edən insanların kollektiv qarşılıqlı təsirinin artması ilə səciyyələnir [3, s. 60]. Bu, təsadüfi olmayıb onunla izah edilir ki, sosial avtonomluğun və özünüəmələgətirmənin yüksək olduğu cəmiyyətlərdə integrasiyanın sürəti həddən artıqdır. Burada insanlar bir növ ümumi kollektiv adam olmağa məcburdurlar. İnsan fərd olaraq daha azaddır, ancaq o, yaşadığı cəmiyyətin səviyyəsinə uyğun həyat sürmək üçün özünü ümumi mexanizmə qurban verməlidir. Fərd cəmiyyətdən kənar «həmin azad fərd» deyil [2, s. 427]. Digər tərəfdən, müasir cəmiyyətdə sırf insani mahiyyət kəsb edən mənəvi-mədəni tələbatların (elmi yaradıcılıq, mənəvi zənginləşmə meyli, bədii

yaradıcılıq və s.) xüsusi əskisi və rolu daha sürətlə artır ki, bu da azadlığın inkişafına özünün müvafiq təsirini göstərməyə bilməz.

Tələbatlarda, xüsusilə də mənafeələrdə (maraqlarda) şüur amillərinin və şüurluluğun rolunun artması, onların azadlıq ilə yaxınlığının özülündə durur. Belə ki, hər bir mənəfə aid olduğu subyektin yaradıcı fəaliyyətini və bu prosesdə özünü təsdiqini ifadə edir. Sözügedən keyfiyyətlərin reallaşması isə subyekt tərəfindən obyektiv mümkün olan fəaliyyət və davranış variantlarından düzgün seçim etməsi deməkdir. Onun bu seçimli münasibəti, azad iradəsini reallaşdırmağın zəruri şərti və göstəricisi rolunu oynayır. Müasir şəraitdə insanın subyektiv keyfiyyətlərində baş verən mühüm irəliləyişlər (bilik səviyyəsinin və təhsilinin yüksəlməsi, dünyagörüşünün zənginləməsi, mədəniyyətinin və şüurluluğunun artması və s.) onun etdiyi seçimin adekvat olmasına güclü müsbət təsir göstərir.

Bununla yanaşı, hazırda cəmiyyətimizin üzvlərinin siyasi proseslərə və idarəliyə marağı və onlarda iştirak səviyyəsi durmadan artır. Genişlənməkdə olan demokratikləşmə bunun üçün əlverişli şərait yaradır. Həmin proseslərə qovuşduqca, şəxsiyyət özündə yüksək yaradıcılıq keyfiyyətləri formalaşdırır, onun öz-özünü tənzimləmə və özünə nəzarət funksiyaları güclənir. Bütün bunlar onun idrakı və fəaliyyət azadlığının miqyaslarının genişlənməsini stimullaşdırır. Bununla əlaqədar qeyd edək ki, hazırda cəmiyyətimizdə son dərəcə müxtəlif məzmunlu və yönümlü (sosial, sinfi, regional, milli və s.) mənafeələr çoxluğu mövcuddur. Onların hər bir növünün də fərdi, qrup və ümumi səpgilərə malik olduğunu nəzərdə tutsaq, onda cəmiyyətin mənafeələr baxımından nə dərəcədə zəngin və rəngarəng olduğu haqqında real təsəvvür yaranar. Buradan belə bir nəticə hasil olur: çoxsaylı mənafeələrin (maraqların) bir-birilə əlaqələndirilməsi və uzlaşdırılması, cəmiyyətin ümumi yüksəlişinin təmin olunması üçün çox vacibdir. Bu son dərəcə çətin olsa da, zəruridir. Buna görə də hazırda ölkəmizdə maraqların öyrənilməsi və idarə olunmasına xüsusi diqqət yetirilir. Həmin yolda əldə edilən uğurlar, çoxsaylı və müxtəlif maraqların malik olduğu qüdrətli yaradıcılıq potensialını, açıq cəmiyyət quruculuğunun mürəkkəb və genişmiqyaslı vəzifələrinin effektiv həllinə səfərbər etmək imkanı verir. Şəxsi, qrup və ictimai mənafeələrin düzgün əlaqə ləndirilməsi və tənzim olunması, cəmiyyətin inkişafının çox güclü hərəkətverici mexanizmini təşkil edir, o həm də azad seçim və fəaliyyəti genişləndirməyin mühüm yoludur. Yuxarıda deyilənlər kontekstində müasir cəmiyyət üzvlərində sağlam tələbatlarının və adekvat mənafeələrin formalaşdırılması istiqamətində göstərilən məqsədyönlü, şüurlu idarəçiliyin rolu daim artır.

Müasir dövrdə sosial zərurətin mühüm ifadə formalarından olan sosial problemlər (məsələlər) və onların həllinə yönələn fəaliyyət də azadlıq ilə ayrılmaz əlaqədədir. Sonuncular məzmun etibarilə son dərəcə müxtəlif və əhatəli xarakter daşıyır. Onları,

yananma səbəblərinə görə (keçmişdən miras qalmış, təbii inkişafdan doğan və idarəçilikdə buraxılan səhvlərdən yaranan), təzahür etmə sferalarına görə (iqtisadi, sosial, mədəni, mədəni və s.) əhatə etmə miqyasına görə (ümumdövlət səviyyəli, regional və məhəlli (yerli), aradan qaldırılma müddətinə görə (uzunmüddətli və təxirəsalınmaz) kimi təsnif etmək olar. Deyilənlərlə yanaşı, bu günkü cəmiyyətimizin ən ağır problemlərindən olan Ermənistan-Azərbaycan, Dağlıq Qarabağ problemi də qeyd olunmalıdır. Onun ağır nəticələri xalqımızın və ölkəmizin ümumi inkişafı yolunda çoxlu çətinliklər törədir, bu mənada azadlığa da öz neqativ təsirini göstərir. Buna görə də həmin problemin milli maraqlarımızın toxunulmazlığı əsasında həlli, indiki dövrdə ümumi sosial zərurətin çox ciddi istiqaməti kimi çıxış edir.

Qeyd edilməlidir ki, problemlərin hansı növdə çıxış etməsindən asılı olmayaraq onlar, insanların həyat fəaliyyəti və konkret maraqları ilə sıx bağlıdır. Bu keyfiyyəti üzündən onlar azadlığın səviyyəsinə ciddi təsir göstərir. Müasir cəmiyyətdə keçid dövrünün xarakterindən və mürəkkəbliyindən irəli gələn bəzi problemlər vardır və onlar ictimai həyatın bütün sferalarında özünü göstərir. Sosial-iqtisadi sahədə mövcud problemlər sırasında aşağıdakılar əsas yeri tutur: iqtisadiyyatda köhnə inzibati-amirlik sisteminin qalıqlarını qətiyyətlə aradan qaldırmaq, bazar iqtisadiyyatının yaradılması prosesinin törətdiyi mənfi nəticələri dəf etmək, xüsusi mülkiyyətin və azad sahibkarlığın inkişafı yolunda özünü göstərən maneələri kənarlaşdırmaq, iqtisadiyyatın idarə olunmasında demokratik metodların tətbiqinə törədilən əngəlləri vaxtında aşkara çıxarmaq və ləğv etmək.

Keçid dövründə həm də sosial sahədə bir sıra problemlər vardır. Onlar əhalinin əmək və məişət şəraitinin yaxşılaşdırılması, işsizliyin aradan qaldırılması, həyat şəraiti səviyyəsinə görə əhalinin qütbləşməsinin aradan qaldırılması, müxtəlif sosial təbəqələrin və qrupların, milli və etniki birliklərin maraqlarının bir-birilə üzvi əlaqəsinin təmin olunması və sairidir.

Siyasi sahədəki problemlər sırasında demokratikləşmənin ardıcıl davam etdirilməsini, əhalinin müxtəlif təbəqələrinin siyasi fəallığının və siyasi mədəniyyətinin yüksəldilməsini, iqtidar ilə müxalifət arasında dialoqun gücləndirilməsini və başqalarını qeyd etmək olar.

Mədəni-ideoloji sahədə də müəyyən problemlər özünü göstərir. Əhalinin müxtəlif təbəqələrini mədəni yaradıcılıq prosesinə geniş miqyasda qovuşdurmaq, insanların şüur və mədəni səviyyəsini yüksəltmək, elmdə, mədəni və bədii yaradıcılıqda inhisarçılıq qalıqlarına son qoymaq, mədəni həyatda plüriallizmin və tolerantlığın pozulması hallarına qarşı fəal mübarizə aparmaq. Cəmiyyət həyatının əsas sahələrində mövcud olan problemlərin idarəçilik orqanları və geniş xalq kütlələri tərəfindən vaxtında aşkara çıxarılması və

adekvat anlaşılması, onların aradan qaldırılmasına yönələn çoxşaxəli fəaliyyətdə sərbəsliyin və azadlığın artmasına geniş imkanlar açır.

Müasir şəraitdə sosial zərurətin mühüm bir ifadə forması, qarşıya qoyulan məqsəd və vəzifələr ilə bağlıdır. Elmi əsaslandırılmış və mövcud reallığa arxalanan məqsəd, ictimai inkişafın qanunauyğunluqları ilə uyğun gəlir, onları ifadə edir. Bu mənada hazırda cəmiyyətimizin qarşısında duran açıq, demokratik cəmiyyət yaratmaq məqsədində ictimai inkişafın başlıca meyli ümumiləşmiş şəkildə əks olunur. Onunla yanaşı cəmiyyətimizin qarşısında duran başqa məqsədlər də vardır. Bunların sırasında bazar iqtisadiyyatını möhkəmləndirmək, işsizliyi və yoxsulluğu aradan qaldırmaq, hüquqi dövlət və vətəndaş cəmiyyəti qurmaq, əhalinin maddi həyat şəraitini yaxşılaşdırmaq və yaşayış səviyyəsini yüksəltmək, şəxsiyyətin azad və hərtərəfli inkişafı üçün lazım olan şərait yaratmaq əsas yer tutur. Xarici siyasət sahəsində əsas məqsəd milli maraqları aldə rəhbər tutmaqla, dünya ölkələri ilə hərtərəfli və bərabər hüquqlu qarşılıqlı faydalı əməkdaşlıq yaratmaq. Azərbaycanın beynəlxalq əhəmiyyətli neft, qaz və digər layihələrdə iştirakını daha da genişləndirməklə və digər yollarla dövlətçiliyimizin möhkəmləndirilməsi üçün tələb olunan beynəlxalq şəraiti təmin etməkdir. Dərindən yanaşdıqda məlum olur ki, qeyd olunan məqsəd və vəzifələrin həyata keçirilməsi həm də şəxsiyyətin azadlıq idealının reallaşmasına xidmət edir. Hazırda bu ideal boş ibarələrə və yalançı xeyirxah niyyətlərə deyil, ictimai inkişafın meyillərinin obyektiv təhlilinə əsaslanır, buna görə də realdır. Sosial zərurətin ifadə forması kimi götürülən məqsəd və vəzifələr, problemlərlə müqayisədə praktiki həll edilməyə istiqamətlənməsi və real gerçəkliyə daha yaxın olması ilə səciyyələnir. Qarşıda duran məqsədlərin və vəzifələr kompleksinin düzgün müəyyənləşdirilməsi, son dərəcə zəruri, eyni zamanda çətin və mürəkkəb xarakter daşıyır. Azadlığa göstərdiyi təsir baxımından məqsəd və vəzifələrin adekvat seçilməsi, onların sistemləşdirilməsi və qarşılıqlı əlaqələliyi, mühümlük dərəcəsinin və həll etmə ardıcılığının müəyyən edilməsi çox vacibdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, sosial zərurəti ifadə edən məqsədin özü daxili məzmununa görə mürəkkəbdir. Burada strateji məqsəd ilə yanaşı, orta və qısa müddətli (cari) məqsədləri də seçib ayırmaq olar. Sonuncular daha çox vəzifə anlayışı ilə ifadə olunur. Vəzifə dedikdə bir qayda olaraq irəli sürülmüş əsas məqsədin reallaşmasının konkret praktiki yönümü nəzərdə tutulur. Sosial zərurət forması kimi onun əhəmiyyəti də məhz buradan irəli gəlir. Məqsəd və vəzifələr öz miqyasına görə geniş olub, ictimai həyatın bütün sferalarını (iqtisadi, sosial, siyasi və mənəvi) əhatə edir. Nəzərə alınmalıdır ki, hər bir xalqın tarixində cari ictimai-siyasi problemlərlə yanaşı, xalqın strateji inkişaf xəttini müəyyən edən, milli özünüdərkdən irəli gələn vəzifələr də vardır [1, s. 17].

Azadlığa göstərdiyi təsir baxımından, iqtisadi və sosial inkişafa yönələn məqsəd və vəzifələr xüsusi yer tutur. Bu, onunla izah edilir ki, qeyd olunanlar, şəxsiyyətin və sosial birliklərin maraqlarını daha dolğun ödəməyə istiqamətlənmişdir. Onların reallaşması gedində həm də maraqların üzvi əlaqələndirilməsi baş verir. Sonuncu məqam azadlığın çox mühüm ilkin şərtini təşkil edir. Bununla yanaşı nəzərdə tutulmalıdır ki, azad seçimin bilavasitə təməli olan konkret sosial situasiya, təkcə iqtisadi və sosial tərəflərlə məhdudlaşmır, özündə həm də siyasi, ideoloji, mənəvi mədəni amillər kompleksini əhatə edir. Buna görə də azadlıq, sözügedən sahələrin hər birində real məqsədlər və vəzifələr müəyyən edilməsi və onların həyata keçirilməsi üçün səmərəli yollar və vasitələr axtarılıb tapılması ilə ayrılmaz surətdə bağlıdır. Əks halda, yəni həmin tərəflərdən hər hansı birinin inkişafı lazımı qiymətləndirilmədikdə, o azadlığa da mənfə təsir göstərir (bu, daha çox seçimin daxili subyektiv göstəricilər və inam deyil, hər hansı xarici təsir üzündən edilməsində ifadə olunur).

Müasir sosial zərurət prizmasında azadlığı təhlil edərkən, onun təsadüflə əlaqələrinə xüsusi diqqət yetirilməlidir. Məsələnin mahiyyəti bundadır ki, sosial həyatda xalis zərurət demək olar ki, yoxdur. O, bir qayda olaraq təsadüflər vasitəsilə özünə yol açır. Cəmiyyətdə insanların şüurlu fəaliyyəti əsas yer tutduğundan, zərurət təsadüflər vasitəsilə üzə çıxır. Marksist fəlsəfə sosial həyatda hər bir hadisənin sərt determinasiya prinsipinə malik olduğunu qeyd etməklə, təsadüflərin rolunu lazımı səviyyədə qiymətləndirmirdi. Müasir sosial idrak və real praktika bu mövqenin yanlış olduğunu sübut edir. İndi belə bir müddəə heç kimdə şübhə doğurmur ki, materiyanın ən yüksək və mürəkkəb təşkil forması olan sosial varlığa münasibətdə aşağı pillələrdə zərurət kimi çıxış edən amillər, bir növ təsadüflər rolunu oynayır. Deməli, cəmiyyətdə zərurət ilə təsadüfün qarşılıqlı münasibətləri dərin təkamülə uğrayır, ciddi dərəcədə yeniləşir.

Müasir dövrdə ictimai fəaliyyətin bütün növlərində baş verən əsaslı dəyişikliklər, insanların sosial və etniki birliklər daxilində əlaqələrinin möhkəmlənməsi, sosial strukturda və siyasi sferada özünü göstərən mühüm irəliləyişlər, cəmiyyət həyatında ictimai şüur formalarının (elmin, siyasətin, incəsənətin və s.) və digər subyektiv keyfiyyətlərin rolunun artması, beynəlxalq əməkdaşlığın möhkəmlənməsi və qloballaşma ilə vəhdətdə çıxış edərək təsadüflərin rolunun daha da artmasını şərtləndirir. Bununla əlaqədar qeyd edək ki, son dövrdə geniş miqyas almaqda olan sosial proseslərə sinergetik yanaşma metodologiyası, cəmiyyətdə təsadüflərin rolunun artdığının elmi cəhətdən əsaslandırır. Məsələ burasındadır ki, hər bir subyektin konkret şəraitdə davranışı sözün müəyyən mənasında təsadüfi və qeyri-müəyyən xarakter daşıya bilər. Lakin cəmiyyətdə çoxsaylı belə təsadüflər qarşılıqlı surətdə bir-birinin təsirini zəiflətmək və neytrallaşdırmaq qabiliyyətinə

malikdir. Buna görə də insanların ümumi davranışı və hərəkətləri dinamik qanunlar kimi deyil, daha çox sosial statistik qanunlar formasında çıxış edən zərurət kimi özünü göstərir. Bu, hər bir subyekt növünə daxil olan fərdin davranışında onun mənsub olduğu birliyin ümumi tələblərindən kənara çıxma hallarının konkret dərəcəsini müəyyən etməyə imkan verir. Çünki, ayrı - ayrı sosial hərəkətlər təsadüf olsa da, onların ümumi məcmusunda müəyyən orta hədd mövcuddur və bu ictimai həyatın qanunauyğun meylini ifadə edir. Deyilənlərdən aydın olur ki, sosial proseslər kütləvi və çoxsaylı olduğundan, burada determinizmin sərt, qəti forması deyil, ehtimal və təsadüflər ilə ifadə olunan növü geniş yer tutur. Elmi ədəbiyyatda haqlı olaraq göstərilir ki, müasir cəmiyyətə sinergetik baxımdan yanaşdıqda, onun inkişafında ehtimalı, təsadüfi amillərin rolunun artdığı müşahidə olunur. Bu öz təsirini həm də azadlığın bilavasitə əsasında duran seçimində tapır. «Fərdin seçimi həmişə bifurkasyon prosesidir. Onun qarşısında bir neçə variantdan birini seçmək anı durur» [2, s. 333].

ƏDƏBİYYAT

1. Xəlilov S. Şərq və Qərb: ümumbəşəri ideala doğru. Fəlsəfi etüdlər. Bakı: Azərbaycan Universiteti, 2004, 624 s.
2. Qurbanov F. Avtopoyezis və sinergetika: sosial təşəkkül metaforları. Bakı: Adiloğlu, 2007, 484 s.
3. Лекторский В.А. Деятельностный подход: смерть или возрождение // Вопросы философии. 2001, №2, с.60-65.
4. Общественная практика и общественные отношения. / Под ред. Р.Г.Яновского. М.: Мысль, 1989, 383 с.

XÜLASƏ

Allahverdiyev Qərib

Sosial zərurətin əsas ifadə formalarının azadlıq ilə əlaqəsi

Məqalədə sosial zərurətin əsas ifadə formalarının azadlıq ilə ayrılmaz əlaqəsi təhlil edilir. Sosial zərurətin labüdlük formasının müasir dövrdə gedən proseslərin qarşısını almaqlığını əks etdirməsi, maddi və mənəvi tələbatların inkişafında baş verən dəyişikliklərin azadlığa təsiri araşdırılır, müasir dövrdə sosial zərurətin mühüm ifadə formalarından olan sosial problemlər və onların həllinə yönələn fəaliyyətin azadlıq ilə əlaqədə olması, qarşıya qoyulan məqsəd və vəzifələrin azadlıq ilə ayrılmazlığı əsaslandırılır.

Məqalədə azadlığa göstərdiyi təsir baxımdan iqtisadi və sosial inkişafa yönələn məqsəd və vəzifələrin ictimai həyatda xüsusi yer tutması açıqlanır, müasir sosial

zərurət prizmasında azadlığı təhlil edərkən, onun təsadüflə əlaqələrinə xüsusi diqqət yetirilməsinin səbəbləri aydınlaşdırılır.

РЕЗЮМЕ

Аллахвердиев Гариб

Связь основных форм выражения социальной необходимости со свободой

В статье анализируется неразрывная связь основных форм выражения социальной необходимости со свободой. Исследуются вопросы отражения в неизбежной форме социальной необходимости неизбежности, протекающих в современную эпоху процессов, влияния изменений в развитии материальных и моральных потребностей на свободу, обосновывается связь социальных проблем как одной из форм выражения социальной необходимости в современную эпоху и деятельности, направленной на их решение, со свободой, неразрывность поставленных целей и задач со свободой.

Особое внимание в статье уделено раскрытию места в общественной жизни целей и задач, направленных на экономическое и социальное развитие, в плане их влияния на свободу, выявляются причины, по которым при анализе свободы необходимо уделять особое внимание ее связям со случайностью.

SUMMARY

Allahverdiyev Qarib

Communication of the basic forms of expression of social need with freedom

An indissoluble connection basic form of expression of social necessity with freedom is analyzed in this article. It investigates the problems reflected in the form of an inevitable social necessity inevitably take place in the modern period of processes, influence of changes in the development of material and moral needs of freedom, substantiates relationship of social problems as a form of expression of social necessity in the modern period, and activity aimed at solving them, with freedom, indissolubility of goals and tasks with freedom.

Special attention is paid to the disclosure of public life goals and objectives aimed at economic and social development, in terms of their influence on freedom, identifies reasons for which when analyzing of freedom necessary pay special attention to its relations with chance.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. Sakit Hüseynov

BİOETİKA, FƏLSƏFİ HUMANİZM VƏ PERSPEKTİVLƏR

Elbrus Cəlal oğlu SADIQOV

Azərbaycan Tibb Universiteti, fəlsəfə kafedrasının dosenti

"Həkim üçün ən əsas keyfiyyət yüksək mənəviyyətdir".

Ümummilli lider Heydər Əliyev

Açar sözlər: Bioetika, Fəlsəfə, Təbabət, Cəmiyyət, Qloballaşma, Sağlamlıq, Humanizm, Mədəniyyət, Elm, Ekologiya, Hüquq.

Ключевые слова: Биоэтика, Философия, Медицина, Здоровья, Гуманизм, Общество, Глобализация, Перспективы, Культура, Наука, Экология, Права.

Key words: Bioethics, Philosophy, Medicine, Society, Globalization, Perspective, Science, Ecology, Law.

Bioetika fəlsəfi fənn kimi klassik etikadan və elm etikasından, həmçinin təbabət etikasından bir sıra spesifik xüsusiyyətləri ilə fərqlənən bilik sahəsidir. Onun keyfiyyət xüsusiyyəti biotəbabətin və yeni tibbi müalicə texnologiyalarının yaranması ilə əlaqədar insanın təbiətini yaxşılaşdırmaq ideyasına ümumi marağın artmasından ibarətdir.

Onun perspektivləri təbabətin səhiyyə və fəlsəfi humanizm vasitəsilə daha global məsələlərə qarışması sayəsində daha da genişlənir Bioetika- yeni mədəniyyət və ya yeni dünyagörüşü formasıdır. Bioetikanın spesifikasi həm də onun elm etikasının daha geniş əxlaq sahəsi ilə müqayisə edilməsindədir.

Qərb təbabət etikasının görkəmli nümayəndələrindən V.R.Potter 1969-cu ildə həm tibbi elminə, həm də etika sahəsinə yeni termin – bioetika anlayışını gətirmişdir. Bu anlayış meydana gəldiyi ilk günlərdən diskussiyaya səbəb olsa da zaman keçdikcə onun geniş problem sahəsi yaradan və xüsusi elmi predmetini təşkil edən obyektiv əsası müəyyənlanmış, insan haqqında elmlər sistemində layiqli yeri və rolu formalaşmışdır.

Bu sahədə elmi biliklər artdıqca aydın olur ki, bioetikanın hərtərəfli öyrənilməsi müasir elmin ən aktual problemlərindədir, həmçinin və hər şeydən əvvəl, onun sosial sahədə potensial və əxlaqi intellektual imkanları kifayət qədər açılmamışdır. Belə ki, terminin özü müxtəlif çalarlarda şərh olunur. Bəzən bioetikanı biotibbi etika

ilə eyniləşdirir, onun məzmununu “həkim-xəstə” münasibətlərinin problemləri ilə məhdudlaşdırırlar. Bioetikanın geniş anlamına görə o, özündə professional tibbi fəaliyyətin akseoloji problemlərini, səhiyyə sistemi ilə bağlı bir sıra məsələləri və nəhayət, insanın heyvanlara və bitkilərə münasibəti ilə əlaqəli problemləri cəmləşdirən kateqoriyadır. (5.s.219)

Həqiqətən də, bioetikanın təhlil etdiyi situasiyalar bio-tibbi elmi tədqiqatlar və professional tibbi xidmətin göstərildiyi ən yeni praktik fəaliyyət sahəsində baş verir.

Məsələn, qadının abort etdirməyə haqqı varmı, yaxud ana bətnində olan varlığı şəxsiyyət hesab etmək olarmı? Deməli, hər bir insanın yaşamaq hüququ var. Belə isə, ana bətnində olan varlığa bu hüququ şamil etmək mümkündürmü? Bəs həkimin özünün buna şəxsi, etik münasibəti necə olmalıdır? Elə bu sualların qoyulduğu göstərir ki, bioetikanın birgə iştirak, həmrəylik, mərhəmət, başqasının dərdinə şərik olmaq, həkim xəstə ünsiyyəti, qarşılıqlı razılıq kimi aksioloji dayaqlarının öyrənilməsinə başlamış və bu suallara rəşional fəlsəfi humanizm baxımından münasibət həmin elm sahəsinin aktuallığını son dərəcə artırmışdır.

Hazırda bioetikanın ən təməl problemi bundan ibarətdir: sağlamlığın qorunmasına insanın öz haqqı olmalıdır. Tibb elmi heç də həmişə bu yolu tutmamış və etiraf edək ki, bu gün də bu məqsəddən uzaqdır. Lakin bu həyat norması əxlaqi fenomen kimi getdikcə ictimaiyyəti düşündürür, onun rəğbətini qazanır. Ümumiyyətlə, bu problemə marağı iki inqilab-bioloji və sosial inqilablar daha da artmışdır. Belə bir fikir o qədər də etik səslənməsə də, deməliyik ki, hazırkı yüzilliyə qədər sağlamlığın qorunması məsələsinə müəyyən biganəlik hökm sürmüşdür. Hər halda, xəstələrin uzun müddətə sağlamlığı çox az hallarda mümkün olmuşdur. Bu gün isə biologiyada baş verən inqilab sayəsində sağlamlığın qorunması “həyat, azadlıq və xoşbəxtlik axtarışları” üçün önəmli əhəmiyyət kəsb etməyə başlamış, sosial inqilab nəticəsində isə, daha doğrusu, ədalət anlamının insanların şüurunda kök salması və cəmiyyət həyatında onun daha intensiv əxlaqi normaya çevrilməsi ilə sağlamlığın qorunması hər bir kəsin öz hüququ, haqqı olmuşdur. Dillər əzbəri olmuş, bir qədər dumanlı səslənən “Bütün insanlar anadan azad doğulurlar” ifadəsi əgər təbabətə tətbiq olunsay, bioloji mənada sirr deyildir ki, elə bir əhəmiyyət kəsb etmir, çünki bioloji baxımdan fərdlər bərabər deyillər. Ümumiyyətlə fərdlər yalnız insani keyfiyyətlər – ləyaqət, azadlıq, fərdilik ölçülərində bərabərdir. (1.s.231)

Elmi-texniki inqilabın nəticələri kimi meydana çıxan bioetikanın problemləri hazırda ictimai müzakirələrdə nəinki insanın perspektiv inkişafı, həmçinin onun bugünkü real vəziyyəti ilə bağlı şəkildə şərh edilir. Bu, özünəməxsus elm sahəsinin aktuallığı dünya filosoflarının və sosioloqlarının çıxışlarında xüsusi vurğulanır,

təbabət etikasını məsələlərinə məsələlərinə diqqəti daha da artırır. Təsadüfi deyildir ki, 1998-ci ilin avqustunda Böyük Britaniyanın Brayton şəhərində keçirilmiş XVIII Ümumdünya fəlsəfə konqresində başlıca problem kimi “İnsanın fəlsəfi anlamı” məsələsi müzakirə edilərkən konqres iştirakçıları bioetika problemlərinə tez-tez toxunaraq bu bilik sahəsinin insanın özünüdərkinin ümdə praktik tələbatlarından doğduğunu göstərmişdir. Konqres iştirakçıları insan həyatının mənası və əhəmiyyəti, mənəvi azadlıqla məsuliyyətin nisbəti, gen mühəndisliyinin problemləri, müasir təbabətin etik məsələlərinə müraciət etmiş, bioetikanın mahiyyətini aşkarlayarkən insanla bilavasitə bağlı kompleks problemlərin araşdırılmasının aktuallığını xüsusilə vurğulamışdır. Bütün bunlar, hər şeydən əvvəl, bioetikaya hansı bucaqdan yanaşmaq məsələsini tam ciddiliyi ilə qarşıya qoyur. İstər-istəməz sual olunur: bioetika yeni elmi fənn, elmlərin qarşılıqlı təsiri ilə meydana gəlmiş mürəkkəb problemlər kompleksidir, yoxsa yeni mədəniyyət fəlsəfəsi formasıdır?

Şübhəsizdir ki, özünün ən ümumi ilkin şərtlərində bioetika fenomeni biologiyanın inkişafı, onun təbabətə və insanı öyrənən kompleks elmlərə təsiri nəticəsində meydana gəlmişdir. Lakin bu fikir haqqında söhbət gedən problemin tam mahiyyətini açmır. Bioetika anlayışı ilə bağlı geniş problem sahələrinin dərinədən və diqqətlə öyrənilməsi göstərir ki, bioloqların, həkimlərin, bu və ya digər dərəcədə insan təbiətinin əsaslarını öyrənən başqa elm nümayəndələrinin elmi fəaliyyətini əxlaqi tənzimləmə sistemini işləyib hazırlamağın zəruriliyi çoxdan gəlib çatmışdır. Əslində, söhbət maddi və mənəvi fəaliyyətin təşkilində bu günə kimi mühüm rol oynayan nəzəri rasionallığın əsaslarının insani mənasının axtarışlarından gedir. Əgər bioetikanı bu nəzər-nöqtəsindən öyrənməyə cəhd etsək, onda belə bir məsələ ortaya çıxır: bioetika metodoloji prinsiplər məcmusudur, yoxsa dünyagörüşü əsasları kompleksi? Buna görə də bioetikanın fəlsəfi əsaslarının elmi əsaslandırılması refleksiyasından söhbət getməlidir. Qeyd etdiyimiz məsələnin aktuallığı həm də bioetikanın insan və təbiətin vəhdəti kimi qlobal problem ilə bilavasitə bağlılığının izahını edir. (1.s.221)

Həm də mühüm olaraq deməliyik ki, bioetika insanın elmi-texniki tərəqqiyə münasibətinə, onun dünyasının texnoloji mənimsənilməsinin artmaqda olan intensivləşməsi şəraitində yeri məsələsinə toxunur, cəmiyyətdə elmin əhəmiyyətini aydınlaşdırır. Başqa sözlə, insanın, texnikanın imkanlarının rolu, onun cəmiyyətin və texnikanın yeni təzahürləri və formaları ilə qarşılıqlı əlaqələri və təsirinə hansı istiqamətlərdə əlverişli, yaxud arzuolunmaz istiqamətlərdə həyata keçirilməsində rolu, şəxsiyyətin bu gün məruz qaldığı təsirlərin xarakteri, onun gələcəkdə texnikanın artmaqda olan təsirlərə sədd çəkməyə və assimilyasiyaya nə dərəcədə hazır olması kimi problemlər bilavasitə bioetikanın tədqiqat sahəsinə aiddir. Bioetikanı maraqlandıran

həmin suallara bugünkü həyatımız cavab gözləyir. Şübhəsiz ki, bu problemlərin qoyuluşu bəşəriyyət üçün heç də yenilik deyil: lakin həmin problemlərin nəzəri araşdırılması, demək olar ki, bütün təbiət, cəmiyyətşünaslıq və texnika elmlərini cəlb etməklə yanaşı, sosial inkişafda müəyyən əksini tapmış çoxlu sayda konsepsiyalar, modellər, variantlar meydana gətirmişdir.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, əslində, fəlsəfənin ənənəvi problemləri olan texnika ilə cəmiyyətin uyğunluğu, ictimai inkişafda elmi tərəqqinin yeri kimi məsələlər çox zaman nəinki əxlaqi etik, estetik, hətta insanın özünün təbii tələbatlarına cavab verməyən formalarda real təcəssümünü tapmışdır. Bu baxımdan gündəlik həyatımıza elmi tərəqqi ilə stimullaşan texnikanın nəzarətsiz sirayət etməsi, birgə yaşayışımızın forma və ənənələrini təhlükəli şəkildə dəyişməsinin son illərdə daha qabarıq nəzərə çarpması perspektivi xüsusi kəskinliklə qoyulmaqdadır. Aydındır ki, vəziyyətin bu dərəcəyə gəlib çatmasının əsas səbəbi bir tərəfdən, cəmiyyətin təbii, tarixən şərtlənmiş inkişafındadır, belə ki, həmin inkişafın nəticəsi kimi insanın təkmilləşməsi, onun şüurun təkamülü, fərdi və ümumi mədəniyyətinin artması çıxış edir. İkinci tərəfdən, həmin proseslərin sosial, hüquqi tənzimlənməsinin geri qalması, elmi-texniki dəyişikliklər ilə onun nəticələrinin ictimai dərkinin templəri arasında uyğunsuzluq, onların faydasının və ziyanının perspektiv qiymətləndirilməsinin yubanması mühüm səbəbdir. Texnika və elmin nəticələrinin insan həyatına nəzarətsiz sirayət etməsi həmişə “insanla təbiətin qarşılıqlı münasibətinə” dönə-dönə qayıtmağı, yenidən qiymətləndirməyi labüd edərək yenidən qiymətləndirmənin miqyasını və istiqamətini dəyişməyə məruz qoyur. Bu məntiqi tələbat bu gün də hiss olunur biz deyərdik ki, hətta əvvəlkindən daha qabarıq özünü göstərir. Müasir texnikanın inkişaf sahələrini və təsir dərəcəsini insan şüuru vaxtında “həzm” edə bilmir və buna görə də yeni həyat şəraitinə hazırlaşmağı ləngidir. Daha düşündürücü məqam budur ki, belə nəzarətsiz sirayət və “həzm” etməmək insanın təkamül sayəsində əldə etdiyi bütövlüyü təhlükə qarşısında qoyur, adət və ənənələri sındırır, ailədə təşəkkül tapmış münasibətləri pozur, etik meyarlara yenidən baxmağa sövq edir, həyatın əxlaqi dayaqlarını təhrif edir. Lakin bu hələ məsələnin bir tərəfidir. İkinci cəhət isə, insanların həyatını tənzimləndirən, qanunvericilikdə, tərbiyə və təhsil sisteminə, mənəvi mədəniyyətin müxtəlif formalarında təsbit edilən normalar və göstərişlər geri qalır. Tarixən inkişaf dialektikası göstərir ki, həyatın, onun şəraitin və məzmunun dəyişməsi qarşısızalmaz prosesdir. Öz ətrafını, mühitini dəyişən insan özünün təbiətini də dəyişdirmiş olur. Məhz bu qanunauyğunluq insanın təbiətə münasibətinin, onun həm yaranmasının ilkin şərt, həm də təbiətin insanın özündə özünün reallaşdırma forması olan təbiətə münasibətinin elmi əsaslandırılmasını nəzərdə tutur. Belə bir vəziyyət baş verən

dəyişikliklərin başa düşülməsi və dərk olunması, elmin həqiqi imkanlarını aşkar etmək, onun sosial rolunun artırılmasına yönəlmiş amillərin işlənilib hazırlanması kimi etibarlı fəlsəfi təməlin axtarılmasına sövq edir. “Gələcək hər şeyə baxışı dəyişəcəkdir” kəlamından həm insan praktikasının çoxəsrlik təcrübəsi, həm də bizi gələcəkdə gözləyən dəyişiklikləri irəlicədən görmək, başqa sözlə, zərif intuitiv zənnlər zəminini tərk edib, lakin qanunlara və labüd tarixi gedişata möhkəm söykənən qabaqgörmə öz təcəssümünü tapmışdır. Lakin, bununla bele əsas çətinlik bu gün heç də ən yeni texnologiyaları, sivilizasiyanın nailiyyətlərini assimilyasiya etməklə insan həyatını gələcək dəyişikliklərə adekvat olaraq qurmaqda deyil. Bəlkə də ən böyük qayğı insanın təbiətlə əzəli əlaqələrini qoruyub saxlamaq və belə bir həqiqəti dərk edib başa düşüb dərk etməkdir ki, insan təbiətin davamıdır və o, həm kosmosun intəhasız məkanı, həm də bizim yaşayış mənbəyimizdir və hər şeyi özündə daşıyan Yerin ən kiçik zərrə hissəcikləri ilə sıx bağlıdır. (2.s.214)

Yeni olmayan, lakin fəlsəfi dərki əbədi olan bu məsələlər boş yerdən meydana gəlməmişdir. Canlı insan həyatının bu fəlsəfi probleminə tükənməz ehtiyac inkişaf etməkdə olan ictimai şüurun, təkmilləşməkdə olan sosial məqsədlərin ayrılmaz əlamətidir. Belə məqamların vurğulanması planet miqyasında hər bir canlının taleyi üçün, Yer üzərində yaşayan hər bir insanın həyatını bu gün də izləyən müsibətlər ucbatından səngiməyən narahatlıqla izah olunmalıdır. Bu ilk baxışda o qədər də yeni olmayan, lakin eyni ictimaiyyətə məlum olan həqiqətlər üzərində heç də əbəs yerə dayanmadıq. Məsələ burasındadır ki, həmin ideyalar hələ də insanın şüurunda əksini tapan və təsbit olunan ümumi normalara çevrilmədiyindən yenidən düzgün mənimsənilməlidir məhz həmin yuxarıda qeyd olunan mülahizələr məcrasında insanın təbiətinə münasibətdə və xüsusi bioetik tədqiqatlar sahəsinə aid olan aktual və perspektiv məsələlər üzərində dayanmağı məqsədəuyğun hesab edirik. Etiraf etməliyik ki, bizdə bioetika sahəsində aparılan tədqiqatlar hələ ictimai mahiyyət kəsb etməmiş, “cəmiyyət-insan” elmləri sistemində özünün layiqli yerini tutmamışdır. Məsələnin ilk qoyuluşu o qədər də qənaətbəxş olmamış, ona yalnız bilavasitə insanın mənəvi problemləri ilə məşğul olan etika elmində toxunulmuşdur. Hər halda, aparılmış faydalı axtarışlar bu gün artan tələbata cavab vermir və bu səpkidə olan sosial sifarişi də yerinə yetirmək gücündə deyil.

Bioetika anlayışının ən ümumi izahı göstərir ki, bu elm sahəsi əsasən biologiyanın etik problemləri ilə məşğul olur. Lakin həmin məsələlər əgər yalnız biologiya, həyat haqqında elmlə bağlı olsaydı, burada yeni məna axtarmaq lazım gəlməzdi. Halbuki, əslində, söhbət hər bir insan fəaliyyətinə xas olan ənənəvi təsəvvürlərin, əzəli etik normaların dağılmasından gedir. Və məlum olur ki, həmin elmi anlayışda

özünə yer tapan hadisələr daha genişdir, təkcə bioloji elmlərin ən mürəkkəb sahələrini deyil, həmçinin təbabətin, hüququn mühüm problemlərini əhatə edir, çünki bunlar həm bugünkü nəsillərin, həm də bu günün qanuniləşmiş normalarını rəhbər tutub gələcəkdə yaşayacaq insanların həyatına aiddir. Üstəlik də bioetikanın məzmununu təşkil edən geniş, lakin hələ də çətinliklə dəqiqləşdirilən məsələlər, həm də yeni texnologiyalardan istifadə müasir müalicə metodlarının və dərmanların tətbiqi sayəsində mümkün nəticələrin müzakirəsi ilə bağlı təbabətin etik müstəvisində nəzərdən keçirilən geniş problemlər yaradır.

Biologiyanın, hər şeydən əvvəl, onun genetika, molekulyar biologiya kimi sahələrinin uğurları ona gətirib çıxarmışdır ki, onların çərçivəsində aparılan tədqiqatlar daha geniş miqyasda, ictimai cəhətdən sərfəli, qənaətcil şəkildə həyata keçirilir. Bununla da insanın genetik materialının manipulyasiya edilməsi, onun praktikada tətbiqi asanlaşır. Transplantasiya, süni orqanların insan orqanizminə köçürülməsi – bütün bunlar insan həyatı uğrunda mübarizə vasitələri sistemini xeyli zənginləşdirmişdir. Şübhəsiz ki, bu, hər şeydən əvvəl, elmin inkişafından doğan metod və vasitələrdir və insanın sağlamlığına xidmət edir. (3.s.113)

Onu xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, bu gün bioetika sahəsində aparılan tədqiqatların nəticələrinin heç də hamısı tətbiq olunmur, ilk növbədə elə ona görə ki, onlar rüşeym mərhələsindədir. Məsələn, süni doğum, “kolba” uşaqları, yeni dərmanların eksperimenti, genetik müdaxilə kimi geniş yayılmamışdır. Belə eksperimentlərə yalnız inkişaf etmiş təbabəti olan, yüksək səviyyəli elmi tədqiqatların aparıldığı ölkələrdə yol verilir. Məhz buna görə, bunlar həyatın hələ dönməz amillərinə çevrilməmişdir. Bu məsələni nəinki professionallar tərəfindən hərtərəfli nəzərdən keçirilməli, həmçinin müxtəlif humanitar elmlərin nümayəndələrinin nəzərini ciddi cəlb etməli, hamının geniş müzakirəsi üçün müəyyəsər olmalıdır. Məgər bu gün laboratoriya şəraitində olsa belə, insan həyatının intim sahələri ilə bağlı tədqiqatlar aparılırsa, buna biganə qalmaq olarmı, bir də ki, əgər eksperimentlər insan taleyi ilə oynayırsa, buna kim məsuliyyət daşımalıdır! Hazırda, bioetika elmi, onunla bağlı bilik sahələri elə intim problemlərlə məşğul olur ki. Bəşəriyyət onun həllinə əxlaqi cəhətcə hazır deyil, təbabət sahəsində araşdırmalar, orqanların transplantasiyası, insan üzərində eksperimentlərin aparılması yeni etik problemlər meydana gəlir ki, bunlar da bu və ya digər tibbi praktik tədbirlərə məruz qalan şəxslərin məcmusu hüquqların qorunmasını nəzərdə tutan zəruri qanunsuzluğu nəzərə almalıdır. Çünki eksperimentlərin həyata keçirilmə meyarları hələlik diskussiya çərçivəsindən kənara çıxmamışdır.

Sağlamlığın qorunması, həkimin xəstənin vəziyyətinə münasibəti insani ləyaqət məsələsidir. Təsadüfi deyildir ki, hələ Platon özünün erkən dialoqlarında ləyaqət

məsələsini ən önəmli əxlaqi problem kimi dəyərləndirmiş, onun təbabətdə xüsusi rolunu göstərmişdir. Ləyaqətin dörd formasını – mötədillik, müdriklik, cəsarət və ədalət kateqoriyalarını qeyd edən yunan filosofu, çox maraqlıdır ki, sonralar ədalət anlamını “sağlamlıq” termini ilə əvəz etmişdir. (4.s.61)

Doğrudur, təbabət etikasına həsr olunmuş bəzi yazılarda tibbi resursların ədalətli bölünməsindən bəhs edilir, halbuki xəstə üçün birinci dərəcəli mahiyyət kəsb edən sağlamlıqdır, ədalət isə ikinci dərəcəli məsələdir. Adətən, həkimləri fəaliyyətlərini “burada və indi” kimi məsuliyyətli problemlərə həsr edən insanlar nəslinə aid edirlər. Çünki onlar konkret vəziyyətdə və lazımı vaxtda diaqnoz qoymalı olurlar. Onlar ədalətsizliyə qarşı deyil, məhz xəstəliyə qarşı mübarizə aparırlar. Belə bir fikir hakimdir ki, həm xəstə, həm də həkim bir-birilə razılıq şəraitində bir məqsəd – xəstənin sağlamlığını yaxşılaşdırmaq niyyəti güdürlər. Hər ikisi bunu mümkün qədər “yaxşı etmək” istəyir. Məhz buna görə də Platon sağlamlığı qorumağı ən önəmli əxlaq və ədalətini hesab edir. Müasir həkimləri xəstənin sağlamlığı daha çox düşündürsə də, onların ağlagəlməz problemlərin həlli zamanı və bunun nəticələri üçün keçirdikləri narahatlıq, hər halda, əxlaqi ədalət prinsipinə riayət etdiklərindən xəbər verir.

Aristotel isə hesab edir ki, əgər subyekt bu və ya digər hərəkəti düzgün etdiyini dərk edirsə, deməli, o öz biliyinə uyğun hərəkət etmiş olur. Bununla da mücərrəd biliklə praktik biliyin vəhdəti təmin olunur. Amerika alimi Uilyam Ellosun fikrincə, bu, tibbi etika üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Aristotel praktik biliklə sənəti fərqləndirir. Yunan filosofuna görə, fronezis biliyə əsaslanma nə etdiyini başa düşmək şərtlə ən yaxşı davranış deməkdir. Bilik eyni zamanda, mülahizələr və əqidələr məcmusudur. Fronezis bilik tibbi etikada mühüm rol oynayır. Təbabət isə qərarlar qəbul etmək fəaliyyətidir. Həmin fəaliyyət çərçivəsində və ya digər vəziyyətdə həkim necə hərəkət etməyi öz həmkarları ilə birlikdə götür-qoy edir. Demək, həkim fəaliyyətində loqos və etosun qarşılıqlı münasibəti daha mürəkkəb çalarlarla zəngindir. Burada mütləq hərəkət xətti mövcud deyildir, əksinə, xəstənin, onun ailə üzvlərinin istək və arzuları ilə daim mübarizə gedir. Təbabəti dərsliklərdə və laboratoriyalarda öyrənmək olmaz, onu gərək praktikada dərk edəsən. Bu praktika isə əxlaqi seçimlə sıx bağlıdır. Ona görə də həkimin hərəkətləri təmənnəsiz olaraq xəstənin rifahına, ruhən sağlamlığına yönəlməlidir. Lakin alimlər yaranmaqda olan çətinliyi görərək artıq xəstənin eksperimentə razılıq verməsinin qanuniləşdirməsini mümkün edən meyarlar işləyib hazırlayırlar. Lakin belə bir etik məqamı qeyd etmək zəruridir ki, bu cür eksperimenti keçirən alimlər, tədqiqatçı həkimlər oynadıqları rolun tam məsuliyyətini dərk edirlərmi? Onlar nəzərdə tutulan eksperimentlərin xarakteri barədə ətraflı və tam informasiyanı, onun əhəmiyyətli və mümkün nəticələrini bildirməlidirlərmi?

Həkim özünün professional kimi maraqlı olduğu yeni yanaşmanın mahiyyətini və dəyərini necə qiymətləndirir? Xəstənin həmin yeni müalicə üsuluna, yaxud standart metodlardan hansınasa üstünlük verəcəyi barədə mülahizəsini bilmədən bunu etməlidirmi? Doğrudur, real həyatda geniş diapazonda üzə çıxan problemlərin nəzərdən keçirilməsində xəstələrin geniş iştirakını təmin etmək çətindir. Lakin buna baxmayaraq bioetika və onunla bağlı praktik problemlərin həllinə, elmi müzakirəyə müxtəlif profilli mütəxəssislərin cəlb olunması hökmən vacibdir.

Hələ 50-ci illərin sonunda təbabətdə elm və texnikanın nailiyyətlərindən istifadə ilə bağlı sosial problemlər müzakirə edilmişdir. Təbabətdən, elmi tədqiqatdan, texnikadan insana qarşı istifadə olunmasını qadağan edən qərarlar qəbul olunmuşdur. 1964-cü ildə Helsinkidə keçirilən Ümumdünya Tibb Assosiasiyası həmin prinsipləri təsdiqləmişdir. 1965-ci ildə Tokioda həmin prinsipləri təsdiqləmişdir. 1965-ci ildə Tokioda həmin assosiasiyanın iyirmi doqquzuncu iclasında insan üzərində eksperimentlərlə bağlı tədqiqatların tibb elminin inkişafında yeri müəyyənləşdirilmişdir. Nəhayət, Manilada 1981-ci ildə Ümumdünya Səhiyyə Təşkilatı və Beynəlxalq Tibb Elmləri biotibbi tədqiqatlarda insandan istifadə ilə eksperimentlərə yol verən beynəlxalq direktivlər işlənib hazırlanmışdır. Bununla yanaşı, bu cür tədqiqatlara nəzarət etməyin çətinliyindən yaranacaq böyük təhlükəni nəzərə alaraq ixtisaslararası (elmlərarası) milli məşvərət komitələrinin yaradılması tövsiyə edilmişdir. Həmin komitələrin mühüm vəzifəsi qarşılıqlı elmi və etik yanaşmaların olduğu tədqiqat protokollarını öyrənmək, tibbi tədqiqatların mərkəzləşmədiyi ölkələrdə isə təklif olunan həll yollarının etik və elmi tərəflərini yoxlamaq və dəqiqləşdirmək imkanlarına malik lokal komitələrin tarixi buradan başlamışdır. Hazırda dünyada milli və millətlərarası biliklərin, tədqiqat mərkəzlərinin sayı xeyli artmışdır. (7.s.93)

İngiltərədə və ABŞ-da insanın süni təkrar istehsalı məsələləri fəal öyrənilir. Ümumiyyətlə, bütün eksperimentlərin əsasında insan təbiətinin öyrənilməsi durur. Üzərində eksperiment aparılan insanın heyvandan fərqi nədir? Bütün bu qəbildən olan məsələlər dünya elmini düşündürən problemlərdir. Bu gün cəmiyyətdə qüvvədə olan hüquq uşağın olub olmamasını valideynlərin öz haqqı kimi dəstəkləyir. Hazırda elmin nailiyyətlərini nəzərə almaqla yeni idrak vəziyyəti, ictimai rəyi öyrənmək tələbatı tədqiqatlarda yeni formalar meydana gətirmişdir. Belə ki, hələ 1983-cü ildə fransada həyat və sağlamlıq elmlərində Milli etika məşvərət komissiyası yaradılmışdır. Onun vəzifəsi biologiyada . təbabətdə və sağlamlıq məsələlərində meydana çıxan əxlaqi problemlər üzrə tövsiyələr işləyib hazırlamaqdadır. Dünya miqyasında məşhur olan b komitənin hər il keçirdiyi etika günlərində insan sağlamlığının ən ağırlı problemləri müzakirə edilir, ictimaiyyətin çoxlu təbəqələrinin nümayəndələri həmin

tədbirlərə cəlb olunur. Bizcə, belə bir təcrübədən ölkəmizin alimləri, ictimaiyyəti və daxili problemlərimizi öyrənməkdə istifadə etməlidir. İnsanın kosmosa, təbiətə münasibətilə bağlı mifoloji təsəvvürləri, təbiətə sevgi, onu qorumaqla əlaqəli fəlsəfi düşüncələr təfəkkürdə xalq ekologiyasının ilk ünsürlərinin sistem halına düşməsindən xəbər verir. Lakin onilliklər boyu cəmiyyətimizdə “biz təbiətdən mərhəmət gözləyə bilmərik” fəlsəfəsinin hökm sürməsi təkcə əkinçilik, torpaqsünaslıqla deyil, hər şeydən əvvəl ciddi bioetika ilə bağlı problemlər doğurmuşdur.

Ona görə də belə bir təbii sual meydana çıxır: öz professional profilinə görə əsrlər boyu təşəkkül tapmış ekoloji problemlərlə, təsərrüfatın qeyri-rasional, açıq desək, vəhşicəsinə idarə olunmasının səbəblərini araşdırmaqla məşğul olan nüfuz sahibləri bu sahədə cəsarətli iş görə biliblərmi, yaxud təbiəti bərpad vəziyyətə salmış insanın məsuliyyətinin ciddiliyinə kifayət qədər diqqət yetiriblərmi? Həmin məsələlərlə maraqlanan müxtəlif elm nümayəndələri fikirlərini bildirməli, səriştəli tövsiyələr verməlidirlər. Bu məsələlərə ən tutarlı sözü insanı, onun şüurunu və mənlilik şüurunu, dünyagörüşünü və dünyaya münasibətini xüsusi predmet kimi tədqiq edən filosoflar deməlidirlər. Doğrudur, bu sahədə ekoloji problemlərə həsr olunmuş kitab və məqalələr çox yazılmışdır. Bu əsərlərdə Yer kürəsində floraya və faunaya dəymiş ziyan, insanların sağlamlığı üçün yaranmış təhlükədən, torpağı becərmək və ekoloji prinsipləri gözləməklə, meşələrin bərpa olunmasından xeyli bəhs edilir. Filosoflar total ekoloji şüurun formalaşmasının zəruriliyini, ekoloji tərbiyənin vacibliyini xüsusilə vurğulayırlar. (8.s.202). Lakin bununla belə, insanın təbiətə münasibətini müasirlik baxımından dərinlən əks etdirən, hazırkı tarixi vəziyyətin unikallığından bəhs edən əsərlər insana təbiətin bir hissəsi olması barədə konsepsiyasının kifayət qədər araşdırıldığı, neosfera problemlərinin işləndiyi tədqiqatlar mövcud praktik ekoloji ehtiyacları cavab vermir. Məşhur humanist alim V.İ.Vernadskinin Yer haqqında,

planetin strukturu onun təkamül perspektivləri barədə təlimləri müasir prinsiplər məcrasında hərtərəfli öyrənilməlidir. (4.s.25)

Tarixin öz inkişaf məntiqi vardır. Lakin biz heç də həmişə tariximizdə təbiətin əsl yerini tapmağı bacarmırıq, onun üçün elə bir miqyas seçə bilmirik ki, tarixi reallığı insan qəlbinin nəinki tarixi ruhlandırان, həmçinin şəxsiyyətin konkret əməllərə aidliyini hiss etdirən anları ilə uzlaşdırıb bilən, daha doğrusu, hər kəsin həyatını tarixi perspektivdə təsəvvür edə bilək.

Biz bəzən etika problemlərinin kifayət qədər qənaətbəxş öyrənilmədiyindən gileylənirik. Lakin mütəxəssislərin bu sahədə dəyərli əsərlərini qeyd edərkən biz Azərbaycanın görkəmli yazıçıları və şairlərinin, mütərəqqi maarifçilərinin zəngin fəlsəfi-etik irsini, onların əsərlərində insanla təbiətin əxlaqi münasibətlərindən bəhs edildi-

yini unuduruq. Unuduruq ki, böyük mütəfəkkirlərimizin yaratdıqları insan və təbiət obrazları şəxsiyyətin əxlaqca özünü müəyyənləşdirməsində, onun nəzəri və adi şüurunun formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. (5.s.307)

Təsadüfi deyildir ki, aktual etik tədqiqatların mərkəzində gerçəkliyin əxlaqi mənimlənməsi, vacibliyin, mümkünlüyün və zəruriliyin əzəli ziddiyyətlərinin dialektik həlli məsələsi durur. Bəşəriyyətin gələcəyi, biz bunu istəsəkdə, yaxud da buna şübhə ilə yanaşsaq da – bu gün xüsusilə qarşısıalınmaz fenomen olan elm və texnika sahəsində tərəqqi ilə müəyyənləşəcəkdir. Hazırda biz elmin əvvəllər görünməmiş dərəcədə insan həyatının ən intim və ülvəi sahələrinə, onun rüşeym mexanizmlərinə, insanın qorunması və inkişaf etməsinin şahidi oluruq. Həqiqətən də, tibbin molekulyar biologiyanın geniş tətbiqi bugünkü həyatımıza xas olan bir çox iqtisadi və mədəni dəyərlərə yenidən baxmağı, müasirlik baxımından qiymətləndirməyi xüsusilə zəruri edir. Buna görə də bioetika problemlərinin öyrənilməsi fərdi və ictimai şüuru yaxın on ildə baş verə biləcək dəyişikliklərə uyğunlaşdırmaqla müşayiyyət olunacaqdır.

Buna görə də təbabətin əsl əxlaqi problemlərindən söhbət gedərkən dar ixtisas problemlərdən daha çox fundamental əxlaqi problemlərdən başlamaq lazım gəlir.

Göründüyü kimi, bioetikanın formalaşması və inkişafı ənənəvi etikanın, xüsusilə təbabət etikasının dəyişikliyə uğraması prosesi ilə bağlıdır. Həmin prosesi stimullaşdıran ən mühüm fəlsəfi-hüquqi amil insan hüquqlarına diqqətin artması (təbabətdə bu, xəstənin haqlarıdır) və çoxlu sayda kəskin problemlər meydana gətirən yeni tibbi texnologiyaların yaranmasıdır ki, bunların da hüquqi və əxlaqi tənzimlənməsi zamanın son dərəcə vacib əxlaqi tələbatına çevrilmişdir.

Bioloji və sosial inqilablar dövründə təbabət etikası çoxlu sayda yeni və çətin əxlaqi problemləri nəzərdən keçirməli olur. Məsələn, süni mayalanma, neyrocərrahiyyə, “xoşbəxtlik həbləri”, beyin ölümü və tibbi texnologiyalardan hərbi məqsədlər üçün istifadə. Doğrudur, sosial həyat mürəkkəbləşdikcə təbabət etikası çox problemlərə nüfus edəcək, insan həyatında əxlaqi normalarının saflaşmasına hər vasitə ilə kömək edəcəkdir. İnqilabi dəyişiklər əsrində təbabət etikasının əsl qayəsi də budur. Lakin bütün hallarda əxlaqi məsuliyyət hissi üstünlük təşkil etməlidir.

Müasir dövr insanın idrak və özünü dərk yolu ilə irəliləyişi əvvəllər görünməmiş etik məsuliyyət hissi ilə müşayiət olunan labüd prosesdir. Bu baxımdan günün ən aktual problemlərindən biri insanın sağlamlığı, əxlaqi tövsiyələr və hüquq normalarının işlənilib hazırlanması bioetik tədqiqatların gedişi və xarakteri barədə cəmiyyətə geniş informasiya verməkdir. Bu gün cəmiyyət çalışmalıdır ki, Yer üzünün hər bir sakininin təhlükəsiz gələcəyinin təmin olunması üçün özünün intellektinin gücündən düzgün və səmərəli istifadə edərək önəmli nailiyyətlər əldə etsin.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

- 1) Q.Əliyev Təbabət etikası. Təhsil nəşriyyatı B-2004.
- 2) Ю.П.Лисицин, А.В.Сахно. Здоровье человека – социальная ценность. Москва (мысль) 1988.
- 3) M.Qasimov. Sağlam həyat tərzı uğrunda “Qismət”. Bakı-2005.
- 4) S.Mustafayev. İnsan, sosial həyat, sağlamlıq. Bakı- “Elm” 1998.
- 5) Q.Əliyev. Təbabət fəlsəfəsi. Bakı, “Elm”. 2010
- 6) Горшков В.Г физические и биологические основы устойчивости жизни. М. ВИНТИ.1995.
- 7) Серебряный Л.Р.Древнее оледнение и жизнь. М.Наука. 1980.
- 8) А.Şükürov. Sosial ekologiya. Bakı-Şəfəq-İ.M. 1999.

XÜLASƏ

Elbrus Cəlal oğlu Sadıqov

Bioetika, fəlsəfi humanizm və perspektivlər

Yeni sosial-etik ideologiya kimi bioetikanın hərtərəfli öyrənilməsi müasir elmin ən aktual problemlərindəndir. Bioetika fəlsəfi fənn kimi klassik etikadan və elm etikasından, həmçinin təbabət etikasından bir sıra spesifik xüsusiyyətləri ilə fərqlənən bilik sahəsidir. Onun keyfiyyət xüsusiyyəti biotəbabətin və yeni tibbi müalicə texnologiyalarının yaranması ilə əlaqədar insanın təbiətini yaxşılaşdırmaq ideyasına ümumi marağın artmasından ibarətdir. Onun perspektivləri təbabətin səhiyyə və fəlsəfi humanizm vasitəsilə daha qlobal məsələlərə qarışması sayəsində daha da genişlənir. Bioetika-yeni mədəniyyət və ya yeni dünyagörüşü formasıdır. Bioetikanın spesifikasi həm də onun elm etikasının daha geniş əxlaq sahəsi ilə müqayisə edilməsindəndir. Onu da qeyd etmək vacibdir ki, bu sahədə alimlərin-mütəxəssislərin müxtəlif səpkili daha çoxsaylı elmi tədqiqatlar aparması ümumbəşəri xidmətdir və cəmiyyətin məxsusi maariflənməsidir.

PAZIOME

Эльбрус Садыгов

Биоэтика – философский гуманизм и перспективы

Как философский предмет биоэтика поле знаний, который отличается от, классический этики медицины несколькими специфическими особенностями. Её особенность качество состоит из дополнение общества интереса к идеи улучшить природу человека в связи создание биомедицины и новые технологии медицинских лечения.

Её перспективы расширяются благодаря перемешивания медицины посредничеством здравоохранением и философским гуманизмом, с глобальными делами. Биоэтика новая форма культуры или мировоззрения. Специфика биоэтики в сравнение с её науки этики и площадью поведение которым более расширенный.

SUMMARY

Elbrus Sadigov

Bioethic-Philosophical humanism and Perspectives

Bioethic deals with, as a philosophical science about classical ethics and Ethics of Science, it is also a type of knowledge that differs from Medical ethics by a number of the specific features. Its quality features consists of the improvement of the ferapeutic ideal of the humannature, that it has connection to the emergence of new medical treatments and technologies.

Its perspectives are futher expanding with the Heart and Philosophical humanism in medicine through the amalgamation of global issues. Bioethics is the form of a new culture and a new outlook on life. Specific of Bioethics is Ethics of Science in comparison with the broader moral.

Çapa tövsiyə etdi: dosent M.İ.Bayramov

HARTER ŞKALASININ ETİBARLILIQ VƏ DOĞRULUĞUNU ÖLÇMƏ VƏ UŞAQLARDA MOTİVASİYANI ÖLÇMƏK ÜÇÜN HƏMİN ŞKALADAN İSTİFADƏ ÜSULU

Behnaz PAKDEL,

BDU-un ümumi psixologiya üzrə doktorantı

E-mail: behna8849@yahoo.com

Ключевые слова: шкала Хартера, измерения надежности, мотивация, мотивация детей.

Keywords: scale Hartera, measurement reliability, motivation, motivation of children.

Problemin qoyuluşu və motivasiya anlayışı:

Biz bir insanın digər insanın həyatını qurtarmaq üçün öz həyatını təhlükəyə atmasının və yaxud müəyyən məqsəd uğrunda saatlarla çalışmasının səbəbini öyrənərkən əslində həmin fərdin qeyd edilən davranışına səbəb olan amili öyrənmiş oluruq. Motivasiya termini mənə etibarilə davranışın səbəbi və nədən baş verməsini aşkarlayır. Psixoloqlar motivasiyanın mənasını davranışı gücləndirən və istiqamətləndirən amillərlə məhdudlaşdırırlar. Motivləşdirilmiş bir canlı motivləşdirilməmiş canlıya nisbətən daha həvəslə və daha effektiv fəaliyyət göstərir.

Motivasiya anlayışının dəqiqləşdirmək və müəyyənləşdirmək üçün ilk öncə motiv və motivasiya anlayışları arasındakı fərqi qısaca olaraq izah etməliyik. Demək olar ki, motiv motivasiyadan daha konkret bir anlayışdır. Motivasiya ümumilikdə davranışın (istənilən rəftarın) hərəkətverici amildir amma motiv konkret olaraq müəyyən bir davranış və rəftara səbəb olan amildir. Motivasiya anlayışı motiv anlayışından daha çox insan davranışı ilə əlaqədar olaraq istifadə edilir. Roselin fikrincə "motiv anlayışından müəyyən fəaliyyətin məqsədi və yaxud arzu edilən nəticəni müəyyən etmək üçün istifadə edilir və məhz elə buna görə də heyvanlarla əlaqədar olaraq motiv anlayışından istifadə etmək düzgün deyildir" (1971).

Pedaqoji nöqteyi-nəzərdən motivasiya həm məqsəddir, həm də vasitə. Məqsəd dedikdə biz şagirdlər yaxud tələbələrdən müxtəlif elmi və sosial mövzulara daha çox

diqqətli olmaqlarını və bu mövzularla maraqlanmaqlarını tələb edirik. Vasitə dedikdə demək olar ki, motivasiya öyrənmənin əsas hazırlıq mərhələsidir və motivasiyanın öyrənmə fəaliyyətinə təsiri danılmazdır. Şagirdlər və tələbələr müəllimin keçdiyi dərslərə maraqla yanaşmasalar (yüksək motiv olmasa) müəllimin dediklərini lazımi səviyyədə qavramayıb, tapşırıqların həllində ciddi ola bilməzlər. Nəticə etibarlı ilə təhsil sahəsində lazımi nailiyyəti əldə edə bilməyəcəklər. Lakin onlar keçdikləri dərslərə həvəslə yanaşsalar (yüksək motiv) həm müəllimin dediklərini diqqətlə dinləyib, həm də tapşırıqlara daha ciddi yanaşacaqlar və eyni zamanda fənnə dair informasiyaları artaraq yüksək nailiyyətlər əldə edə biləcəklər.

Ümumilikdə demək olar ki, "motivasiya təbii bir fenomen olub və əsas dörd amildən, yəni vəziyyət (mühit və xarici stimullar), temperament (orqanizmin daxili vəziyyəti), məqsəd (davranışın məqsədi) və vasitə (məqsədə nail olmaq vasitələri) amilindən təsirlənir. İnsanlar öz məqsədlərinə çatmaq, öz instinktiv və qeyri-instinktiv tələbatlarını ödəmək üçün lazımi motivi əldə etməlidirlər. Şagirdlərə münasibətdə isə təhsil sahəsində nailiyyət motivi olduqca önəmlidir. Bu motiv olduqda tapşırıqlara və məqsədlərinə münasibətdə şagirdlər daha aktiv olub, daha yüksək qiymətlər əldə etməyə çalışırlar. Onlar öyrənmə və təhsil sahəsində uğur qazanmağa daha həvəslə can atırlar [1, S. 151].

Bütün qeyd edilənləri nəzərə alaraq demək olar ki, "motivasiya insanların davranışının səbəblərini göstərir və onların nədən hansısa metodu seçməsinə bəyan edir" [2, S. 15]. Tədqiqatçılar motivasiyanı iki əsas qrupa (daxili motivlər və xarici motivlər) ayırırlar. Daxili motiv insanı könüllü olaraq hansısa hərəkəti etməyə sövq edir, lakin xarici motiv insanın müəyyən məqsədə nail olmaq üçün hərəkət etməsinə səbəb olur. Psixoloqlar pedaqoji fəaliyyətində motivasiya amilinə ciddi diqqət yetirməyi tövsiyə edirlər. Çünki motivasiya ilə öyrənmə fəaliyyəti və yeni bacarıqların əldə edilməsi arasında effektiv əlaqə mövcuddur. Şagirdlərin "motivsizliyi" (stimulun olmaması) valideyn və müəllimləri buna görə narahat edir ki, bu halda şagirdlər öz işlərini lazımi səviyyədə görə bilməyib, vaxt itkisinə məruz alırlar və bəzən deviant hərəkətlərə belə meyl edə bilirlər. Əlbəttə təhsil mühitinin vəziyyəti və şəraiti də şagirdlərin motivsizliyinə səbəb olan amillərdən biridir. Müəllimin təhsil müəssisəsindəki davranışı daha əhəmiyyətli rola malik olub, şagirdin təhsil fəaliyyəti demək olar ki, xeyli dərəcədə müəllimin davranışından asılıdır. Müəllim üçün də şagirdin motivləri həm məqsəd olaraq həm də vasitə olaraq əhəmiyyət kəsb edir.

Pedagoji baxımdan motivasiya müxtəlif cəhətli struktura malik olub, öyrənmə və rəhsil sahəsində inkişaf ilə birbaşa əlaqəlidir. Əlbəttə motivasiya fenomeninə yanaşmalar fərqlidir. Təlim sahəsində motivasiya üç cəhətli bir fenomen hesab edilir ki,

fərdin həyata keçirdiyi fəaliyyətə münasibətini (inam), məqsəd yaxud fəaliyyət səbəblərini və fəaliyyətlə bağlı emosional reaksiyalarını ehtiva edir [3, S. 45]. Təhsil motivasiyası geniş diapazonlu psixoloji motiv olaraq fərdin təhsil sahəsindəki müxtəlif fəaliyyətlərinə təsir edir və fərdi öz məqsədlərinə doğru istiqamətləndirir. Bu fenomenin əhəmiyyəti koqnitiv-motivativ proseslərin təhsil fəaliyyəti üzərində təsirini nəzərə almaqla müəyyən edilir. Təhsil motivasiyası fərdin öz istəklərinə nail olmaq üçün seçdiyi metodlar, özünənəxsus məqsədlər, yanaşma tərzı və inamlarla əlaqədar olur. Uşaqlarda da motivasiya onların ətrafa olan münasibəti, inamları və yanaşma tərzı ilə əlaqədar olur. "Yanaşma müəyyən bir hadisə yaxud fərdi müsbət və yaxud mənfi dəyərləndirməkdən ibarətdir. Məsələn, sevgi, nifrət və s. insanların münasibətini və yanaşma tərzını göstərir" [4, S. 131].

Motivasiya anlayışı ilə ciddi əlaqəsi olan və əsasən birlikdə müzakirə edilən psixoloji dəyişənlərdən biri də dəyər anlayışıdır. "Dəyərlər həyatın daha əhəmiyyətli məqsədləri haqda olan möhkəmlənmiş inam və etiqadlar olub, motivasiya və münasibətlərin formalaşmasında əhəmiyyətli rol ifa edir və onların vasitəsi ilə insanların davranışına təsir göstərir [5, S. 130].

Tədqiqatın işlənmə dərəcəsi:

Müxtəlif tədqiqatlar göstərmişdir ki, motivasiya ilə bir çox amillər arasında əlaqə mövcuddur. Məsələn, Lindal Qraham tələbələrdə gözləmə (gözlənti) motivasiyası ilə məmnunluq və nailiyyət arasında əlaqənin olduğunu aşkara çıxara bilmişdir. Həmçinin Miskel Niroy müəllimlərin peşə fəaliyyəti ilə motivasiya və məmnunluq arasında əlaqənin olduğunu müşahidə etmişdir. O, müşahidə etmişdir ki, universitetdə təhsil alan tələbənin dördü birinin ali təhsil alması hazırkı yaxud gələcək peşəsi ilə əlaqədar olub və yalnız onların 9 faizi şəxsi əlaqələr və sosial münasibəti nəzərə alaraq təhsil alırlar.

Cəmsidinın əldə etdiyi nəticələrə görə məqsədyönlülük, inkişafa, əməyə, tapşırıqların yerinə yetirilməsinə və sosial əməkdaşlığa meyl daha yüksək təhsil motivasiyasına səbəb ola bildiyi halda rəqabət və mükafat daha zəif motivasiyaya səbəb ola bilər. İqtidara və məşhurluğa meyl ilə təhsil motivasiyası arasında isə heç bir əlaqə müşahidə edilməmişdir. Standage və həmkarları Arizona ştatında 318 şagird arasında həyata keçirdikləri tədqiqatlar zamanı müşahidə etmişlər ki, təhsil motivasiyası ilə təhsil sahəsində məqsədlərə anıl olmaq arasında ciddi əlaqə mövcuddur.

Ejei və həmkarları 2001-ci həyata keçirdikləri tədqiqat zəminində belə bir nəticə əldə etmişlər ki, təhsil motivasiyasının həyəcana da təsiri vardır. "İstiqamət təhlili"

metodu ilə əldə edilən nəticələr göstərmişdir ki, xarici təzahürü olan üç dəyişənin (daxili motivasiya, xarici motivasiya və motivsizlik) bir başa olaraq həyəcan hissində təsiri vardır. Əldə edilən nəticələrə görə, daxili motivasiyanın metakognitiv strategiyalara birbaşa təsiri, xarici motivasiya və motivsizliyin isə koqnitiv strategiyalara birbaşa təsiri danılmaz faktdır. Koqnitiv və metakognitiv strategiyaların həyəcan hissi üzərində təsiri isə olduqca ciddi mövzudur. Ümumilikdə bu nəticələrə əsasən demək olar ki, təhsil motivasiyası öyrənmə strategiyaları vasitəsi ilə birbaşa əlaqədə olub həyəcan hissində də təsir edir.

Əlireza Yusefi və həmkarları 2009-cu il tibb universiteti tələbələrinin təhsil sahəsində inkişafına təhsil motivasiyasının rolunu öyrənmək üçün İsfəhan Tibb universitetində praktik tədqiqat həyata keçirmişdilər. Bu tədqiqatın nəticələrinə əsasən təhsil motivasiyası ilə əsas fənlər və klinikal fənlərdə toplanmış balların orta qiyməti arasında ciddi əlaqə mövcud idi. Eyni zamanda cəhd və rəqabət meyli oğlanlarda qızlara nisbətən daha yüksək olmuşdur. Ümumilikdə tədqiqatın nəticələrindən də aydın olmuşdur ki, tələbələrin təhsil sahəsində inkişafı ilə motivasiyanın müxtəlif cəhətləri arasında harmoniya və qarşılıqlı əlaqə mövcuddur.

Harter şkalasının etibarlılığını və doğruluğunu ölçmək metodları:

Bu günə qədər təhsil sahəsində müxtəlif motivasiya şkalaları hazırlanıb və tətbiq ediləndir. Lakin bu şkalaların hamısı orta məktəb və universitet səviyyələrində təhsil alanlar üçün nəzərdə tutulmuş və həmin əsasda etibarlılığı ölçülmüşdür. Bu zaman ibtidai məktəb şagirdlərində motivasiyanı ölçmək üçün yeni bir vasitələrin yaradılması zərurəti ortaya çıxmışdır ki, Harter şkalası bu məqsədlə tərtib və tətbiq edilən ən əlverişli ölçmə vasitələrindən biridir. Bu şkala vasitəsi ilə motivasiya sahəsində fərdi diferensiasiya və fərqli cəhətlər iki istiqamətdə (daxili motivasiya və xarici motivasiya) ölçülə bilər.

Şkala müəyyən bir dəyişəni ölçmək üçün optimal imkanları müəyyənləşdirməyə kömək etmiş olur. Tədqiqatçı nəzərdə tutduğu dəyişəni ölçmək üçün uyğun şkala yaxud ölçmə vasitəsini seçməlidir. Şkalanın müəyyənləşdirilməsi və şaklanın əhatə etdiyi sual qruplarını seçmək tədqiqatçının öz seçimi ola bilər amma bu zaman şkalanın elmi xüsusiyyət və qabiliyyətləri nəzərə alınmalıdır. Şkalaların üstünlüyü və qabiliyyətləri tədricən nominal şkaladan tənəsüb şkalalarına doğru artır. Tədqiqatçı həmişə ən yüksək qabiliyyətlərə malik olan şkaladan istifadə etməlidir [6, S. 86]. Harter şkalasının etibarlılığı amerikalı şagirlərlə keçirilən tədqiqat zəminində öz təsdiqini tapa bilmişdir. Loper və həmkarlarının qeyd etdiyi kimi (2005), harter şkalasının əsas xüsusiyyətlərindən biri motivasiyanın təkamül prosesini aşkara çıxara bilmək

qabiliyyətidir. Harter və bu şkaladan istifadə edən digər tədqiqatçılar ibtidai və orta məktəb şagirdlərində tədricən daxili motivasiyanın xarici motivasiyaya nisbətən zəiflədiyini müşahidə etmişdirlər. "İnsanlarda ilk doğulduqları vaxtdan etibarən stimulyə öyrənməyə olan təbii bir meyli və istək mövcud olur. Öyrənməyə olan bu təbii meyli mühit tərəfindən dəstəklənilir və güclənir və daxili motivasiya hesab edilir. Eyni zamanda insanları müəyyən cəza və yaxud mükafata görə hansısa işi görməyə məcbur edən motiv xarici motivasiya adlanır" [7, S. 241].

Harter şkalasının digər spesifik cəhəti motivasiyanın iki cəhətdə (iki istiqamətdə) ölçə bilməsidir. Yəni bu şkala fərdi motivasiyanı eyni zamanda həm xarici (xarici motivasiya) həm daxili (daxili motivasiya) istiqamətdə ölçə bilən nadir şkalalardan biridir. Bu şkalada daxili və xarici motivasiya biri-birinə qarşı qoyulur. Yəni şagirdlərin təhsil sahəsində müəyyən fəaliyyətləri təqdim edilir və xarici stimullar yaxud təzyiqlərin həmin fəaliyyətlərin həyata keçməsinə təsiri ilə yanaşı daxili motivasiyanın bu fəaliyyətlərə təsir öyrənilir və müqayisə edilir. Məsələn, onlardan sual edilir ki, özləri həzz aldıkları üçün fəaliyyəti həyata keçirirlər yoxsa müəllimin rəğbətini qazanmaq üçün. Harter şkalası əslində 18 sualdan ibarət olub və hər sual daxili və xarici motivasiyanı iki fərqli cəhətdə müəyyən etməyə hesablanıbdır.

Bəzən Harter şkalasının motivasiya və informasiya cəhətlərinə malik olduğu da qeyd edilir. Bu baxımdan həmin şkalanın üç əsas hissədən ibarət olduğunu söyləmək olar: birinci hissədə dərslərə çalışma səviyyəsi (maksimum cəhd - minimum cəhd) ölçülür. İkinci hissədə belə bir məsələyə diqqət yönəlir ki, şagirdin fəaliyyəti nə qədər onun fərdi maraq və araşdırma meyli ilə bağlı olub və nə qədər müəllimin məmnunluğunu cəlb etmək yaxud yüksək bal toplamaq meyli ilə bağlıdır. Üçüncü hissədə şagirdin nə dərəcədə müstəqil olaraq dərs vəsaitlərinə əsaslanıb onlardan istifadə etməsi ilə hansı dərəcədə müəllimin dəstək və rəhbərliyinə ümid etməsi müqayisə edilir.

Bu bölgədə ilk hissə müəyyən bir cəhətin iki fərqli tərəfini aşkar edir. Yəni maksimum cəhd və müzakirələrə səbəb olan işlərə meyli artdıqca asan və minimum cəhd tələb edən işlərə meyli azalmış olur. Əlbəttə burada fəaliyyətin mövzusu da önəmli olub və fərdin hansı cəhətə meyli etməsi fəaliyyət mövzusu ilə əlaqədar ola bilər. İkinci hissədə iki məqsədyönlü motiv (fərdi-daxili maraq hissi və müəllimin rəğbətini qazanmaq yaxud yüksək bal toplamaq) arasında müqayisə aparılır. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, bəzi şagirdlər həm daxili maraq həm də müəllimin məmnunluğunu qazanmaq üçün yüksək bal toplamağa və ciddi fəaliyyətə meyilli olalar. Üçüncü hissədə isə fərdin müstəqil fəaliyyətə meyli ilə müəllimdən yüksək dərəcədə asılı olması arasında müqayisə aparılır və şagirdin bacarıq və təcrübəsi diqqət mərkəzində

saxlanılır. Burada da hər iki halda məqsədyönlülük ünsürü vardır. Bəzi şagirdlər daha çox tapşırıqları müstəqil olaraq yerinə yetirməyi üstün tuturlar lakin bir sıra tapşırıqlarda müəllimə müraciət etməli olurlar.

Ümumilikdə deyilənlərə əsasən şkalanın qeyd edilən üç hissəsində bəzən daxili və xarici motivasiya qarşı-qarşıya qoyulmur və onların arsında həmişə əks əlaqənin olduğunu axtarmaq doğru ola bilməz. Harterin də qeyd etdiyi kimi bəzən xarici stimula və mükafatlarla daxili meyl və motivasiya biri-birini tamamlayır və gücləndirir (Harter 1981). Əslində Harter və Ceksonun müşahidələrinə görə 3-6-cı sinif şagirdlərinin bir çoxunda daxili və xarici motivasiyanın qarşılıqlı əlaqədə olub hər ikisi eyni zamanda şagirdin fəaliyyətinə təsir edə bilirlər.

Yuxarıda qeyd edilənlərə əsaslanaraq Loper və həmkarları (2005) Harter şkalasını başqa bir formada tərtib və icra etmişdirlər. Onlar motivasiyanın iki əks qütbü (xarici və daxili) olduğunu nəzərə almadan hər bir qütbə uyğun ayrıca suallar hazırlayıb və Likert üsuluna müvafiq olaraq hər suala 5 bal əsasında 5 cavab variantı nəzərdə tutmuşdurlar. "Likert şkalası verilən sual yaxud cümlələrə tərtiblə 1-5 bal verməklə (tamamilə razıyam variantında ümumiyyətlə razı deyiləm variantına qədər) münasibəti bildirmək üçün tərtib edilibdir" [8, S. 474]. İnsanların mövzuya baxışını və yanaşmasını ölçmək keyfiyyət təhlili hesab edilir və bunun üçün spesifik nominal-interval şkalalardan istifadə edilərək müxtəlif dəyişənlər ölçülür. "Tədqiqatçılar müxtəlif yanaşmalar, oriyentasiyalar və baxışları ölçmək üçün bəzi instrumentlər (sorgu qrupları) icad ediblər ki, onlara spektr də deyilir" [9, S. 432].

Harter şkalasının dəyişdirilmiş formasında 18 baza sual 36 ayrıca sual formasında hazırlanıb və "səbəbiyyət" yoxlamasından sonra 3 zəif sual ləğv edilərək 33 sualdan ibarət bir anket hazırlanmışdır (17 sual daxili motivasiya və 16 sual xarici motivasiya üçün). Məsələn iki cəhətli bir baza sual iki ayrıca sual formasında aşağıdakı kimi verilibdir:

- Mən işləri onların həll yollarını öyrənmək məqsədi ilə yerinə yetirirəm (daxili motivasiya).

- Mən işləri məcbur olduğum üçün yerinə yetirirəm (xarici motivasiya).

Sualların cavabı isə "Likert" müqayisə metoduna uyğun olaraq 5 variantdan ibarət 5 ballıq şkala formasında qiymətləndirilir (1- bu mənə qətiyyənlə aid deyil 5- bu tamamilə mənə aiddir). Bu yeni şkalada əvvəlki şkaladan fərqli olaraq şagirdlər daxili və yaxud xarici amillərdən birini seçməyə məcbur olmayıb, əksinə, onlar öz təhsil davranışları haqqında daxili və xarici amillərin təsir səviyyəsini müəyyənləşdirmiş olurlar.

Yeni şkala əvvəlki şkala kimi altı hissədən ibarətdir. Üç hissə daxili motivasiyanın üç cəhətini (dərsləri müzakirə etməyi tərcih etmək, maraqlanmaq, müstəqill

fəaliyyətə meyl) müəyyən etmək üçün və üç hissə xarici motivasiyanın üç cəhətini (asan işləri tərcih etmək, müəllimin rəy və fikrindən asılı olmaq, müəllimlə qohumluq və yüksək bal toplamağa əsaslanmaq) müəyyən etmək üçün nəzərdə tutulubdur.

Harter şkalasının yeni variantının etibarlılığı daxili motivasiya bölməsinə verilən cavablar və müəllimlərin şagirdin daxili motivasiyasına dair hesabatı arsındakı korrelyasiya və eyniliyin olmasına əsasən təsdiq edilmişdir. Eyni zamanda daxili və xarici motivasiya hissələri ilə təhsildə inkişafın iki əsas göstərici (fənnlər üzrə qiymətlər və təhsil sahəsində inkişafa dair suallardan toplanan ballar) arasında korrelyasiya və ciddi əlaqə müşahidə edilmişdir.

Valper və həmkarlarının tərtib etdiyi yeni Harter şkalasının təhlili göstərir ki, daxili motivasiya üçün yeganə amil faktorundan istifadə etmək daha uyğun metod hesab edilə bilər. Eyni zamanda 208 respondentdən altı həftə sonra təkrar sorğu götürülməsi bu iki mərhələ arasında ciddi müsbət əlaqənin olduğunu göstərmişdir. Əgər iki dəyişənin biri artdıqda (yaxud azaldıqda) digər dəyişən də uyğun sürətlə artmağa (yaxud azalmağa) meyl edərsə bunların arasında ciddi müsbət əlaqənin olduğunu söyləmək olar. İki dəyişən arasında əks əlaqə olduğu təqdirdə, yəni birinin azalmasına uyğun tempdə digəri artdığı təqdirdə bu iki dəyişən arasında ciddi mənfi əlaqənin olduğunu söyləmək olar [9, S. 311].

Xarici motivasiyanın ölçülməsi üçün nəzərdə tutulan hissə də Kay-Skuyer (Chi-square test) testi vasitəsi ilə yoxlamaların nəticələrinə əsasən əlverişli hesab edilir və bu hissədə üç amilli həll metodundan istifadə etmək tövsiyə edilir. Bu təhlildə şkalanın "asan iş" bölməsinə aid sualların hər altısı yüksək təsirli amili özündə ehtiva edir və bu amil 26.9 faiz dəyişikliyi (variance) göstərir. Şkalanın "müəllimdən asılılıq" bölməsinin altı sualından beş sualı yüksək təsirli amili ehtiva edərək 11.4 faizi dəyişikliyi göstərir və "müəllimlə qohumluq" bölməsinin dörd sualından üç sualı yüksək təsirli amili ehtiva edib 9.4 faiz dəyişikliyi göstərmişdir. Qeyd edilən (yüksək təsirli amili ehtiva edə bilməyən) üç sual ləğv edildikdən sonra ümumilikdə xarici motivasiya suallarının "alfa" əmsalı 0.78 faiz və xarici motivasiyaya aid sual bölmələrindən "asan iş" bölməsinin "alfa" əmsalı 0.77 faiz, "müəllimin rəğbətini qazanmaq meyli" bölməsinin "alfa" əmsalı 0.73 faiz və "müəllimdən asılılıq" bölməsinin "alfa" əmsalı 0.67 faiz olmuşdur. Eyni zamanda daxili motivasiya suallarının "alfa" əmsalı ümumilikdə 0.74 faiz və daxili motivasiya hissəsinə aid sual bölmələrinin "alfa" əmsalı tərtiblə 0.71 faiz, 0.65 faiz və 0.65 faiz olmuşdur.

Harter özü də, daha əvvəllər (1981), şagirdlərin sosial-sinfi strukturunu nəzərə alaraq müəllimlərin şagirdləri qiymətləndirməsinə əsasən öz şkalasının etibarlılığını

ölçmüş və həmin şkalanın etibarlılığını təsdiq edən nəticələr əldə etmişdir. Eyni zamanda o sualların kifayət qədər dərk edilməsi və başadüşülməsi faktorunu nəzərə alaraq şkalanın maraqlanma, müstəqil əməl və müstəqil rəy bölmələrinə aid sualların kifayət qədər anlaşılan və başadüşülən olduğunu müəyyənləşdirmiş və bunlar arasında əlaqənin olduğunu sübut etmişdir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Luna B.R., &Sherry,A. (2008). Sex differences in the relation between statistics anxiety and cognitive/learning strategies. *Journal of Contemporary Educational Psychology*, 33, 327-344.
2. Masaali S. [Relationship between reading study and academic achievement among students in IU] .[disseration]. Isfahan: KhorasganSlamic Azad University. 2007. [Persian]
3. Miskel C. Defrain JA. Wilcox K. A test of expectancy motivation theory in educational organizations.EAQ 1980.Tronfino AJ.ransformational leadership : moving total quality management to - word – class organizations . *IntNurs Rev* 2000
4. Stefon Franzoy, Sosial psixologiya (Tərcüməçi: Mehrdad Firuzbəxt), Rəsa nəşriyyat evi, 2002, s. 21.
5. Aronson Elliot, Ümumi psixologiya (Tərcüməçi: Hüseyn Şokrkon), Roşd nəşriyyatı, 1994, s. 398.
6. Fəthi Kuruş, Abijə nəşriyyatı, s. 196.
7. Dilavər Əli, Peaqoqika və psixologiya elmlərində tədqiqat metodları, Tehran: Pəyam Nur Universitetinin nəşriyyatı, 2007, s. 347.
8. Tacdar Pərviz, Statistik metodlar, Qum: Əhli-beyt nəşriyyatı, s. 585.
9. Taleb Mehdi, Sosial təlimlərin elmi metodları (elmi tədqiqat metodları), Tehran: Tehran Universitetinin nəşriyyatı, 2001, s. 353.

РЕЗЮМЕ

"В городе Баку, в развитии психологических особенностей мотивации детей на обучение", сбор информации необходимой для научной и практической развития была использована шкала Хартера. Шкала Хартера особенно в изучении мотивации в системе начального образования является одним из наиболее

надежных. Эта шкала одна из тех шкал которая в области измерения мотивации и личных характеристик очень часто используемой. Учитывая что эта шкала имеет очень важную роль в изучении мотивации в начальных школах, важно изучать способы употребления этой шкалы. Я считаю что, данная статья будет полезной для научных и исследовательских центров касающихся этих проблем.

SUMMARY

"The development of psychological characteristics of motivating children to study in Baku", the collection of the information necessary for the science and practice was used the scale of Hartera. Hartera is one of the most reliable scales especially in the study of motivation for primary education. This scale is often used to measure in the field of motivation and personal characteristics. Considering that this scale has a very important role in the study of motivation in primary schools, it is very important to learn how to use this scale. I believe that this article will be useful to the scientific and research centers dealing with these problems.

Çapa tövsiyə etdi: dosent R.H.Qədirova

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASININ İRANLA ELM SAHƏSİNDƏ ƏMƏKDAŞLIĞI TARİXİNDƏN (1960-1990-ci illər)

Həsən QƏNİYEV

Bakı İslam Universiteti

Açar sözlər: Azərbaycan, tarix, geologiya, İran, mikrobiologiya

Ключевые слова: Азербайджан, история, геология, Иран, микробиология

Key words: Azerbaijan, history, geology, microbiology, Iran

Elm və mədəniyyət sahəsində əməkdaşlıq SSRİ-nin inkişaf etməkdə olan ölkələrlə əlaqələrində mühüm yer tutmuşdur. Çünki Sovet rəhbərliyi sosialist ideologiyasının yayılmasına, ümumiyyətlə sosializmin «ixracı»na xüsusi diqqət yetirildi. İranın SSRİ ilə həmsərhəd olması, islam ənənələrinə bağlılığı faktları Sovet rəsmi dairələrinin strateji planlarında müstəsna rola malik idi. Sovet rəhbərliyi belə hesab edirdi ki, İranla yaxınlıq yalnız Sovet ideologiyasının «ixracı»na, habelə “təhlükəli” islam ideyalarının «idxalı»na şərait yarada bilərdi. Azərbaycan SSR bu əməkdaşlıqda mühüm vasitə olmuşdur.

SSRİ-İran elmi əlaqələrinin inkişafına təsir edən bu amillərlə yanaşı, həmin illərdə sovet elminin və mədəniyyətinin ciddi uğurlarının, mədəni inkişaf baxımından xeyli geridə qalmış İrana sovet elmi təcrübəsinin çatdırılmasının əhəmiyyətini də qeyd etməyə bilmərik. İstər birgə fundamental elmi tədqiqatların aparılması, istər müxtəlif mədəniyyət tədbirlərinin keçirilməsi, istərsə də maarifləndirici işlərin aparılması olsun, bu əməkdaşlığın hər iki tərəf üçün müsbət tərəfləri var idi.

Sovet alimlərinin beynəlxalq əlaqələrinin möhkəmləndirilməsi və inkişafında Azərbaycan SSR-nin elm xadimləri və mədəniyyət işçiləri fəal rol oynayırdılar. Yüksək ixtisaslı kadrların hazırlanması, elmi mübadilə və birlikdə müxtəlif elmi tədqiqatların aparılması respublika elminin böyük potensialından xəbər verirdi. Azərbaycan SSR-nin müvəffəqiyyətləri, iqtisadiyyat, mədəniyyət və elm sahələrində nailiyyətləri onun xarici ölkələrdə nüfuzunu durmadan artırırdı. 1960-1990-cı illər ərzində SSRİ tərkibində Azərbaycanın beynəlxalq elmi əlaqələrinin əhatə dairəsi getdikcə genişlənmişdir: bu illərdə respublikanın dünyanın 80 ölkəsi ilə elmi əlaqələri qurulmuşdu [10, c.31].

Azərbaycan Respublikasının elmi dairələrinin İnkişaf etməkdə olan ölkələrlə həmin illərdə əlaqələri başlıca olaraq aşağıdakı istiqamətlər üzrə inkişaf etmişdir:

- Beynəlxalq qurultaylar, elmi konfrans və simpoziumlarda iştirak;
- Ayrı-ayrı elmi problemlərin birgə işlənməsi;
- Sənaye və kənd təsərrüfatının inkişafında xarici ölkələrə texniki yardım üçün mütəxəssis alimlərin ezam edilməsi;
- Tələbə və mütəxəssis hazırlığı.

Azərbaycan SSR bu illərdə Ümumittifaq miqyasında keçirilən elmi məclislərdə aparıcı yerlərdən birini tuturdu. İnkişaf etməkdə olan ölkələrin alimləri tez-tez Azərbaycan Respublikasına gəlirdilər, bu dövlətlərin içərisində qonşu İranın alimləri üstünlük təşkil edirdi. Məsələn, 1967-ci ildə Bakıda «Böyük Oktyabr sosialist inqilabı və Asiya, Afrika və Latin Amerikasının milli-azadlıq hərəkatı» adlı beynəlxalq elmi-nəzəri və praktik konfrans keçirilmiş, konfransın işində təkcə sovet deyil, xarici alimlər də iştirak etmişdi [16, c. 349]. 1968-ci ilin aprelində Bakıda Avropa, Yaxın və Orta Şərq Beynəlxalq tektonik xəritələrinə həsr olunmuş sessiyası keçirilmişdi [11, c. 29]; sessiyada Şərq ölkələrinin nümayəndələri içərisində İran nümayəndələri də iştirak etmişdi. 1975-ci ildə yenə Bakıda Sov. İKP-nin XXIV qurultayı tərəfindən işlənilib hazırlanmış «Dünya Sülh Proqramı» Ümumittifaq konfransının keçirilməsi də böyük əhəmiyyət kəsb etmişdi. Azərbaycan alimləri də öz növbəsində inkişaf etməkdə olan ölkələrə gedir, orada keçirilən beynəlxalq konfranslarda iştirak edir, xarici həmkarları ilə özlərinin zəngin təcrübəsini bölüşür, fikir mübadiləsi aparır, universitetlərdə mühazirələr oxuyurdular.

1960-1990-cı illərdə Azərbaycan SSR-nin İranla elm sahəsində əməkdaşlığı, yuxarıda qeyd etdiyimiz amillər səbəbilə daha geniş inkişaf etmişdi. Belə ki, bu illər ərzində Azərbaycan alimləri dəfələrlə İranda olmuş, öz iranlı həmkarları ilə böyük təcrübə mübadiləsi aparmışlar. Xüsusilə neft kəşfiyyatı, Xəzər dənizinin ekoloji mühafizəsi, balıqçılıq sənayesinin inkişafı, körpə nəvə balığı ehtiyatlarının süni üsulla artırılması, kənd təsərrüfatı ziyanvericilərinə qarşı mübarizə sahələrində hər iki ölkə alimləri elmi mübadilə apararaq əldə etdikləri təcrübədən birgə yararlanmışlar.

Nəzərdən keçirdiyimiz 30 illik dövrü ümumi xarakterizə etsək, ilk növbədə qeyd edə bilərik ki, məhz elə 1960-cı illərin əvvəllərindən Sovet-İran elmi və mədəni əlaqələri daha geniş vüsət almışdı. Bu əlaqələri rəsmiləşdirmək üçün müqavilə də həmin illərdə bağlanmışdı: təsadüfi deyil ki, 1966-cı il avqustun 22-də Tehranda mədəni əlaqələrin inkişafına dair 3 il müddətinə imzalanmış SSRİ-İran sazişini İranın SSRİ-dəki səfiri «Sovet-İran münasibətlərinin məhək daşı» adlandırmışdı [14].

1964-cü ildən 1978-ci ilin sonuna kimi İranın 45 alimi Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasında elmi səfərdə olmuşdu [15, c. 24]. Eyni zamanda Azərbaycanın görkəmli alimləri - akademik Ə.S.Sumbatzadə, Ş.A.Əzizbəyov, A.A.Əlizadə, R.Q.İsmayılova, S.M.Quliyeva, İ.D.Mustafayeva, P.A.Əzizbəyova, R.A.Seyidova və başqaları İrana səfərlər etmiş, Azərbaycanın cənub qonşusu ilə elmi əlaqələrin möhkəmlənməsində yaxından iştirak etmişdilər.

Neft sənayesi və kimya elmi ilə bağlı sahələrin inkişafı SSRİ-İran elmi-texniki əməkdaşlığında prioritet olduğundan, bu illərdə Azərbaycanın görkəmli alimləri - akademik S.Quliyev, M.F.Quluzadə və başqaları İranda keçirilən neft-kimya məsələlərinə dair beynəlxalq simpoziumlarda elmi məruzələrlə çıxış etmişdilər. Azərbaycanın görkəmli akademiki Ş.Əzizbəyov SSRİ ilə həmsərhəd ərazilərin geoloji quruluşunu öyrənmək, xarici həmkarları ilə fikir mübadiləsi aparmaq məqsədi ilə 1967-ci ilin mayında İrana gəlmiş, bir ay ərzində bu ölkənin alimləri ilə müxtəlif görüşlər keçirərək faydalı qazıntı yataqlarının kəşfi sahəsində onlarla təcrübə mübadiləsi aparmışdı. Azərbaycanlı alim Şimali İran əyalətlərinin geoloji quruluşu haqqında Tehranda keçirilən kollokviumda məruzə ilə çıxış etmiş, İran alimləri onlarla birlikdə tədqiqat işlərinin aparılmasını təklif etmişdilər [1, v.34].

Azərbaycan alimlərinin istehsalə bağlı elm sahələri ilə yanaşı, ictimai elmlərin inkişafı istiqamətində də İranlı həmkarları ilə əməkdaşlığı bu illərdə səciyyəvi olmuşdur. Məsələn, görkəmli Azərbaycan tarixçisi akademik Ə.S.Sumbatzadə 1966-cı ildə Tehranda keçirilən tarixçi - iranşünasların beynəlxalq konqresində iştirak etmiş, onlarla geniş fikir mübadiləsi aparmışdı [2, v. 70]. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının Yaxın və Orta Şərq Xalqları İnstitutunun əməkdaşı R.A.Seyidov isə 1967-ci ildə yenə Tehranda keçirilən elmi seminarda məruzə ilə çıxış etmişdir [3, v. 35]. Dilçi alim, Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının vitse-prezidenti M.A.Dadaşzadə 1966-cı ildə İrana elmi səfər etmiş, yerli həmkarları ilə görüşərək İran ilə SSRİ dilşünaslarının qarşılıqlı əlaqələrinin möhkəmləndirilməsi fikrini irəli sürmüşdür [13, c. 110].

İranşünaslığın inkişafı sahəsində böyük uğurları olan Azərbaycan şərqşünaslığı elminin nümayəndələri də bu illərdə İran alimləri ilə geniş elmi əlaqələr saxlamışlar. 1968-ci ilin iyunda Tehran Universitetinin məşhur Azərbaycan şərqşünası Ənvər Əliyevə filologiya elmləri doktoru fəxri diplomu verməsi bu əməkdaşlığın bariz təzahürü sayıla bilər [6].

XX əsrin 70-ci illərin əvvəllərində Azərbaycanla İranın elmi əlaqələri daha məzmunlu və çoxşaxəli xarakter almağa başladı. 1970-ci ildə Azərbaycan SSR-də olan İran arxeoloqları, İranın milli muzeyinin direktoru Fövzi Rəşid Azərbaycan həmkarları ilə fikir mübadiləsi apararaq onların tədqiqat işləri ilə maraqlanmış,

Azərbaycan tarixi muzeyi, Nizami adına Azərbaycan ədəbiyyatı muzeyi ilə tanış olmuşlar [12]. Yenə həmin ilin yazında Məşhəd Universitetinin dekani, görkəmli İran alimi doktor Yusif Sübuti Azərbaycana bir həftəlik səfəri zamanı respublikada astrofizika elminin vəziyyəti və uğurları ilə tanış olmuş, respublikanın ali məktəblərinə, akademiyanın elmi müəssisələrinə, Şamaxı astrofizika rəsədxanasına səfər etmişdi. İran alimi Azərbaycan astrofiziklərinin ulduzların öyrənilməsi sahəsində tədqiqatlarını yüksək qiymətləndirir və bu sahədə ölkəsinin Azərbaycanla əməkdaşlığının əhəmiyyətini qeyd edirdi [7].

1973-cü ilin aprelində məşhur fizik-alim, Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının prezidenti akademik H.Abdullayev Tehran, Təbriz və Məşhəd Universitetlərinə səfərlər edir [13]. 1973-cü ilin aprelində H.Abdullayev İranın elm və ali təhsil naziri doktor Hüseyn Kazımzadə ilə görüş zamanı bu ölkədə elmi kadrların hazırlanmasına azərbaycanlı mütəxəssislərin cəlb edilməsi, birgə elmi-tədqiqat işlərinin aparılması perspektivləri müzakirə olunur [8].

Azərbaycan-İran elmi əməkdaşlığının daha bir sahəsi mikrobiologiya olmuşdur. 1970-ci ilin martında Təbriz Universitetinin mikrobiologiya şöbəsinin müdiri Məhəmməd Naibi Azərbaycan SSR EA-nın müvafiq institutuna elmi səfər etmiş, Azərbaycanda biologiya sahəsindəki elmi-tədqiqat işləri ilə, genetika, həmçinin bu sahədə elmi kadrların hazırlanması vəziyyəti ilə tanış olmuşdur. Azərbaycan SSR EA-nın Zoologiya İnstitutunun alimləri ilə görüşdən sonra İran alimi Azərbaycanda biologiya elmi sahəsində tədqiqat işlərinin yüksək səviyyədə olması qənaətinə gəlmişdir [9].

1960-cı illərdən başlayaraq Azərbaycan və İranın elmi kitabxanaları arasında kitab mübadiləsi iki ölkə arasında elmi əməkdaşlığın bir formasına çevrilir və ənənə halını alır. Bu illərdə İranın müxtəlif kitabxanaları, ələlxüsüs Təbriz Universiteti Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının müvafiq institutlarındakı kitabxanalara ən müxtəlif mövzulu kitablar, o cümlədən, şərqşünaslıq problemlərinə həsr olunmuş klassik və müasir Şərq poeziyasının nəşr olunmuş hissələrini hədiyyə edir [16]. Qarşılıqlı kitab mübadiləsi sayəsində Azərbaycanda nəşr olunan kitabların bəzi nümunələri İrana göndərilir. M.F.Axundov adına Azərbaycan Dövlət Kitabxanası bu dövrdə inkişaf etməkdə olan ölkələrdən davamlı olaraq qiymətli nəşr əsərləri alırdı. Məhz bu əməkdaşlıq çərçivəsində Tehranın Milli Kitabxanası Zeynalabdin Mərağinin «İbrahim bəyin səyahətnaməsi», Nizam əl-Mülkin «İdarəetmə haqqında», Həmdullah Mustafinin «Ürəyə səyahət», Vəzir Kirmaninin «Tarixi-Kirman», «Muzakeyi-İran» adlı kitablarını, Təbriz Universiteti Kitabxanası Ələkbər Sərefraz-

nin «Taxti-Süleyman», Mahmud Mirzə Qacarın iki cildlik «Sefinetul Mahmud» və s. kitabları Bakıya göndərmişdi [17].

Tədqiq olunan dövrdə İranın klassik şairlərinin əsərləri Azərbaycan və rus dillərinə tərcümə edilib nəşr olunmuşdur. Onlardan Sədinin «Gülüstən», Hafizin, Xəyyamın, Attarın, Baba Kuhi Şirazinin Şer və qəsidələrini göstərmək olar. Eyni zamanda müasir İran şairi və yazıçılarından: Camal-zadə, Eşqi, Laxuti, Bozarqa, Əlyəvi, Səid Nəfisi, Bahari, Şəhriyar, Ehsan Təbəri, Jale, Naderpura, Saye və başqalarının əsərləri də Azərbaycan dilinə tərcümə edilərək oxucuların diqqətinə çatdırılmışdır.

1978-ci ilin iyulunda İran ali məktəbinin işçi qrupu İsfahan Universitetinin professoru, prorektor Əhməd Kiyasatpupyn rəhbərliyi altında 4 gün Azərbaycan Respublikasında olmuşdular. Hökumətlərarası SSRİ-İran sazişinə əsasən onlar Azərbaycan SSR EA-nın Şamaxı Astrofizika Rəsədxanasında olmuş, Respublika Əlyazmaları Fondunun və başqa elmi-tədqiqat idarələri ilə tanış olmuşlar. Bu səfər zamanı Ə.Kiyasatpur elmi kadrların hazırlanması və Azərbaycanda tədqiqat işlərinin texniki təminatı yüksək səviyyədə olduğunu qeyd etmişdi [19].

Keçən əsrin 80-ci illərində SSRİ-İran əlaqələrində müəyyən soyuqluğa baxmayaraq, Azərbaycan-İran elmi və mədəni əlaqələri tam kəsilməmişdi. Üstəlik, Azərbaycanda İran (xüsusilə Cənubi Azərbaycan) tarixinin öyrənilməsi sürətlənmişdi. Bu, bir tərəfdən, İranda baş vermiş İslam inqilabının beynəlxalq siyasi və iqtisadi, həmçinin ideoloji köklərinin araşdırılması zərurəti, digər tərəfdən, Cənubi Azərbaycandakı siyasi hadisələrə elmi maraqla izah oluna bilər. Bu illərdə Azərbaycan SSR EA Şərqşünaslıq İnstitutunda fəaliyyət göstərən «Cənubi Azərbaycan tarixi» şöbəsinin apardığı tədqiqatlar təqdirəlayiq sayılmalıdır. Bu şöbə Cənubi Azərbaycan tarixi problemlərinin tədqiqi sahəsində xeyli iş görmüş, həm mənbə və sənədlərin tərcüməsi, həm də ümumi tədqiqat işləri ilə məşğul olmuşdur. Bu illərdə şöbədə professor Şövkət Tağıyevanın rəhbərliyi altında bir sıra dəyərli külliyyatlar, əsərlər nəşr olunmuş, elmi kadrlar hazırlanmışdır [4]. Ümumiyyətlə, Cənubi Azərbaycan tarixi şöbəsində öyrənilən bütün problemlər əslində respublikamızın bütövlükdə İranla elmi və mədəni əməkdaşlığında özünəməxsus yer tutur, ikitərəfli əlaqələrin inkişafı üçün böyük bir özül olur.

Bu illərdə Azərbaycanın görkəmli alimləri İranlı həmkarlarının müxtəlif yubiley mərasimlərində və yaxud elmi konfranslarda iştirak etmək üçün də qonşu ölkəyə səfərlər etmişdilər. Bu səfərlər gedişində, məhdud çərçivədə olsa da, elmi təcrübə mübadiləsi həyata keçirilirdi. Təəssüflər olsun ki, iki ölkə arasındakı ideoloji fərqlər geniş miqyasda kadr hazırlığı və ya tələbə mübadiləsi sahəsində əməkdaşlığın həyata keçirilməsinə imkan verməmişdir.

Ötən əsrin 80-ci illərin İran-Azərbaycan mədəni əlaqələrində klassik şair və yazıçıların, görkəmli alimlərin yubileylərinə həsr edilmiş birgə tədbirlər keçirilməsini də xüsusi qeyd etmək lazımdır. Bəzi hallarda bu cür tədbirlər beynəlxalq səciyyə daşmışdır. Məsələn, 1991-ci ilin iyun ayında böyük Azərbaycan şairi və mütəfəkkiri Nizami Gəncəvinin 850 illiyi münasibəti ilə İranda keçirilmiş beynəlxalq konqresin məhz bu qəbildən idi. Konqresin işində 50 nəfərədək Azərbaycan nümayəndə heyəti də iştirak etmişdi. Təbrizdə keçirilmiş bu mötəbər məclisə dünyanın 20 ölkəsindən 600-dən artıq qonaq gəlmişdi. Əhəmiyyətlidir ki, Azərbaycan nümayəndə heyətinin başçısı konqresdə Azərbaycan dilində çıxış etmişdir. Konqresin gedişi zamanı Təbrizdə Nizaminin adını daşıyan şəhər meydanında şairin abidəsinin açılışı da olmuşdur [5]. Konqresdə Azərbaycan alimləri Rüstəm Əliyevin, Nüşabə Araslıının və başqalarının məruzələri yüksək qiymətləndirilmişdi. By konqresin əhəmiyyəti ona görə böyük olmuşdur ki, Azərbaycan nümayəndələri İranın rəsmi dairələri ilə görüşlərində mədəni, elmi yaradıcılıq əlaqələrinin inkişafı problemlərinə xüsusi diqqət yetirmişdilər. Görüşlər zamanı hər iki tərəfin nümayəndələri razılığa gəlmişdi ki, birgə səylərlə elm və mədəniyyət xadimlərinin yubileyləri, elmi- arxeoloji ekspedisiyaları, tarix və mədəniyyət abidələrinin bərpası kimi mühüm tədbirləri hazırlayıb gələcəkdə həyata keçirmək lazımdır.

Beləliklə, tədqiq olunan dövrdə Azərbaycanla İran arasında elmi əlaqələrin inkişaf etməsi iki ölkə xalqlarının yaxınlaşmasına, elmin inkişafında iki tərəfin təcrübə və fikir mübadiləsinin həyata keçirilməsinə imkan vermişdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının arxivi. iş.5520, v.34
2. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının arxivi iş.7300, v.70
3. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının arxivi iş. 7300, v.35.
4. Cənubi Azərbaycan tarixi məsələləri. Bakı: Elm, 1991-ci il.
5. «Елм», 6.07.1991-ci il.
6. «Коммунист», 1.04.1970-ci il.
7. «Коммунист», 1.04.1973-cü il.
8. «Коммунист», 1.04.1970-ci il.
9. “Kommunist”. 12.07.1969-cu il.
10. Азербайджан в цифрах 1989 г. Краткий статический сборник. Баку: Азернешр, 1990, 211с,с.31.
11. Баку - город проведения форумов ученых. Информационные материалы. Баку: АН Азерб. ССР, 1968,201с, с.29.
12. «Бакинский рабочий» , 25.120.1970 г.
13. Р.Н. Кулиев. Во имя мира и дружбы. Баку, Азернешр 1966, 174с.
14. “Правда”, 25.08.1968 г.
15. Советский Азербайджан и зарубежный Восток. Баку: Азернешр, 1980, с.142. с.24.
16. СССР и страны Африки. Дружба, сотрудничество, поддержка антиимпериалистической борьбы. Москва Международные отношения. 1977, 415с.,с.349.
17. Справки отдела книгообмена Азербайджанской Государственной библиотеки им. М.Ф. Ахундова за 1966-1980гг.
18. “Еттелаат”. 12.07.1978-ci il.
19. “Еттелаат”. 18.04.1973-cü il.

РЕЗЮМЕ*Гасан ГАНИЕВ***Из истории сотрудничества Азербайджанской Республики
с Ираном в области науки (1960-1990 гг.)**

В статье представлена информация о развитии и расширении сотрудничества Азербайджанской Республики и Ирана в области науки в 1960-1990 гг. Так, в эти годы ученые Азербайджана систематически побывали в Иране, обменялись опытом с иранскими коллегами. Эти связи, охватившие различные области науки, развивались как в сфере естественных, так и гуманитарных наук.

Таким образом, научные связи между Азербайджаном и соседним Ираном (в 1960-1990 гг.) давали толчок сближению этих двух народов, способствовали развитию науки в обеих странах.

SUMMARY*Hasan QANIYEV***From the history of the Azerbaijan – Iran cooperation
in the field of Science (1960-1990 years)**

The author debates development and widening of scientific advances of Azerbaijan – Iran in the field of Science in 1960-1990. So in those years Azerbaijan scientists had been in Iran for many times, made great exchange of scientific information with their Iranian colleagues. The relations including several branches of science had been in the field of Natural and the Humanities, too. Thus, the relations of Azeri – Iran in the field of Science gave the chance of approaching the peoples of two countries and put into practice of their practical and scientific ideas.

AZƏRBAYCANDA QUŞLARIN QORUNMASINDA ƏHALİNİN MÜQƏDDƏSLƏŞDİRMƏ PRİNSİPİ

b.e.n. A.T.MƏMMƏDOV,

Bakı Dövlət Universitetinin müəllimi,

b.e.d., prof. Q.T.MUSTAFAİYEV,

Bakı Dövlət Universitetinin kafedra müdiri

Açar sözlər: Məhəmməd peyğəmbər, söz, din, biologiya, əhali

Ключевые слова: Пророк Мухаммед, слово, религия, биология, население

Key words: Prophet Muhammed, word, religion, biology, population

Giriş

Allah hər heyvanı (canlı) bir sudan (nütfədən) yaratmışdır. Onların bəzisi qarnı üstə sürünür, bəzisi iki, bəzisi isə dörd ayaq üzərində gəzir...

“Qurani-Kərim”, ən-Nur surəsi, ayə 4

Yaranışından bəri insanlar heyvanların bir sıra faydalı əhəmiyyətindən yararlanıblar: ərzaq, xəz-dəri və gön mənbəyi kimi; dərman, parfümeriya, texniki yağ və suvenir istehsalında xammal kimi; bioloji mübarizədə və ovçu heyvan kimi istifadədə; elmi və estetik əhəmiyyətindən və s.. Bəzi zərərləri nəzərə alınmaazsa, insanın ətraf mühiti üçün heyvanların əhəmiyyəti əvəzədilməzdir: maddələrin biokimyəvi dövriyyəsində iştirakı; canlı təbiətin təkamülündə rolu; bitkilərin çarpaz tozlanmasında və yayılmasında iştirakı; torpağın əmələ gəlməsində və aerasiyasında (*hava almasında*) iştirakı, onu gübrələməsi; təbii sanitar olması, ziyanvericiləri və əlaq bitkilərini azaltması və s. Beləliklə, insanın tarixi kökləri və müasir həyatı heyvanlar aləmi ilə bağlıdır. Ona görə insanın heyvanlara təsiri və bunun əksi çoxcəhətlidir. Əhali həmişə vəhşi (təbiətdə azad yaşayan) heyvanları sahibsiz hesab etmiş və onlara ögey münasibət bəsləmişdir. Əhali hesab etmişdir ki, dənizdə balıq, meşədə-çöldə heyvan heç vaxt tükənməz. Ona görə vəhşi heyvanlar dünyanın hər yerində daş alətlə, yay-ox ilə, odlu silahla, avtomobil və vertolyotla kütləvi qırılmış, eyni vaxtda onların yaşama yerləri (*evi*) bir yerdə tez, başqa yerdə nisbətən gec dağıdılmışdır. Bəşəriyyətin öz-

özünə vurduğu zərbələri kamil insanlar dərk etmiş, onları aradan qaldırmaq üçün dini və dünyəvi mədəniyyət formaları yaratmışlar. Dünyəvi mədəniyyət elmə, hüquq qanunlarına və qaydalara əsaslanır. Çox təəssüf ki, dünyəvi mədəniyyət formalarını əhali ləng qəbul edir və qanunlar adətə çevrilə bilmir, pis işləyir, tez-tez pozulur. Ona görə vəhşi heyvanlara ögey münasibət aradan qaldırıla bilmir.

Dini mədəniyyətə görə “günah” və “haram” anlayışlarına əsaslanan babalarımız heyvanların nəsil vermə vaxtında ov etməz, ana heyvana güllə atmaz, kürü tökməyə gedən balığa tor qurmaz, kütləvi heyvan qırğını etməz, quş yuvasından yumurta götürməzdilər və s. Onlar həmin babalar idi ki, yaş ağacı kəsməz, torpağa qaynar su tökməz, suyu murdar etməzdilər və s. [8;12]. Güman edirik ki, ətraf mühiti, o cümlədən heyvanlar aləmini qoruyub saxlamaq üçün dini mədəniyyət böyük fayda vermiş və indi də verir. Odur ki, bəşəriyyətin ətraf mühitə münasibəti köklü şəkildə dəyişdirilməlidir. Bunu da yalnız mədəniyyət edə bilər. Dini mədəniyyətə görə ətraf mühitin sahibi Allahdır: yeri, göyü, bitkini, heyvanı... hər şeyi Allah yaradıb. Deməli, ətraf mühiti dağıtmaq Allahın əleyhinə çıxmaqdır. “Qurani-Kərim”də buyrulur: “*Məgər onlar (müşriklər) yerlə göy arasında (uçaraq Allaha) ram olmuş quşları görmürlər?! Onları (havada) yalnız Allah saxlayır. Həqiqətən, bunda möminlər üçün ibrətlər vardır*” (Nəhl surəsi, ayə 79)” [4]. Təbii ki, belə münasibət heyvanların (o cümlədən, quşların) bioloji müxtəlifliyinə pozitiv təsir etməkdədir [8;12].

Hazırkı dövrdə bioloji müxtəlifliyin bütün komponentləri qorunur. Quşların qorunması müxtəlif ölkələrdə fərqlənir. Azərbaycanda quşlar iki böyük tədbirə əsasən qorunur. Birincisi əhali tərəfindən qorunmasıdır, buna el adəti deyilir [8;12]. İkinci tədbir Dövlət qanunçuluğuna əsasən qorunmasıdır. Dövlət qanunçuluğu da xalq tərəfindən icra edilir. Əhalinin iştirakı olmadan heç bir təbii sərvəti qoruyub saxlamaq mümkün deyil [8].

Təbiətin qorunmasına dair el adətləri Dövlət qanunçuluğundan daha çox uğurlu olur. Ona görə ki, Dövlət qanunçuluğu elmə əsaslanır, el adətləri isə əhalinin, xalqın özünün istəyi nəticəsində formalaşır. Ona görə də min illərlə fəaliyyət göstərir, hamını əhatə edir, ucuz başa gəlir və effekti çox olur. Bunu nəzərə alaraq, müasir ekoloji qanunçuluq xalqın iştirakı ilə geniş müzakirə olunur, el adətləri mümkün qədər nəzərə alınır. Dövlət qanunları cəmiyyətin ierarxiyasında yuxarıdan aşağıya yayılır, təbliğata ehtiyacı var. Amma el adətləri aşağıdan başlanır, avtomatiya idarəçiliyinə əsaslanır. Ona görə daimidir. Təbiət komponentlərinə əhalinin münasibəti uzun müddət halal-haram, savab-günah, faydalı-zərərli, xəstə-sağlam, yeməli-qeyri-yeməli, az əhəmiyyətli-müqəddəs kimi kateqoriyalara ayrılmaqla tənzimlənib. Bunlar müasir ekoloji qanunçuluqda nəzərə alınmalıdır [16;22].

Material və metodika

Məqalənin əsas materialı ornitologiya sahəsində XIX əsrdən indiyə qədər toplanmış ədəbiyyatın qiymətləndirilməsindən ibarətdir. Bundan əlavə, cəmiyyətin inkişafı tarixində əhəlinin quşlara münasibəti də nəzərə alınıb. Son 10-15 ildə aparılmış monitorinqin nəticələri və nəşr edilmiş əsərlər diqqət mərkəzində olub.

Azərbaycan Respublikasının Qırmızı kitabına daxil edilmiş [1] və onun ikinci nəşrinə əlavə tövsiyə olunmuş [16] quşların göstəriciləri işin əsasını təşkil edir. AMEA Zoologiya İnstitutunun Zooloji muzeyində eləcə də Bakı Dövlət Universitetinin “Onurğalılar zoologiyası” kafedrasında saxlanan kolleksiyadan istifadə olunub. Əsas metodika kimi müqayisəli qiymətləndirməyə üstünlük verilib. Quşların kəmiyyət göstəricisi marşrut üsuluna və nöqtəvi monitorinqə [23] görə müəyyən edilib. Məqaləyə daxil edilmiş quş növləri kəmiyyət baxımından 3 statusa ayrılıb: çoxsaylı, adi saylı, nadir. Sayğı aparılan ərazidə (5-100 km) 0,1-0,9 quş nadir, 1-9 quş adi saylı, 100 və daha çox quş çoxsaylı qəbul olunub. Lakin sayğının əhatə etdiyi ərazi quşun böyüklüyündən (kiçik, ortaboy, böyük) və həyat tərzindən (dinc, yırtıcı) asılı olaraq 5 km-dən 150 km-ə qədər fərqlənib [16;22].

Nadir quşlar İUSN (Beynəlxalq Təbiəti Mühafizə İttifaqı) tərəfindən qəbul edildiyi kimi 6 kateqoriyaya ayrılıb: Böyük (iri) quşun statusu üçün qəbul edilən ərazi kiçikboyu quşdan 30 dəfəyə qədər çox götürülüb. Statusun kateqoriyası növün kəmiyyətinin dəyişməsi tezliyini bildirir.

ƏSAS NƏTİCƏLƏR VƏ ONLARIN MÜZAKİRƏSİ

Quşları qorumaq üçün əhəlinin qədim dövrlərdən indiyə qədər həyata keçirməklə geniş yaydığı tədbirlər çoxsahəlidir [7;22]. Azərbaycanın yerli faunasında bir növ qur-qur olub – *Streptopelia turtur* – adi qur-qur. Əhəli onu “Peyğəmbər quşu” kimi etiraf edib qoruyur. Rəvayətə görə, bir dəfə Məhəmməd Peyğəmbəri (s.ə.s.) çoxsaylı düşmənlərdən qorumaq üçün mağarada gizlədirlər. Dərhal hörümçək mağaranın ağzına tor çəkir, qur-qur da yuva düzəldib kürt yatır. Odur ki, düşmənlər mağaranı yoxlamağı lüzumsuz bilib, həmin yerdən uzaqlaşır. O vaxtdan hörümçək və qur-qur Peyğəmbərin (s.ə.s.) xilaskarları kimi qayğı altına alınıb qorunurlar. Hörümçək və qur-qur müasir elmi baxımdan da faydalı heyvanlardır. 1970-1980-ci illərdə Azərbaycana 2 növ yeni qur-qur da gəlib: kiçik qur-qur (*Streptopelia senegalensis*) və xaltalı qur-qur (*Streptopelia decaocto*). Bunları da əhəli adi qur-qur kimi tanıyır və müqəddəs bilib qoruyur [12;16].

Ağ leylək (*Ciconia ciconia*) “Məkkə quşu” kimi məhşurlaşib. Azərbaycanda nəsil verən ağ leyləklər qışlamaq üçün Afrikaya qədər köçürlər [9;11]. Onlar buradan

gedəndə ayaqları və dimdiyi solğun-boz, erkən baharda qayıdıb gələrkən isə xına rəngli olur (qışlaqda ayaqlarının və dimdiyinin dərisinin üst qatı təzələnir). Əhali hesab edir ki, ağ leylək Məkkədə xınalanıb qayıdır. Ona görə də leyləyi müqəddəs quş kimi qoruyurlar. O da ot tayalarının və damların üstündə, həyətdə hündür ağacda yuva tikib nəsil verərək çoxalır. Son illərdə ağ leyləklər düzənlik rayonlarda hündür ağac tapa bilmədiyi üçün yüksək gərginlikli elektrik xətlərinin metal dirəkləri üzərində yuva tikib nəsil verməyə başlayıblar [10;11;18]. Əsas yemi siçan, ilan, qurbağa və çəyirtkə olan bu quşa əhalinin nə ad verməsi yox, qayğılı münasibəti əhəmiyyətlidir.

Maygülü–*Podiceps*, vağlar–*Ardeidae* və çibis–*Vanellus* kimi quşların gözəlliyi və dərisindən düzəldilən suvenirlər əhalinin xoşuna gəldiyi üçün qorunurlar [16].

Qaranquşlar–*Hirundinidae* və Oraqqanadlar–*Apodidae* Novruz-bahar bayramının müjdəçisi, xəbərçisi [2] kimi etiraf edilib qorunurlar [16]. Bunlardan qaranquşlar 4 növ–Adi kəndqaranquşu (*Hirundo rustica*), Adi şəhərqaranquşu (*Delichon urbica*), Adi sahilqaranquşu (*Riparia riparia*), Qayalıq dağqaranquşu (*Ptyonoprogne rupestris*); Oraqqanadlar isə 2 növdür–Qara oraqqanad (*Apus apus*), Ağqarın oraqqanad (*Apus melba*). Baharda ən tez gələni Adi kəndqaranquşudur (*Hirundo rustica*). Bu qaranquş mart ayında Afrikadakı qışlaqdan uçub gəlir, özünü Novruz bayramına çatdırır. Əhali bu quşları da toxunulmaz kimi qoruyur [11;16].

Bir qrup quşlar aqrar təsərrüfatı ziyanvericilərin gözlənilməz hücumundan xilas edirlər. Məsələn, siçan və çəyirtkə kütləvi peyda olduğu sahəyə çoxlu qağayı: Boz qağayı (*Larus canus*), Qəh-qəhi qağayı (*Larus cachinnans*), Zağca qarğa (*Corvus frugilequs*), ala sığırçın (*Pastor roseus*) tökülüşüb onları qırırlar [11;16;18]. Ala sığırçın ziyanvericilərdən yeyib doyduqdan sonra onları qırıb tökür. Onun belə fəaliyyəti əkinçini muradına çatdırır, ona görə də “*Murad quşu*” adlanıb [8;12;16].

Bayquşların ən kiçik bir növü var-meşə bayquşu (*Otus skops*). Azərbaycanda bu quşun əhali arasında adı “*İsa-Musa*”dır. Rəvayətə görə, bunlar İsa və Musa Peyğəmbəri (s.ə.s.) axtarırlar. Hava qaralandan dan yeri sökülənə qədər biri “İsa”, digəri “Musa” deyib çağırır. Şübhəsiz ki, bu rəvayət sadəcə bənzətmədir. Bizim üçün önəmli tərəfi budur ki, gecə həşərat ovlayıb yeyən faydalı quşdur, xalq da onu müqəddəs kimi etiraf edir.

Çöl göyərçini (*Columba livia*) ev göyərçinlərinin bir neçə yüz əhli cinsinin genetik mənşəyidir. Bunu yerli əhali göyərçinlərin valideyni kimi etiraf edir. Keçmişdə nəqliyyat olmayanda bir-birinə qənim kəsilmiş qəbilə başçıları poçt göyərçini vasitəsilə əlaqə saxlayıblarmış (məktublaşıblar). O vaxtdan bəri hələ də göyərçin “sülh quşu” kimi etiraf edilir. Göyərçindən başqa heç bir ov quşu şəhərlərdə yaşayıb nəsil verə bilmir (qorxur). Göyərçinin də (*Columba livia*) iki populyasiyası var: a) əhali ilə

qonşuluq edənlər (sinantrop); b) əhalidən uzaq qaya və yarıqlarda nəsil verənlər. Əhəlinin qonşuluğunda yaşayan populyasiya kütləvi quş olduğu halda, təbii landşaft-da yaşayan vəhşi populyasiya ildən-ilə azalır nadir olur. Ona görə ki, əhəli ilə qonşuluq edən göyərçin populyasiyası toxunulmaz ("sülh quşu") kimi qəbul edilib qorunur [11;16].

Cənub bülbülü (*Luscinia megarhynchos*) özü çox gözəl quş deyil, amma nəğməsi hamını məftun edir. Müasir mobil telefona daxil edilmiş çağırış siqnallarından birinin bülbül səsi olması təsadüfi deyil. Bu bülbülü Azərbaycan xalqı özünün təbii müğənnisi kimi qəbul edib qoruyur. Ona görə təkcə meşədə, bağda, parkda, kolluqda deyil, hətta həyətyanı sahələrdə də nəsil verir. Yediyi də həşəratdır [10].

Azərbaycan əhalisi ağacdələnlərin (*Picidae*) və arıquş (*Parus*) cinsinə mənsub olan növlərin meşə və bağların həkimi, şanapipik hophopu isə (*Upupa epops*) torpaq həkimi kimi etiraf edilir. Onlar meşələri, bağları və parkları zərərli cücülərdən təmizləyirlər, xəstə ağacları müalicə edirlər. Hophop dimdiyini nəm torpağa batırır eşir, oradakı həşəratı və onun yumurtalarını tapıb yeyir. Bu işi zağca qarğa yer şumlayan aqreqatın arxasınca tökülüşüb edir. Doğrudur zağca taxıl da yeyir. Amma torpağın üzərində üstü açıq qalan toxum göyərərək boy atsa da nəsil vermir. Deməli zağcanın belə toxumu yeməsi zərərli deyil, hətta faydalıdır (seyrəltmə aparır) [16;18].

Təəssüf ki, Azərbaycanda faydalı quşların yaşama yerlərinin qorunması, əkinə yararsız yerlərdə kolluqların saxlanması, canlı çəpərlərin əkilməsi, quş evcikləri və quşlara yem təknələri düzəldib qoyulması, alaq cəngəlliklərinin və taxıl biçildikdən sonra onun yerinin yandırılmasına qarşı mübarizə arzu olunan səviyyədə deyil.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində:

1. Azərbaycanın "Qırmızı kitab"ı // Bakı, "İşıq", 1989, 543s.
2. Azərbaycanda Novruz (toplayanı, nəşrə hazırlayanı və elmi redaktoru Azad Nəbiyevdir) // Bakı, "Çıraq", 2012, 272 s.
3. Babayev İ.R., Əsgərov F., Əhmədov F.T. Bioloji müxtəliflik: Xəzərin Azərbaycan hissəsinin sudaüzən quşları // "Nurlar" Nəşriyyat–Poliqrafiya mərkəzi, Bakı, 2007, s. 43-45;
4. Bunyadov Z.M., Məmmədliyəv V.M.. "Qurani-Kərim" (tərcümə) // Bakı, «Çıraq», 2004, 680 s.
5. Məhəmməd Peyğəmbər. Kəlamlar // Bakı, Gənclik, 1990, 67 s.
6. Məmmədliyəv V.M.. "Quran və elm", Bakı, "Qismət", 2006, 128 s.
7. Məmmədov A.T., Mustafayev Q.T., Qasımzadə M.Ə. "Avesta" qanunlar toplusunda və "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında təbiətə münasibət. BDU-nun xəbərləri, Təbiət elmləri seriyası // Bakı, BDU, 2010, №2.
8. Mustafayev Q.T. Təbiətin qorunması (dərslük) // Bakı, BDU, 1970, 194 s.
9. Mustafayev Q.T., Məhərrəmov N.A. Ornitologiya (dərs vəsaiti) // Bakı, "Çaşıoğlu" nəşriyyatı, 2005, 442 s.
10. Mustafayev Q.T., Sadıqova N.A. Azərbaycanın quşları (təyinedici-monoqrafiya) // Bakı, "Çaşıoğlu", 2005, 420 s.
11. Mustafayev Q.T., Məmmədov A.T. Azərbaycanın kolonial quşları (monoqrafiya) // Bakı, "MBM" nəşriyyatı, 2006, 213 s.
12. Mustafayev Q.T., Məmmədov A.T. Ataların sözü – Xalqın gözü // Bakı, "Təknur", 2008, 303 s.
13. Mustafayev Q.T., Sadıqova N.A., Məmmədov A.T., Qarabəyli F.Z. Onurğalı heyvanların ekologiyası (ali məktəblər üçün dərslük) // Bakı, "BDU nəşriyyatı", 2011, 350 s.
14. Mustafayev Q.T., Sadıqova N.A., İsgəndərov T.M. Azərbaycan faunasının taksonomiyası və coğrafiyası (onurğalılar) // Bakı, BDU, 2011, 207 s.
15. Mustafayev Q.T. Düşünək və düşündürək // Bakı, AzTU, 2012, 406 s.
16. Mustafayev Q.T., Babayev İ.R. Quşların qorunması (monoqrafiya) // Bakı, "Elm", 2012, 255 s.
17. Qənbərov X.. Qurani-Kərimdə bioloji fikirlər // Bakı, "BDU nəşriyyatı", 2009, 68 s.
18. Sadıqova N.A. Azərbaycanda antropogen faktorların quşlara təsirinin kompleks ekoloji qiymətləndirilməsi (DDA) // Bakı, BDU, 2008, 44 s.

Rus dilində:

19. Гладков Н.А., Рустамов А.К. Основные проблемы изучения птиц культурных ландшафтов // Совр.пробл.орнитол. Фрунзе, 1965, с.111-156.
20. Гладков Н.А., Рустамов А.К. Животные культурных ландшафтов // М.: Мысль, 1975, 319 с.
21. Мустафаев Г.Т. Охрана птиц в Азербайджане и задачи общественности // Баку, «Азернешр», 1984, 64 с.
22. Мустафаев Г.Т. Птицы наземных экосистем Азербайджана (АДД) // Москва, 1984, 54 с.
23. Песенко Ю.А. Принципы и методы количественного анализа в фаунистических исследованиях // М.: Наука, 1962, 284 с.
24. Howe R., G.J. Niemi, S.J. Lewis, Welsh D.A. A standard method for monitoring songbird population in the Great Lanes region Passenger Pigeon 1977, 59(3), pp. 88-94
25. Радде Г. Орнитологическая фауна Кавказа // Тифлис, изд-во Кавказского музея, 1884, 415 с.
26. Сатунин К.А. Материалы к познанию птиц Кавказского края // Тифлис, 1907, 144 с.
27. Сатунин К.А. Охотничьи и промысловые птицы Кавказского края “Охота”, №3, 1915.
28. Whittaker R.H. Vegetation of the Great Smoky Mountains. R. H. Whittaker. Ecological Monographs, Vol. 26, No. 1 (Jan., 1956), 1-80.
29. Whittaker, R. H. The design and stability of plant communities / R.H. Whittaker // Unifying concepts in ecology. Hague: Wageningen. 1975. pp. 169-181.
30. MacArthur R.H. Environmental factors affecting bird species diversity. Amer. Natur. 1965, vol.98, N98, pp.387-397.

XÜLASƏ

Əhəli tarix boyu quşları müqəddəsləşdirərək qorumaqla, həm də el adətlərini formalaşdırmışdır. Belə quşlar müqəddəs quş, sülh quşu, Peyğəmbər quşu, “Məkkə quşu”, torpaq həkimi, meşə və bağ həkimi, tarla xilaskarı və başqa simvollar kimi qorunurlar. El adətlərini əhəli özü yaratdığından, asanlıqla həyata keçirilir. Odur ki, Azərbaycanda el adətləri adı altında qorunan quşların hamısının çoxsaylı olması təsadüfi deyil. Çünki, belə adətləri yaradan əhəli özü də bilmədən o növlərin bioloji müxtəlifliyinin qorunmasına müsbət təsir edir.

**Принцип обожествления населением
охраняемых птиц в Азербайджане**

А.Т. Мамедов,

кандидат биологических наук,

Г. Т. Мустафаев,

доктор биологических наук, профессор

Сегодня обитающие в природных условиях птицы (и прочие животные тоже) охраняются посредством двух основных мер: мерами, принимаемые населением и государственными мерами. В статье говорится об отношении к охране животных на примере основных видов птиц в рамках проблемы биоразнообразия, всесторонне исследуется принцип обожествления населением..

S U M M A R Y

The principle of sainty of population about protection of birds of Azerbaijan

A.T.Mamedov,

candidate of biological sciences

O.T.Mustafayev,

doctor of biological sciences

Baku State University

At present period birds living in natural condition (as well as other animals) are protected according to the two main measures by population and by state. In the presented article on the frame of biovariety problem as an example of the main kinds of birds the attitude towards the protection of animals is also spoken about and the sainty principle of measures by people in this problem is comprehensively investigated as well.

Çapa məsləhət gördülər: b.e.n., dos. Ə.N.Tağıyev, f.e.n. S.S.Süleymanov

QƏZALININ “İHYA ULÜMİDDİN” ƏSƏRİNDƏ MƏNƏVİ QURTULUŞ KONSEPSİYASI

İ.Z.ZƏRQAN

*AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq
Institutunun Dinşünaslıq və mədəniyyətin fəlsəfi
problemləri şöbəsinin böyük elmi işçisi, fəlsəfə
üzrə fəlsəfə doktoru*

Açar sözlər: Qəzali, iman, ibadət, mənəvi qurtuluş.

Key words: Ghazali, faith, service, moral salvation.

Ключевые слова: Газали, вера, служение, моральное спасение.

İctimai-tarixi proseslər, dövrün tələbləri dəyişsə də, insanların həyatında fəlsəfi düşüncələrin, mənəvi-etik problemlərin əhəmiyyəti nəinki azalmamış, əksinə daha da artmışdır. Qloballaşma şəraitində insan mənəviyyəti, onun intuitiv və intellektual imkanlarının cəmiyyətin rifahı naminə reallaşdırılması problemləri xüsusi aktuallıq kəsb edir. Məlumdur ki, ən müasir texnologiyaları idarə edən insan yalnız cisminin deyil, həm də ruhunun, mənəviyyətinin imkanları müqabilində fəaliyyət göstərir.

Erkən çağlardan müasir dövrədək, zaman-zaman zəngin düşüncələr aləmini formalaşdıran böyük şəxsiyyətlər olmuşdur ki, onlar birlik, qarşılıqlı anlaşıma və sülhü təmin etmək yollarını araşdırmış, öz əsərləri ilə tarixdə nəzərə çarpacaq iz qoymuş və nəticə etibarilə cəmiyyətin sağlamlığı keşiyində durmuşlar. Həyat və yaradıcılığını insanın ruh-cism vəhdətinin nizamlanması yollarının tədqiqi və təbliğinə həsr edərək cəmiyyətin rifahına, dünyanın nizamına çalışan mütəfəkkirlərin ideya irsi indiki gərgin zamanda xüsusilə əhəmiyyətlidir. İslam düşüncə tarixinin görkəmli simalarından olan İmam Qəzalinin (1058-1112) əsərləri bu cəhətdən olduqca aktualdır.

O, ilahiyyat alimi kimi yetişmiş, sufi kimi yaşamış, filosof kimi hikməti sevmiş, ən başlıcası isə bəşər düşüncəsinə əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərən dəyərli əsərlər (999 (1, cild 1, s. IV) yaxud 400-dən çox (10, s.17)) ərsəyə gətirmişdir. Qəzalinin 4 cildlik “Dini elmlərin əhyası” (“İhya ulümidin”), “Filosofların məqsədləri”, “Filosofların təkzibi”, “Yanımaqdan xilas edən”, “Düzgün tərəzi”, “Nur taxçası”, “İlahi bilgilər”, “Təsəvvüfün əsasları”, “Qəlblərin kəşfi”, “Hökmdarlara nəsihət” və

s. əsərləri hələ orta əsrlərdən Şərqdə tanındığı kimi Qərbdə də şöhrət qazanmış, böyük elmi-fəlsəfi mükəllimələrə səbəb olmuşdur.

Hüccətülislam Zeynəddin Əbu Hamid Muhəmməd ibn Muhəmməd əl-Qəzali Ət-Tusi Əş-Şafii fəlsəfə tarixində mühüm rol oynamış üç başlıca ideya istiqamətini – kəlam, məşşailik və sufizmi dərindən bilən və bunların sintezi zəminində öz fərqli fəlsəfi-etik konsepsiyasını yaradan görkəmli alimdir. Müsəlman mədəniyyətinin “qızıl dövrünün” qurucularından olan bu nüfuzlu islam aliminin fəlsəfə və ictimai fikir tarixindəki xidmətləri öz dövründən bu günümüzdək müxtəlif dillərdə nəşr edilmiş bir çox tədqiqatların mövzusu olmuşdur. Mütəfəkkirin əsərləri alman, fransız, ingilis, ispan, yəhudi, ərəb, fars, türk, rus dillərinə tərcümə edilmiş, onun haqqında xeyli tədqiqat aparılmışdır. Tarixi mənbələrdən məlum olur ki, Qəzalinin fəlsəfi-etik sisteminin əsas müddəaları təkcə müsəlmanlıqda deyil, xristianlıqda da müəyyən rol oynamış, məşhur kilsə xadimlərinin moizələrində geniş əksini tapmışdır (1, s. LIX – LXIII, LXXVII –LXXXIV).

Qəzalinin əsərləri elmi dəyəri ilə yanaşı, sadə insanlara da anlaşıqlı olması ilə fərqlənir. Təsədüfi deyildir ki, elmi mənbələrdə onu Muhəmməd peyğəmbərlə, əsərlərini Quranla müqayisə etmişlər (2, s. 9; 3, s. 137; 1, s. IV-V).

Qəzalinin əsərlərində İslam dini ehkamlarına, məzhəb və təriqətlərə, peripatetik fəlsəfəyə, sufizm təliminə geniş yer verilmiş, insan, təbiət və cəmiyyət problemlərinin həlli istiqamətində bu gün də öz əhəmiyyətini saxlayan orijinal müddəalar irəli sürülmüşdür. Qəzali yaradıcılığında həm ictimai–siyasi, sosial-mədəni, həm də tərbiyəvi əhəmiyyət daşıyan çox qiymətli fikirlər vardır.

Əbu Hamid Qəzalinin ictimai fikir tarixindəki xidmətlərindən biri də insanların imanını qüvvətləndirməyə yönəlik mənəvi qurtuluş konsepsiyası işləməsidir. Bu konsepsiyasının aktual cəhəti burada insan аминин sistemli tədqiqi və konkret olaraq, mənəvi qurtuluş yollarının göstərilməsindədir. Konsepsiya müasir dövrdə insan probleminin tədqiqi və bəşəriyyətin mənəvi qurtuluş axtarışlarında elmi-metodoloji əhəmiyyət kəsb edir.

Ayrı-ayrı müddəaları kiçik risalələrdə təqdim olunmasına baxmayaraq, mənəvi qurtuluş konsepsiyası tam sistem olaraq Qəzalinin “İhya ulümidin” əsərində geniş əks olunmuşdur.

O, mövzunun əhatə dairəsinə müvafiq olaraq əsəri 4 cildə ayırmışdır: 1) “İbadət”, 2) “Adət” 3) “Məxluqat”, 4) “Münciyat” (“Qurtuluş”). Hər bir cildə on kitab daxildir ki, hər kitab da öz növbəsində fəsilərə və çoxlu yarım-fəsilərə ayrılmışdır. Məsələn: 1056 səhifəlik “İbadət”ə (I cild) 10 kitab daxildir: “Elm”, “Əqidə” “Təmizlik”, “Namaz”, “Zəkat”, “Oruc”, “Hacc” “Quran oxuma ədəbi”, “Zikir və dua”, “Gün rejimi”.

Qəzali ibadəti insanın sosial həyatının ilk mühüm funksiyası hesab edərək, əsərinin I cildini “İbadət” adlandırmışdır. O, “İbadət”də dünyaya gələn insanın düşdüüyü sosial mühiti, ona təsir edən ilk amilləri, nəqli biliyi, yetişməsi və inkişafı üçün lazım olan nəsnələri tədqiq etmişdir.

Qəzaliyə görə, iman hissi sahibinin bütün şüurlu həyatını dünya və axirət səadətinə yönəldən ən vacib faktordur. Dünyanın pisliliklərindən qurtulub xoşbəxtliyə - dünya və axirət səadətinə qovuşmaq istəyən hər kəsin həyatdakı başlıca vəzifələri aşağıdakılardır:

- ibadət etmək (elm, əməl, məntiq);
- adət-ənənələrə təqlid deyil, azad düşüncə ilə yanaşmaq (nəyi, nə üçün və necə etməli);
- özünü və dünyanı dərk etmək.

İbadət

“İhya ulümid-din” əsərinin I cildi olan “İbadət”də ibadət anlayışının adətən fiqh kitablarında verilən zahiri məzmunundan fərqli, gizli mənaları Qəzali tərəfindən açıqlanmışdır. Görkəmli mütəfəkkir elmi fəaliyyətlə məşğul olan hər kəsin bu izaha ciddi ehtiyacı olduğu düşüncəsindədir. O, yazır: “Alim Allah ilə qul (bəndə) arasındadır. Bu məsuliyyəti dərk etməlidir... Alimlər zamanın işıqlarıdır. Hər alim öz əsrini aydınladır və insanlar onlardan ziya alırlar” (1, s. 37). Onun qənaətinə görə, ibadətin mahiyyətindəki incəlikləri bilməyənlər axirət alimi ola bilməzlər (1, s. 6). Belələrinin elmi və alimliyi cismani varlıqları qəddərdir. Axirət alimləri isə insana öz doğma ata-anasından da şəfqətlidir. Belə ki, valideynlər övladlarını dünya atəşindən (fəsadlardan) qorumağa çalışdıqları halda, alimlər axirət odundan qorumağa çalışırlar (1, s. 37).

“İhya ulümid-din” əsərində belə bir müraciət vardır: “Bilməyəne öyrət, biləndən öyrən ki, bildiyini qorumuş və bilmədiyini öyrənmiş olasan” (1, s. 37) Həmin əsərdə Qəzali Muaz ibn Cəbəlin aşağıdakı fikirlərini dəstəkləyir: “Oxuyun, öyrənin. Elm Allaha təzim və ibadətdir. Elmi müzakirə təsbiḥ (zikir), elmi mübahisə cihaddır. Bilməyəne öyrətmək sədəqə, ləyaqətli birini elmləndirmək Allaha yaxınlıqdır. Elm qərıblıkdə olan insan üçün himayədar, doğru yolun bələdçisi, insanı ucaldan meyardır... Allah-təalaya itaət, ibadət, tövhid və kərəm, rəzalətdən çəkinmək və fəzilətə çatmaq, halalı haramdan ayırmaq elm ilə mümkündür. Öncə elm, sonra əməldir” (1, s. 37-38).

Qəzali elm öyrənməyi insanın həyatında ən vacib fəaliyyət növü hesab etdiyindən, əsərinin I cildinin 1-ci kitabını “Elm” adlandırmışdır. O, əsərində elmi öyrənmək və öyrətməyi ibadətin ilk atributu, müsəlmanlığın fərz əməli kimi şərh etmiş, fikirlərini hədislərlə möhkəmləndirmişdir: “Hər binanın dirəyi olduğu kimi, İslam

dininin dirəyi də elmdir” (1, s. 21), “Elm yolunu tutana Allah cənnət yolunu açar” (1, s. 27) və s.

Qəzali yazır ki, elm müsbət fenomen olsa da, onu mənimsəyənlər üçün heç də həmişə xeyirlə nəticələnmir, əsasən niyyətə və əmələ bağlıdır. Niyyət və əməl isə imanla tənzimlənir. O, «İhya ulümid-din» əsərində инсанын elmi, мянтіqi, nəfsi tərbiyəsi və axirət səadəti arasında sıx əlaqələr olduğunu əsaslandırmışdır.

Qəzali bir çox insanın qəflətdə və durğunluq içərisində olmasına baxmayaraq, biliyə can atmayıb inkarda inad etməsini dözülməz hal hesab edirdi. Bildirirdi ki, təkəbbür hissi insanların gerçəyi anlamalarına əngəl olur. Nəticədə nəfslərini tərbiyə etmək və mənəviyyatlarını zənginləşdirmək haqqında ümumiyyətlə düşüncələr (1, s. 3).

Tədqiqatdan məlum olur ki, ibadət – Allaha bəndəlik, Allaha (Onun Qurandan irəli gələn əmrlərinə) qul olmaq yalnız əqidə məsələsi, dini vəzifə deyildir. Həm də elə bir səmimi həyat fəaliyyətidir ki, insanı Allahdan qeyrisinə (məsələn: pula, şöhrətə, nəfsinə, rəhbərinə, həmkarına və s.) qul, müti olmaqdan xilas edir, onu mənəvi qurtuluşa çatdırır. İnsan həqiqi azadlığı dərk edir və yaşayır.

Adət

“İhya ulümid-din” əsərinin II cildi olan “Adət” insan həyatına adət-ənənələr şəklində sirayət etmiş mühüm sosial-etik amillərə həsr olunmuşdur. O, sosial münasibətlərin dərin, sirli dolu yollarındakı təhlükələri ən “əhəmiyyətsiz” hesab olunanlarına qədər incələmiş, qarşılıqlı münasibətlərin mühüm önəmini ortaya qoymuşdur.

Kor-koranə ənənəçilik meyilləri Qəzalinə narahat edən amillərdəndir. O, elmsiz, yeniliksiz ənənəçiliyin sonda boş yorğunluq və peşimanlıqla bitəcəyini göstərir. Onun qənaətinə görə, insanların çoxu tor qurub haram ovlamaqla məşğuldurlar. Əməli salehlərin getdikləri hidayət və rüşd dolu axirət yolu unudulduğundan cəmiyyət bəlalara düşər olur (1, s. 4).

“Adət”də yemək və qonaqlama, gigiyena, yuxu, nikah (ər-arvad münasibətləri), valideyn-övlad münasibətləri, əmək və dolanışiq, ticarət, halal-haram, dostluq və anlaşma, miqrasiya və səyahət, səməə və vəcd, yaxşılıq etmək və pıslıkdən çəkinmək mövzuları ayrı-ayrı kitablarda geniş şərh olunmuşdur. Qəzalinin qeyd olunan mövzularla əlaqədar bir çox fikirləri hazırda cəmiyyətdə tez-tez rast gəlinən sosial-məişət problemlərinin baş verməməsi və ya həllində istifadə oluna bilər.

Məxluqat

“İhya ulümid-din” əsərinin “Məxluqat” adlanan 3-cü cildində məxluqların psixologiyası tədqiq edilmiş, xasiyyət və davranışlardakı özəlliklər təhlil edilmişdir.

Qəzali yazır: “Gözəl əxlaq imanın yarısıdır. Pis xasiyyət isə öldürücü zəhər, açıq bir zillət və rəzalətdir. Gözəl əxlaq Allaha yaxınlaşdırən və cənnət nemətlərinə açılan qapı olduğu kimi, pis xasiyyət də Allahdan uzaqlaşdırən və cəhənnəm oduna açılan qapıdır. Pis xasiyyət nəfsin xəstəliyi və qəlbin mərzəsidir. Bil ki, bədən xəstəlikləri cismi yox edər, qəlb xəstəlikləri isə əbədi həyatı puç edər.

Qurani-kərimin Şəms surəsində buyrulur: “Nəfsini təmizləyən mütləq nicat tapacaqdır. Onu ləkələyən isə əlbəttə ziyana uğrayacaqdır” (91/9-10). Qəzali bu ayətlərdən yola çıxaraq “Məxluqat”ı on kitabdan tərtib etmişdir: 1. Qəlb haqqında; 2. Tərbiyə və əxlaq; 3. Şəhvət; 4. Dilin təhlükələri; 5. Qəzəb və həsəd; 6. Dünya haqqında; 7. Var-dövlət sevgisi; 8. Şöhrət və riyə; 9. Lovğalıq və özünə güvənmək; 10. Təkəbbür.

Bu kitablarda göstərilən ardıcılıqla məxluqda olan pis xasiyyətlər müalicə edilərək insanın nəfsi saflaşdırıla bilər və nəticədə insan mənəvi qurtuluş tapar. Onun mülahizələrinə görə, dünya sevgisinin əvəzində qəlbinə Allah sevgisini yerləşdirən insanda iradə və əminlik hissi yaranır. İradəli adamın niyyəti aydın, fəaliyyəti isə məqsədyönlü olur.

Qəzali mənəvi nicat tapmış insanı ağır xəstəlikdən sağalmış və müalicə üsullarını başqaları ilə bölüşərək onları da müalicə edən xilaskara bənzədir (18, s. 875). Belə ki, əməllər (hətta acı dərman kimi nəfsə ağır gəlsə də) tədricən qəlbə təsir edir. Bu təsirə müvafiq olaraq qəlb hidayət və mərifət nurunu qəbul etməyə hazır vəziyyət alır. Əməlin daha bir önəmi ondadır ki, mərifət halının fəzilətini anlamağa imkan verir. Məqsədyönlü (xoş niyyətə əsaslanan) fəaliyyət insanda yeni keyfiyyətlər formalaşdırır. Yolun əvvəlində olan çətinliklər sonradan adi vərdiş və davranış halını alır. Əvvəllər özünütərbiyə məqsədilə məcburi edilən hər bir əməl sonradan həyat tərzinə çevrilir, əməl sahibinə müqayisədilməz rahatlıq və nikbinlik, səadət gətirir.

Qurtuluş

“İhya ulümidin” əsərinin “Əl-münciyat” (“Tövbə kitabı”) adlanan 4-cü cildi də 10 kitabdan tərtib olunmuşdur: 1. Tövbə; 2. Səbir və şükür; 3. Qorxu və ümid; 4. Fəqirlik və zühd; 5. Tövhid və təvəkkül; 6. Şövqi məhəbbət, üns və riza; 7. Niyyət, ihlas və sədaqət; 8. Nəfsi tərbiyə; 9. Təfəkkür; 10. Ölüm və sonrası.

Mənəvi qurtuluşun yolu tövbə etməkdən başlanır. Qəzali yazır: “Günahlardan tövbə etmək Allah-təalaya yönələn saliklər yolunun ilk başlanğıcı, qurtulmuşların ana sərmayəsi, müridlərin ilk addımları, yanlışlıqdan çəkinmənin açarıdır...” (19, s. 7).

“Tövbə” kitabında tövbə, tövbəyə əngəl olan səbəblər, tövbənin şərtləri və s. 13 fəsil - 44 paraqraf daxilində açıqlanır. Qəzali tövbənin izahında Quran ayətlərinə, hədislərə müraciət etməklə yanaşı öz mülahizələrini də bildirir: “Bil ki, tövbə elm,

hal və fəaliyyətlə müşayiət olunur. Birinci ikincini, ikinci də üçüncünü gərəkdir” (19, s. 9). Elm günahın zərərini – Allah ilə bəndə arasında pərdə olduğunu bilməkdir ki, nəticədə nədamət (peşimanlıq) yaradır. Peşimanlıq acısı isə qəlbə yangı halına gəlir və insanda fəaliyyətə stimül verən iradə qüvvəsini hərəkətə gətirir. Beləliklə, tövbə “keçmiş xətaların verdiyi iç sancısıdır” (19, s. 10). Tövbə qəlb, dil və fəaliyyətlə edilir. Tövbə yenilənmə, tərəqqinin özülüdür.

Qurani-Kərimdə buyrulur: “Ey möminlər, hamınız Allaha tövbə edin ki, qorxdüğunuzdan arxayın, umduğunuza isə nail olasınız” (15, 24/31).

Qəzali “İhya ulümidin” əsərində əsas diqqətini xalq kütlələrinin düşüncəsinin islahına yönəlmiş, İslamın ruhi-psixoloji, sosial təsir gücünü təfərrüatı ilə açmış, insanlara İslam dini elmlərinin praktikası vasitəsilə mənəvi qurtuluş yollarını aydınlaşdırmışdır.

Qəzali qurtuluş üçün üç şeyin vacib olduğunu xüsusilə vurğulayır: ağıl, mərifət, elm (18, s. 872). O yazır: “Ağıl və fəhm insanın yaradılışındandır. Yaranışda bu keyfiyyətlərə malik olanlar sonradan təlim-tərbiyə yolu ilə bu keyfiyyətlərini inkişaf etdirə bilirlər. Deməli, səadətənin əsası ağıl və zəkadır” (18, s. 872).

Muhammədə (s) bir nəfərin ibadətini tərifləyərkən, adətən həmin adamın aqlını da soruşarmış, deyərmiş ki, hər kəsin mükafatı aqlına müvafiqdir. Allah-təalanın insanlara bəxş etdiyi əsl nemət zəka və sağlam ağıldır (18, s. 873).

Qəzaliyə görə, mərifət – dörd şeyi bilməkdir: nəfsi, Rəbbi, dünyanı və axirəti. Nəfsini bilməyən Rəbbini də bilməz. Dünyanı dərk edən onun oyunlarına aldanmaz, axirətə inanan isə aqibətini xeyirə aparan, onu Allaha qovuşduracaq fəaliyyətlərə can atar. Məqsəd aydınlığı olduqca vacibdir. Dünyanı axirətindən üstün tutanların mənəvi qurtuluş tapacağına Qəzali inanmır.

Nəfsini bilən kamil insanın qəlbində Allaha sevgi yaranır və o Allaha qovuşmaq üçün daha bir vasitəyə ehtiyac duyur ki, bu elmdir. Allaha yaxınlaşdıran və Allahdan uzaqlaşdıran yolları elmlə öyrənmək, kəşflə anlamaq olar.

İnsanı Allaha yaxınlaşdıran dörd fəzilət vardır: mükəşifə, müəmələ, iffət və ədalət. Bədəni fəzilətlər səhhət, qüvvət, gözəllik və uzun ömürdür. İnsan iman və gözəl əxlaq sayəsində axirət səadətinə nail ola bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. İmam Gazali. İhyau-ulümidin, c.1. Tercüme: Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir yayınevi, 1974.
2. Ал-Газали Абу Хамед. Воскрешение наук о вере. Перевод с арабского Наумкина В.В. Москва: Наука, 1980, с. 9;
3. Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər) / Tərtibçi Z.C.Məmmədov. Bakı: BDU nəşriyyatı, 1999.
4. Опровержение опровержения. Киев: УЦИММ-Пресс, СПб.: Алетейя, 1999, 528с.
5. Большая советская энциклопедия. 9-ый том. Второе издание. Изд. «Большая советская энциклопедия», Москва, 1951, 624 с.
6. Рзакулизаде С.Д. Общественно-политические и философские взгляды Хагани Ширвани. «Красный Восток», Баку: 1962.
7. Taylan Necip. Gazzalinin düşüncə sisteminin temelleri. İstanbul: İFAV yayınları, № 34, 1994, 192 s.
8. Camdibi H. Mahmud. Şahsiyyət terbiyəsi və Gazali. İstanbul: İFAV yayınevi, 1994, 288 s.
9. Великие мыслители Востока. / Под ред. проф. Я. П. Мак-Грилла. Москва: «Крон-пресс», 1998, 736 с
10. Керимов Г. Ал-Газали и суфизм. Баку: «Элм», 1969, 110 с.
11. Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. Сталинабад: 1961
12. Курабаев Н. С. Проблема человека в доктрине ал-Газали. Автореферат дис. на соискание уч. степ. канд. филос. наук. М.: 1979, 22 с.
13. Osman Nuri Topbaş. İslam. İman. İbadət. GYF QRAFİK Bakı 2006, səh. 266
14. Əl-Şərif Muḥamməd Əbdül Ğəffar. Dini ekstremizm, onun səbəbləri və aradan qaldırılması yolları. Bakı: "İdrak", 2009, səh. 13.
15. Qurani-kərim. Tərcümə: Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev. Bakı: "Azərnəşr", 1992, 717 s.
16. Аль-Газали Абу Хамид. Крушений позиций философов: Пер. с арабского И. Попов. М.: «Ансар», 2007.
17. İmam Gazali. İhyau-ulümidin, c.2. Tercüme: Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir yayınevi, 1974.
18. İmam Gazali. İhyau-ulümidin, c.3. Tercüme: Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir yayınevi, 1975.
19. İmam Gazali. İhyau-ulümidin, c.4. Tercüme: Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir yayınevi, 1975.

XÜLASƏ

Əbu Hamid Qəzalinin ictimai fikir tarixindəki xidmətlərindən biri də insanların imanını qüvvətləndirməyə yönəlik mənəvi qurtuluş konsepsiyası işləməsidir. Bu konsepsiya müasir dövrdə insan probleminin tədqiqi və bəşəriyyətin mənəvi qurtuluş axtarışlarında elmi-metodoloji əhəmiyyət kəsb edir.

Qəzali “İhya ulümiddin” əsərində əsas diqqətini xalq kütlələrinin düşüncəsinin islahına yönəlmiş, İslamın ruhi-psixoloji, sosial təsir gücünü təfərrüfatı ilə açmış, insanlara İslam dini elmlərinin praktikasi vasitəsilə mənəvi qurtuluş yollarını aydınlaşdırmışdır.

SUMMARY

The Concept of moral salvation in Gazali's work “İhya Ulumiddin”

Irada Zarganayeva

*Ph.D. in philosophy, senior research worker of the department
“Religious study and philosophical problems of culture” of the
Institute of Philosophy, Sociology and Law of Azerbaijan NAS*

One of the merits of Abu Hamid Ghazali (1058 - 1112) in history of public thinking is also elaboration by him of the concept of moral salvation aimed at reinforcement of human faith. This concept is of scientific – methodological importance for study of human problem and the mankind's searches of moral salvation in the modern period.

In the work “İhya ulumiddin” Ghazali pays a particular attention to the reform in the thought of public masses, exposes profoundly the force spiritual – psychological social influence makes clear the ways of moral salvation through practice of Islamic religion for the people.

РЕЗЮМЕ

Концепция морального спасения в произведении Газали «Ихйа улумиддин»

Ирада Зарганаева

*доктор философии по философии, старший научный сотрудник
отдела «Религиоведения и философские проблемы культуры»
Института Философии, Социологии и Права НАН Азербайджана*

Одной из заслуг Абу Хамид Газали (1058-1111) в истории общественного мышления является также развитие им концепции морального спасения, направленное на укрепление веры людей. Эта концепция имеет научно-методологическое значение для исследования проблемы человека и поисков человечеством морального спасения в современный период.

В произведении «Ихйа улумиддин» Газали уделяет основное внимание реформе мышления народных масс, раскрывает, со всеми деталями, силу духовно-психологического, социального влияния, проясняет людям пути морального спасения посредством практики Исламской религии.

Çara tövsiyə etdi: f.f.d. Gündüz Süleymanov

DEMOQRAFİK İNKİŞAF: PROBLEMİN BƏDİİ-ESTETİK DƏRKİNƏ DAİR

Sevinc Mikayıl qızı ƏLƏSGƏROVA

Bakı Dövlət Universiteti

Açar sözlər: estetik təfəkkür, bədii yaradıcılıq, incəsənət, millilik, ümumbəşəri-lik, demoqrafik problemlər, tarixi demoqrafiya.

Ключевые слова: эстетическое мышление, художественное творчество, искусство, национальное, общечеловеческое, демографические проблемы, историческая демография.

Keywords: aesthetic thought, artistic creativity, fine art, nationality, secularization, demographic problems, historical demography.

Cəmiyyət həyatının ictimai məzmunlu bütün problemləri kimi demoqrafik inkişaf məsələləri də estetik təfəkkür və bədii yaradıcılığın diqqət mərkəzindədir. Bunu şərtləndirən başlıca amil incəsənətin insanın təbii və ictimai varlığını gözəllik baxımından araşdırmasıdır. Elə buna görə incəsənət insanşünaslıq adlandırılır. Bu anlayışın mündərəcəsinə real insanla bağlı bütün məsələlər—müasir demoqrafiyanın aktual problemlərinin hamısı aid edilə bilər. Daha doğrusu, fransız alimi A. Qiyarın ilk dəfə 1855-ci ildə elmə daxil etdiyi “demoqrafiya” anlayışının əhatə dairəsi incəsənətin maraq dairəsinə nəinki yaxındır, əslində onun başlıca predmetini təşkil edir. Onların arasındakı fərqlə gəldikdə, bu, həmin problemlərə elmi və ya bədii görmə bucaqlarının nisbəti ilə müəyyən edilir. Dəqiqləşdirməli olsaq, əlbəttə, əhali problemlərinə elmi-demoqrafik yanaşma ilə onların bədii-estetik həlli istər məzmunu, istərsə də vasitə və formaları etibarilə fərqlidir. Sosiologiya, tarix, iqtisad elmləri, demoqrafik tədqiqatlar və b. da daxil olmaqla humanitar elmlərin müxtəlif sahələri əhalinin strukturu, yerləşməsi, yerini dəyişməsi, inkişaf dinamikası, təsərrüfat məşğuliyyəti, mənəvi fəaliyyəti və s. sahələrdə baş verən dəyişikliklərin mahiyyətini dərk etməyə, onlara təsir edən sosial, iqtisadi, bioloji, coğrafi və s. amilləri aydınlaşdırmağa, burada səbəb-nəticə əlaqələrini üzə çıxarmağa, hadisə və proseslərin qanunauyğunluqlarını müəyyənəlməyə çalışdıqları halda həmin problemlərə bədii-estetik yanaşmada bundan söhbət gedə bilməz. Çünki incəsənət bu problemlərə fərdi insan taleləri prizmasından yanaşır.

Adətən fəlsəfi qnoseologiyada bu məsələ rəşional və hissi idrak arasındakı nisbət kimi nəzərdən keçirilir. Həm də sosial, o cümlədən, demoqrafik problemlərin elmi-məntiqi və bədii-estetik dərki idrakın yuxarı və aşağı pillələri kimi deyil, ümumi idrak prosesinin dialektik vəhdətdə olan iki paralel səpkisi, yanaşma tərzi kimi mənalandırılır. Hələ antik fəlsəfənin ensiklopedik nümayəndəsi Aristoteldən başlayaraq bu məsələ həqiqətin dərkinin bir-birini tamamlayan iki aspekti kimi izah olunmaqdadır. Aristotelə görə, tarix “həqiqətdən olub-keçənlərdən”, poeziya isə “mümkün ola bilən hadisələrdən” bəhs edir (1, s. 35). XYII əsrdə görkəmli fransız sənət nəzəriyyəçisi N.Bualo Aristotelin davamçısı kimi çıxış etsə də, daha irəli gedərək, bədii təsvirin gerçəkliyini Yeni dövrün mühüm sosial sifarişı kimi qiymətləndirib göstərirdi ki, “ağlasığmaz və fəvqəladə şeylər bizi həyəcanlandırır və mütəəssir edə bilməz. Qoy həqiqət həmişə doğru və inandırıcı görünsün. Biz mənasız möcüzələrə inanmır və soyuq yanaşırıq, yalnız mümkün ola biləcək həqiqət bizə inandırıcı görünür, xoşumuza gəlir” (2, s. 47).

Demoqrafik problemlərin elmi-məntiqi həlli, təbii ki, nə sənət nəzəriyyəsinin, nə də bədii yaradıcılığın spesifik problemi deyil. Lakin insanla bağlı bütün problemlər incəsənətin predmeti ilə sıx bağlı olduğundan, əhəli mövzusunun hər bir aspekti bədii yaradıcılıq üçün “doğmadır”. Bunu XIX əsrdən güclü bədii-estetik metoda çevrilən realizm incəsənəti tam aydınlığı ilə nümayiş etdirməkdədir. Ədəbiyyat, kinematograf, rəssamlıq, teatr və s. sənət növlərinin canlandırdıqları həyat lövhələri idraki imkanları ilə sosial-demoqrafik fikri tamamlayan mühüm vasitəyə çevrilir, ona obrazlı əyanilik gətirməklə təsir imkanlarını daha da artırır. Müasir dövr estetiklərinin də təsdiq etdikləri kimi, “bədii inikas geniş sosial-tarixi praktika sistemində həyata keçirilir. Bədii idrak fəaliyyətin sosial sisteminin atributlarından biri kimi çıxış edir, onun məzmunu və müəyyən forma alması ayrıca obyektin subyektdə inikasından deyil, sosial gerçəkliyin bir çox sahələrinin qarşılıqlı təsirindən hasil edilir” (3, s.13). Burada bədii təfəkkür və incəsənətin insanı öyrənən ictimai elmlərdən, o cümlədən, iqtisadi və tarixi demoqrafiyadan prinsipial fərqi üz tutduğu obyektə--demosə ümumiləşdirilmiş-mücərrəd formada deyil, ictimai münasibətlərin konkret daşıyıcısı kimi yanaşmasında, onu hissi-emosionallığı ilə yanaşı həm də konkret-tarixi gerçəkliyində təsvir etməsindədir.

Müasir dünyamızın sosial gerçəkliyi isə özünü millilik və qloballığın qarşılıqlı nisbətində, bu iki meylin tərəfdarları və əleyhdarlarının mübarizəsində daha qabarıq göstərir. Qloballaşma müasir dövrdə ictimai inkişafın obyektiv meyli kimi qiymətləndirilir, lakin milli varlığın qorunub saxlanması uğrunda mübarizə də eyni dərəcədə reallıqdır, bəşər cəmiyyətinin qarşılıqlı əlaqə və münasibətlərində baş verən

innovasiyaya milli-subyektiv refleksiyadır. Bu proseslərin ən kəskin fəsadları sırasında qlobal integrasiya proseslərinin, ilk növbədə iqtisadi-təsərrüfat fəaliyyəti sahələrində dərin beynəlxalq təmərküzləşmənin ayrı-ayrı ölkələrdə, xüsusən də elm tutumlu texnologiyaya yiyələnmə bilməyən bölgələrdə əhalinin böyük bir hissəsinin yoxsulluq həddinə düşməsində daha aşkar hiss olunur, kütləvi etirazlar doğurur. Bu proseslərə bədii-estetik fikir və incəsənətin münasibəti əsasən iki biçimli şəxsiyyət tipinin bədii obrazının yaradılmasında ifadəsini tapır. Bunlar bazar-rəqabət münasibətlərinin əzib məhv etdiyi “zavallı insan” və ekzistensializmin məşhur fransız nəzəriyyəçisi və yazıçı A. Kamyunun ifadəsi ilə desək, bu vəziyyətlə barışmayıb ona qarşı ölüm-dirim mübarizəsinə qalxan “üsyankar insan” tipləridir (4). Dünya incəsənətinin, xüsusən də bədii ədəbiyyat və teatrın, kinematoqrafın, son vaxtlar habelə bədii televiziyanın (ən çox seriallar formasında) fərdi insan taleyinə daha çox diqqət yetirməsi bədii yaradıcılığın qayəsi baxımından tamamilə normal hesab edilməlidir. Səbəbi bədii yaradıcılığın özünün fərdi xarakteri, başlıcası isə humanist missiyasıdır.

Doğrudur, zorakılığı, mənəvi-əxlaqi eybəcərliyi öz məzmununa çevirən “sənət nümunələri” də az deyil. Lakin ictimai rəy onu rədd edir, yalnız ədaləti, insanpərvərliyi tərənnüm edən, milliliklə ümumbəşəriyyəti vəhdətdə götürən bədii əsərlər rəğbət qazanır. Milli mənəvi mədəniyyət sahəsində belə ekspansiya Hollivud və digər nəhəng kino industriyalarının kütləvi istehsal məhsullarının, xüsusən də, tükənmək bilməyən serialların milli ekranları “zəbt etməsində” hiss olunur. Elə buna görə iqtisadi ekspansiyaya qarşı əks tədbirlər kimi mənəvi təcavüzün dəf edilməsi məqsədilə də müvafiq məhdudlaşdırıcı və ya daha sərt qadağan tədbirləri görülür. Respublikamızın milli teleekranlarında xarici serialların nümayişinin cari il mayın 1-dən qadağan edilməsini milli mənəviyyatımızı yabançı təsirlərdən qorumaq tədbiri kimi qiymətləndirmək lazımdır. Əlbəttə, belə tədbirlər inzibati səciyyəlidir, qadağa hələ yaradıcılıq deyil, bədii-estetik tələbatın milli zəmində daha dolğun ödənməsi yolları və vasitələri axtarılıb tapılmalıdır. Bunu da nəzərə alırıq ki, akademik R. Ə. Mehdiyevin qeyd etdiyi kimi, “müasir dünyada hər bir etnosun müstəqilliyi və nadirliyi, hər bir mədəniyyətin fenomenləri qorunub saxlanmaqla, etnoslararası və mədəniyyətlərarası integrasiya güclənir” (5, s. 14).

Milli varlıq və mədəniyyətə qarşı qlobal təzyiq və ya təcavüz adətən etnik-demoqrafik tarixi həqiqətin saxtalaşdırılması ilə “əsaslandırılır”. Yaxın keçmişimizdə – ötən əsrin səksəninci illərində SSRİ Elmlər Akademiyasının Tarix Bölməsi bürosu sovet tarixi demoqrafiyasının inkişafı barədə məsələ müzakirə edərək, bu sahədə tədqiqatların gücləndirilməsinin zəruri olduğunu göstərmiş, bunun tarixi prosesin dərki və düzgün işıqlandırılması, tarixin saxtalaşdırılmasına qarşı mübarizə

baxımından böyük əhəmiyyət kəsb etdiyini qeyd etmişdi (6, s. 247). Sovet siyasi şəraitində irəli sürülən həmin elmi ideya bu günümüz üçün olduqca aktualdır. Bunu şərtləndirən başlıca amil elə həmin sovet rejimi dövründə başlayıb müstəqilliyimizin bərpası şəraitində xüsusilə kəskinləşən Ermənistan-Azərbaycan, Dağlıq Qarabağ münaqişəsidir. Müasir beynəlxalq münasibətlər baxımından “konflikt”, “münaqişə” kimi təsnif edilən bu ictimai-tarixi fəlakətin insan meyarı ilə əsl adı təcavüzdür, özgə torpağına göz dikməkdir. Artıq istinad etdiyimiz mənbənin müəllifi demoqrafik problemlərə kompleks yanaşmanın əhəmiyyətinə diqqəti cəlb edərək yazır: “Qeyd etmək lazımdır ki, bəşəriyyətin demoqrafik inkişafının istər bütövlükdə, istərsə də onun ayrı-ayrı dövrləri və ya problemlərinin işıqlandırılması daha yalnız xüsusi tarixi-demoqrafik işlərin çərçivəsi ilə məhdudlaşdırıla bilməz. O, bu çərçivədən kənara çıxmalı (və bir sıra hallarda artıq çıxır), sosial-tarixi tədqiqatların əti-qanına üzvi surətdə hopmalıdır” (6, s. 249).

Elə Dağlıq Qarabağ problemi ortaya atıldığı vaxtdan, xüsusilə bu münaqişə kəskinləşəndən və tarixi bölgəmiz Ermənistanın işğalına məruz qalandan bəri həmin ərazinin xalqımıza və milli dövlətimizə mənsubiyyətini (bizim kimi ermənilərə də tamamilə aydın olmasına baxmayaraq) tarixi-etnik dəlillərlə sübut etmək məcburiyyətindəyik. Həm də əsasən “münsiflik” iddiasında olan beynəlxalq ictimaiyyət və onun rəsmi siyasi təmsilçiləri üçün... Bu məsələdə dünya ictimai rəyini tarixi həqiqətin dərkinə əsaslı surətdə döndərə bilmədiyimizi etiraf etməklə yanaşı, elmi ictimaiyyətimiz tərəfindən az iş görülmədiyini də qeyd etməliyik. Xüsusən beynəlxalq ictimaiyyətə ünvanlanan nəşrlər daha vacibdir. Tarixçi Q. C. Cavadovun 2000-ci ildə Norveçin Xarici İşlər Nazirliyi və Humanitar Təşkilatının sponsorluğu ilə hazırlayıb çap etdirdiyi monoqrafiya ölkəmizdə etnik proseslərin tarixi mənzərəsinin obyektiv dərkinə sanballı köməkdir (7). Son nəşrlər arasında akademik R. Ə. Mehdiyevin Ermənistan prezidenti S.Sarkisyanın 2010-cu il martın 16-a Gorus da heç bir elmi dəlilə söykənməyən hədyanına—guya “genetik və linqvist alimlərin böyük bir qrupunun” uzun müddət mürəkkəb tədqiqatlar apararaq, erməni dilini ən azı 8 min illik tarixi olduğunu müəyyən etdikləri barədə uydurmalarına sərt cavabı tarixin siyasi məqsədlərlə saxtalaşdırılmasına tutarlı cavabdır (8, s.5-6). Onun ideya rəhbərliyi ilə hazırlanıb bu il ictimaiyyətə təqdim olunan ikicildlik “Azərbaycanlıların soyqırımı: tarixin qanlı salnaməsi” adlı fundamental tədqiqatın da bu baxımdan xüsusi əhəmiyyət kəsb etdiyini qeyd etmək istərdik.

Bu sırada demoqrafik-tarixi araşdırmalarla yanaşı həmin problemlərin fəlsəfi-estetik tədqiqını, gerçəkliyi obyektiv əks etdirən incəsənət əsərlərində bədii- obrazlı təcəssümünü də zəruri sayırıq. Əlbəttə, bununla biz həmin sahədə elmi tədqiqatların

əhəmiyyətini əsla azaltmaq fikrində deyilik. Bununla belə, bədii əsər fərdi-obrazlı ifadə tərzı sayəsində hər bir insanın ən məhrəm hisslərinə təsir göstərməklə dünyabaxışının formalaşmasına “gözə görünmədən” təsir edə bilər. Elə bunun sayəsində misilsiz kütləvilik qazanır, ictimai rəyin formalaşmasında güclü vasitəyə çevrilir. Prof. S. S. Xəlilovun ifadəsi ilə desək, “elmdən fərqli olaraq ədəbiyyat və incəsənət bütün xalqın istifadəsinə verildi” (9, s. 406) üçün onun təsir dairəsi daha genişdir. Odur ki, bu problemin tarixi və siyasi səpkisi ilə yanaşı onu bədii-obrazlı formalarda əks etdirib ədalətli həlli yollarını araşdırən müxtəlif incəsənət əsərlərinə də zəruri ehtiyac var. Qarabağın xalqımıza tarixi mənsubiyyətini əks etdirən bədii əsərlər bütöv bir silsilə təşkil edir. Müasir yanaşma tərzimizin bədii həllinə son nümunələrdən biri kimi rejissor V. Mustafayevin “Xoca” filmi misal gətirmək istədik. Xocalı faciəsindən bəhs edən bu əsər yaradıcılarının ədavət hissindən, düşmənçiliyin təbliğindən kənar olması ermənilərin xalqımız barədə uydurma ittihamlarına cavab kimi əhəmiyyətlidir.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İ.Əliyev respublikamızın xristian icmasına Milad bayramı münasibətilə təbrikində bu sahədə dövlət siyasətimizi belə səciyləndirmişdir: “Bu gün dünyada nümunəvi tolerantlıq örnəyi, sivilizasiyalararası və mədəniyyətlərarası dialoq məkanı kimi tanınan Azərbaycanda tarixən dinlər və etiqadlar əmin-amanlıq, qarşılıqlı hörmət və etimad şəraitində fəaliyyət göstərmiş, fərqli mədəniyyətlərin təmsilçiləri olan ayrı-ayrı xalqlar və etnik icmalar ümumi Vətən sevgisi, azərbaycançılıq məfkurəsi ətrafında sarsılmaz birlik və həmrəylik nümayiş etdirmişlər. Cəmiyyətimizdə etnik-mədəni müxtəlifliyin qorunub saxlanması, multikulturalizmin dəstəklənməsi və təşviq edilməsi müasir mərhələdə həyata keçirdiyimiz dövlət siyasətinin başlıca məqsədlərindən biridir” (10).

Bədii praktika bir çox hallarda impulsiv xarakter daşıyır, nəzəri elmi idrakın “müdaxiləsinə” ehtiyac duyulur. Prof. C. Əhmədlinin dediyi kimi, “istənilən nəzəriyyə elmi bilikdə birinci növbədə izahetmə funksiyası yerinə yetirir. İzah edir ki, obyektə xas olan zəruri xassə və əlaqələr hansılardır, onun mövcudluğu, fəaliyyəti və inkişafında təbə olduğu qanunlar hansılardır. Əlbəttə, nəzəriyyə bu qanunları “barmaqla” göstərmir. Həmin qanunlar bu nəzəriyyə zəminində həyata keçirilən idrak prosesində kəşf edilir və nəzəri və praktiki fəaliyyəti düzgün istiqamətləndirir, onun uğurlu olmasını şərtləndirir” (11, s. 112). Odur ki, incəsənət nəzəriyyəsi rolunu oynayan estetikə, öz funksiyasına uyğun olaraq, bədii praktikanı gerçəkliyin düzgün dərkinə yönəltməli, bu sahədə qarşıya çıxan problemlərin obyektiv, inandırıcı və təsirli həllinə kömək göstərməli, incəsənət ustalarının bədii yaradıcılıq prosesində üzləşdikləri çətinlikləri aradan qaldırmaqda onlara yardımçı olmalıdır.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Aristotel. Poetika. Bakı: Şərq-Qərb, 2006, 118 (2) s.
2. Bualo N. Poeziya sənəti. Bakı: Azərnəşr, 1969, 183 s.
3. Титов С.Н. Искусство: объект-предмет-содержание. Воронеж: Изд-во ВУ, 1987, 208 с.
4. Камю Ф. 194. Камю А. Бунтующий человек // Философские науки, 1989, №7, с. 119-123
5. Mehdiyev R. Ə. Azərbaycan: qloballaşma dövrünün tələbləri: keçmişin dərsləri, bu günün reallıqları və gələcəyin perspektivləri. Bakı: XXI—Yeni Nəşrlər Evi, 2005, 463 (1) s.
6. Шестаков Д.К. Историческая демография. М.: Высш. шк., 1987, 288 с.
7. Cavadov Q. C. Azərbaycanın azsaylı xalqları və milli azlıqları (tarix və müasirlik). Bakı: Elm, 2000, 440 s.
8. Mehdiyev R. Ə. Gorus—2010: absurd teatrı mövsümü. Bakı: Şərq-Qərb, 2010, 77 (1) s.
9. Xəlilov S.S. Fəlsəfə: tarix və müasirlik (Fəlsəfi komparativistika). Bakı: AU, 2006, 420 s.
10. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin Milad bayramı münasibətilə Azərbaycan pravoslav xristian icmasına təbriki. “Xalq qəzeti”, 6 yanvar 2012-ci il
11. Əhmədli C. T. Nəzəriyyə, onun tipləri və funksiyaları. Bakı: Diplomatiya, 2008, 240 s.

XÜLASƏ

S. M. Ələsgərova, BDU

Demoqrafik inkişaf: problemin bədii-estetik dərkinə dair

Məqalə demoqrafik problemlərin bədii-estetik dərkinə, onların incəsənətin spesifikasi predmeti ilə əlaqəsinə həsr olunmuşdur. Qeyd edilir ki, insanın mənəvi məzmununu bədii-obrazlı formada tədqiq edən incəsənət demoqrafiya və digər elmlər kimi ümumi məntiqi anlayışlarla əməliyyat aparmır, fərdi insan talelərini təsvir edir ki, bu da ona kütlələrə daha anlaşıqlı və məhrəm təsir göstərmək, dünyagörüşlərini “gözə görünmədən” formalaşdırmaq imkanı verir, millətin öz varlığını qoruyub saxlamasında mühüm rol oynayır.

РЕЗЮМЕ

С.М. Алескерова, БДУ

Демографическое развитие: к художественно-эстетическому понятию проблемы

Статья посвящена художественно-эстетическому пониманию демографических проблем, их связям со специфическим предметом искусства. Подчеркивается, что искусство, исследующее духовную сущность человека в художественно-образной форме, оперирует не общими логическими понятиями, как наука и демографическая в т. ч., а описывает индивидуальные человеческие судьбы, что дает возможность ему более доступно и сокровенно воздействовать на массы, «незаметно» формировать их мировоззрение, играет важную роль в сохранении национальной самобытности.

SUMMARY

Alasgarova S.M., B.S.U

Demographic development: concerning to the figurative-aesthetic comprehension of the problem

This article has been dedicated to the figurative-aesthetic comprehension of the demographic problems and their connection with the specific subject of fine art. It is mentioned that the fine art exploring the spiritual content of a human graphically, doesn't carry out an operation with general logical conceptions as the other sciences. Fine art describes individual human fates that give an opportunity both for affecting the audience intelligibly and cozily and to form their world view invisibly. It also plays an important role on maintaining the existence of the nation.

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Y.A.Qaraməmmədli

QLOBALLAŞMA, İSLAM VƏ QADIN PROBLEMİ: DİNİ-FƏLSƏFİ TƏHLİL

Məhəmmədali Səbuhi-Təsuci

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

Açar sözlər: Qloballaşma, İslam, Şərq-Qərb ənənələri, mentalitet, qadın problemi.

Key words: Globalization, Islam, Western and Eastern traditions, mentalitet, gender problem

Ключевые слова: Глобализация, ислам, западно-восточные традиции, менталитет, проблема женщины

XX əsrin son onillikləri insan davranışına əhəmiyyətli dərəcədə təsir edən geniş-miqyaslı, sosial, mədəni və iqtisadi dəyişikliklərin gətirilməsi ilə fərqlənir. Azərbaycanın dini lideri Şeyxülislam A.Paşazadə qloballaşmanın islam dünyasına və müsəlman cəmiyyətlərinə təsirindən bəhs edərək qeyd edir ki, mədəniyyət sahəsində gedən qloballaşma hər şeydən əvvəl cəmiyyətə – dilindən, dinindən, inkişaf səviyyəsindən, elmi-texniki tərəqqi sahəsindəki nailiyyətlərindən, siyasi quruluşundan və coğrafi mövqeyindən asılı olmayaraq bütün cəmiyyətlərə – yerli qanunlara, təsisatlara, adət-ənənələrə məhəl qoymadan yeni dəyərlər gətirir. Bu dəyərlər əksər hallarda mənəvi məzmunundan təcrid edilmiş liberal dəyərlərdir və mahiyyət etibarilə ənənəvi cəmiyyətlərdə çoxəsrlik adət-ənənələrin sıxışdırılıb aradan çıxarılmasına yönəldilmişdir: "Qloballaşma daxili sosial münasibətləri adət edilmiş müstəvidən çıxarıb başqa müstəviyə keçirir, milli mədəniyyətin və ənənələrin üstünlüyünü pozur, cəmiyyəti qərbləşdirir" (1, s. 7-8).

Müsəlman dünyasında qloballaşmaya, müqavimətin səbəbini bununla izah edən A.Paşazadə bəzən buna qarşı silahlı müqavimət və terrora əl atılmasını pisləyir və sivilizasiyaların dialoquna üstünlük verir. Dialoqlara metodoloji və dəyər prinsipindən yanaşan dini lider islam fəlsəfəsinə əsaslanaraq dünya xalqlarının qarşılıqlı münasibətlərində aşağıdakı cəhətlərə yüksək qiymət verir: 1) İnsan ləyaqəti, yaxşılıq üstün tutulmalı, dəyər sayılmalıdır. 2) Qarşılıqlı münasibətlərdə ədalət prinsipi üstün tutulmalı, sülh prioritet sayılmalı, özünə və başqalarına zərər vurmaqdan çəkinmək

prinsipi rəhbər tutulmalı, əhdə vəfa prinsipi gözlənilməli, xoş qonşuluq münasibətləri qorunub-saxlanılmalıdır (1. s. 11-12).

AMEA-nın müxbir üzvü V.M.Məmmədliyev "Qloballaşma və islam" məqaləsində antiqlobal tendensiyanı müdafiə edərək yazır: "Müasir islam aləmində qloballaşma prosesinə münasibət məsələsində iki əsas görüş mövcuddur. Birinci görüşün tərəfdarları qloballaşmanın bəzi müsbət cəhətlərini qeyd etməklə yanaşı, əslində ona güclülərin zəiflər üzərində ağalığının, güclü inhisarların, Qərb maliyyə oligarxiyasının dünya iqtisadiyyatında hegemonluğunu bərpa etməyin, Şərq xalqlarının adət-ənənələrini yox edib onun yerinə Qərb mədəniyyətini, Qərb adət və ənənələrini, Avropa açıq-saçıqlığını gətirməyin, xristianlığı təbliğ etməyin yeni forması kimi baxırlar. Onların fikrincə, qloballaşmanın əsas məqsədi bu gün Şərq ölkələrində islamı və yerli dinləri məhv edib onların əvəzində xristianlığı yaymaq, Qərb standartlarını bərpa etməkdir" (2,14).

Müəllif müsəlman ölkələrinin bir çox qərbyönlü alim və mütəfəkkirlərinin mənsub olduğu ikinci görüşün tərəfdarlarının çağdaş dövlətlərdə qloballaşmanın qarşısını almaq bir proses olduğunu, onun alternativini olmadığını bildirir və "dünya xalqlarını, dünya dövlətlərini qloballaşmanın zərərli təsirlərindən qaçmaqla onun nailiyyətlərindən öz ölkələrinin ictimai-siyasi, mədəni-texniki inkişafı üçün istifadə etməyə çalışırlar" (2, s. 14).

Qloballaşmadan onun zərərli cəhətlərindən yan keçməklə müsbət cəhətlərin ümumbəşəriyyətin, elmi nailiyyətlərin əxz edilməsi zərurətini göstərən müəllif bunu milli-mənəvi dəyərlərin, dinin, milli varlığın qurban verilməsi sayəsində edilməsinin qatı əleyhdarıdır.

Qloballaşmaya qərbləşmə, amerikanlaşma, maqdonaldşama kimi baxanlar da var. Qloballaşmaya inqilabi və təkamülü yanaşma tərəfdarları da mövcuddur. Bəzi tədqiqatçılar (R.Mürsəlov) islamın da qloballaşması prosesindən bəhs edir, bu zaman islamın universallığı (aləmiyyət əl islam), vahid islam ümməti konsepsiyasına əsaslanırlar.

Quranın "Allah aləmlərin Rəbbidir" (əl-Fatihə, 2), "Şərq də, Qərb də Allahındır" (3, əl-Bəqərə, 115), "Ya Məhəmməd, səni aləmlərə bir rəhmət olaraq göndərdik" (3, əl-Ənbiya, 107) kimi ayələri islamın ümumbəşəri din olaraq nazil edildiyinə dəlil kimi göstərilir. İslamın universallığı konsepsiyasının tərəfdarlarının "islam xilafətini bərpa etmək cəhdi dünyada Avropa və Asiyada bir çox fəvqəldövlətlərin mənafeyinə zidd olduğundan ziddiyyətlərə gətirib çıxarır. İslamın və islam ölkələrinin inkişafı xristian dünyasını və xristian dövlətlərini ciddi narahat edir. İslam barış və dialoq fəlsəfəsi üzərində qurulmuş dindir. Bunu Qurani-Kərimdəki ayələr də sübut edir:

"(Ya Rəsulum!) Söylə: "Ey kitab əhli, sizinlə bizim aramında eyni olan (fərqi olmayan_ bir kəlməyə tərəf gəlin!" (O kəlmə budur:) "Allahdan başqasına ibadət etməyə. Ona şəriq qoşmayaq və Allahı qoyub bir-birimizi (özümüzə) Rəbb qəbul etməyə!" Əgər onlar yenə də üz döndərərlərsə, o zaman (onlara) deyin: "İndi şahid olun ki, biz, həqiqətən, müsəlmanlarıq (Allaha təslim olanlarıq)" (3,10, 3:64).

Və yaxud "Kitab əhlinin zülm edənləri (cizyə verməyənləri, sizinlə vuruşmaq istəyənləri) istisna olmaqla, onlarla ən gözəl tərzdə mücadilə edin! (Onlara xoş rəftar edib ürəklərini ələ alın və özünüzdən incitməyin. Onların kobudluğuna nəzakətlə, qəzəblərinə soyuqqanlıqla cavab verin. Nalayıq işlər gördükdə nəsihət edib düz yola çağırın. Yox, əgər üstünüzə silah qaldırsalar, siz də silahlanıb onlarla vuruşun və onları təslim olmağa, cizyə verməyə məcbur edin!) Və)onlarla söhbət etdikdə) belə deyin: "Biz həm özümüzə nazil olana (Qurana), həm də sizə nazil olana (Tövrata və İncilə) inanırıq. Bizim də Allahımız, sizin də Allahınız birdir. Biz yalnız ona təslim olanlarıq!" (3,10, 29:46).

2002-ci ilin aprelində Səudiyyə Ərəbistanında – müqəddəs Məkkə şəhərində keçirilən "İslam millətləri və qloballaşma" mövzusunda keçirilən konfransda göstərildi ki, qloballaşma ilk növbədə Qərb mədəniyyətini və həyat tərzini dünya miqyasında bərqərar etməyə çalışan Qərb dünyasının özü üçün faydalıdır.

Qloballaşma şəraitində Şərqdə və Qərbdə qadın problemi də həmişə olduğu kimi diqqət mərkəzində durur.

Qloballaşma özü ilə qadın həyat təzi "gender iqtisadiyyatı", "insan kapitalı", "iş qüvvəsinin feministləşməsi" kimi anlayışları gətirdi.

Dünya miqyasında inkişaf etmiş kapitalist ölkələrində 15-64 yaş arasındakı qadınların 50 faizi çalışır. XX əsrin sonlarında onların Avropada 37%, ABŞ-da 30%-i işlədiyi halda hazırda qadınların çoxu yüksək maaşlı işlərdə çalışırlar. Buna görə də bəzən sosial-fəlsəfi ədəbiyyatda "Qloballaşmanın qadınlar üçün faydalı olduğu", "iqtisadi inkişaf qadının dostudur", "iş bazarının qadınlaşması" fikirlərinə rast gəlmək olar" (4).

İran islamşünası S.M.Müsavi Lari qadına münasibətdə Qərblə Şərqi müqayisə edərkən islamın qadına münasibətini yüksək dəyərləndirir: "İslam qadınları əsarət və köləlikdən qurtarıb, onlara kişilərlə bərabər hüquqlar verən bir dindir. Bu bərabərlik riyazi bölgülər əsasında deyil, fitri və təbii xüsusiyyətlərə görədir. Bu, zətən və mahiyyətə mütləq bərabərlik deyil. Yaşayış şəraitində vəzifə etibarilə qadınla kişinin bərabərliyi yalnız xəyal aləmində mümkündür. İslam öz qanunvericiliyində bəşərin təbii və fitri ehtiyaclarını həmişə nəzərə alır. Bu səbəbdən də qadınla kişinin

təbii bərabərliyini təsdiq edir, mümkün olmayan şəraitdə isə məsələyə başqa meyarlarla vanaşır" (5, s. 252).

İran müəllifi Qərbdə qadına münasibəti tarixi faktlar əsasında şərh edir: "586-cı ildə Fransada Dini Şura qadınlar haqqında belə bir qərar çıxarmışdı: "Qadınlar kişilərə xidmət etmək üçün yaradılmış bir növ insandır" (5,253).

G.Məmmədova yazır ki, İranda islam hakimiyyət forması yaradıldıqdan sonra cəmiyyət həyatında mühüm mövqe tutan qadınların da davranış formaları üzərində islami dəyərlər baxımından ciddi nəzarət qoyuldu. Cəmiyyətdə qadınlara başlıca olaraq analıq funksiyasını icra etmək rolu şamil edilirdi. Hakimiyyət orqanları, çoxsaylı islami təşkilatlar qadınların şəraitin göstərdiyi bütün qayda-qanunlara əməl etmələrinə nəzarəti gücləndirdilər. Xüsusilə çadra, örtük gəzdirmək məcburi bir hal oldu, bəzi peşə sahələrində qadınların çalışmasına məhdudiyyət qoyuldu. Qadınların təşəbbüsü ilə boşanma halları qadağan olundu, yenidən çoxarvadlılığa və müvəqqəti nikah olan "siğə"yə rəvac verildi (6).

İslam dini hələ VII əsrdə qadının xüsusi mülkiyyətə sahib olması və onun iqtisadi cəhətdən müstəqilliyini elan etdi. "Kişilərin öz qazandıqlarından öz payı, qadınların da öz qazandıqlarından öz payı vardır" (3, Nisa surəsi, 32-ci ayə).

Təəssüflər olsun ki, bu gün bir çox Şərq ölkələrində qadınların hüquqları lazımi formada təmin olunmur. Bu isə həmin ölkələrin ictimai, siyasi və iqtisadi vəziyyəti ilə bağlıdır.

Qloballaşma dövründə bəzi Şərq müsəlman ölkələrində islam qayda-qanunları "yeni" adət-ənənələrlə əvəz olunur. Belə ölkələrdə qadın hüquqlarının pozulmasının səbəbini islam dinində görünənlər yanılırlar. Çünki bunun günahkarı həmin ölkələrin dövlətləridir. İqtisadi çətinlik şəraitində Şərq qadınları ağır vəziyyətdə yaşayırlar. Qadınlar belə şəraitdə öz hüquqlarını müdafiə edə bilmir, kişilərin zorakılığına məruz qalırlar, cəmiyyətdə ədalətsiz münasibətlər bərqərar olur. "Qadınların mövqeyini alçaldan səbəb məhz yoxsulluq və cəmiyyətin qeyri-islami qayda-qanunlarla yaşamasıdır" (5, s. 254).

İran müəllifi "qeyri-islami qayda-qanunlar" dedikdə, qloballaşmanın yaratdığı Qərb dəyərlərini müasirliyini nəzərdə tutur. Lakin müəllif bilməlidir ki, qloballaşma zamanı beynəlxalq hüququn möhkəmlənməsi, milli mədəniyyətlərdə ümumbəşəriyyətin qərarlaşması, vətəndaş cəmiyyəti və hüquqi dövlət təsisatlarının formalaşması və inkişafı prosesi də baş verir.

İran islamşünasları müasir qloballaşma dövründə qadının mövqeyinin tənəzzülə uğradığını, qadının kişinin heyvani ehtiraslarını ödəmək üçün alətə çevrildiyini göstərir.

S.Xəlilov qadın məsələsində Qərbin hüquq və əxlaqın adekvatlıvına nail ola bildiyini, qadınların öz hüquqlarını yaxşı bildiyindən kişilərin qeyri-əxlaqi rəftarına görə məhkəməyə müraciət etdiklərini qeyd edir. Şərqdə qadın günahsız olsa da "abrını itirən" kişidən çox qadın olur. Bu sosial ədalətsizlik, ayrı-seçkilik kişilərə bu üstün vəziyyətdən sui-istifadə üçün meydan açır (7, s. 453).

S.Xəlilov qadına münasibətdə Qərbin Şərqə nisbətən üstünlüyünü də göstərir: "Qərbdə evlənənlərin istifadəsində real ictimai mühitdən, hakim mənəvi dəyərlər sistemindən, üstün ictimai rəydən, ailə iqtisadiyyatından, hətta psixoloji və fizioloji bilgilərdən çıxış edən, əməli həyatda yararlı, mükəmməl bir ailə məhəbbət təlimi vardır. Şərqdə isə məcnunluqla, yüksək eşq ideali ilə elə yüksəklərə qalxıblar ki, real həyatda, ailə münasibətlərində bu konsepsiya kara gəlmir. Şərqdə "normal məhəbbət" konsepsiyası yaradılmayıb.

Bu sahədə biz bəyənmədiyimiz qərblilərdən geri qalırıq. Ailə isə ancaq qadınlarımızın fədakarlığı sayəsində qorunub saxlanır. Təəssüflər olsun ki, bizdə qadına ikili münasibət az qala normaya çevrilmişdir" (7, s. 455).

Bizcə, Qərbə birtərəfli üstünlük vermək düzgün deyil. Şərqdə də Qərbdə də qadına münasibətdə müsbət və mənfi cəhətlər var. Şərqdə və Qərbdə qadınların həyat tərzlərində oxşar və fərqli cəhətləri tədqiq edən Azərbaycan tədqiqatçısı Ə.A.Paşazadə birtərəfli qaydada Şərq qadınına üstünlük vermişdir: "Qərbdə belə deyək, sosial nizamın əsasını ədalət, bərabərlik, birlik və azadlıq təşkil edir. Şərqdə isə, sosial statusun cinsə görə deyil, əxlaqa görə müəyyənəlməsi stereotipi dominantdır. Çünki əxlaq ictimai inkişafın əsas amilidir. Qadın və kişi yüksək əxlaqi dəyərlərə yiyələnməklə öz cinsi fərqlərinin fəvqündə durur, "insan" anlamında birləşir və bərabərləşir. Belə olan surətdə istisna deyil ki, normal cəmiyyətlərdə qadın-kişi münasibətləri məhz bu əxlaqi nizam üzərində qurulmuş və hüquqi olaraq cinslərin rol və funksiyalarını tənzimləmişdir. Bu bir bütün sistemdir ki, onun hər bir elementi bir-birini tamamlayır. Onun bir elementinin pozulması ədalətin tənəzzülünə və zorakılığın artmasına şərait yaradır." (8, s.54).

Müəllifin fikrincə, həm Şərq, həm Qərb sivilizasiyası cəmiyyətlərinin mərkəzində şəxsiyyət problemi dayanır: "Bu cəmiyyətin inkişafı onun əxlaqi-mənəvi dəyərləri üzərində təmin olunur. Hər şey cəmiyyətdə şəxsiyyətin mənafeyinə və kamilləşməsinə xidmət etməlidir. Bu şəxsiyyət sözün əsil mənasında cinsindən asılı olmayaraq mükəmməl bir varlıqdır" (8, s. 55).

Şərqdə hüquq və azadlıqla dini-fəlsəfi dəyərlər üzərində formalaşır. Müəllif fikrini davam etdirərək yazır: "Qərb azadlığı, hüquqları qanuni müstəviyə keçirərkən, ədalətin tərkib hissəsi olan bu azad seçimi, Şərqdə qadın azadlığı onu ətalət və hüquqsuz şəraitdə saxlayan dəyərlərə qarşı yönəlmişdi. Qadının cəmiyyətdə sosial statusu ənənəvi mədəni

dəyərlər üzərində formalaşmışdır. Bu dəyərlər qadının təhsil almasına, öz şəxsi həyatını sərbəst şəkildə müəyyənləşdirməsinə, sosial həyatda iştirak etməsinə, öz hüquqlarını tələb etməsinə imkan vermir və əksinə olaraq qızların savadsız olmasına, zorla qoca kişilərə ərə verilməsinə, döyülməsinə, istismar olunmasına şərait yaradırdı. Lakin bütün bunlar ənənəvi müsəlman cəmiyyətində baş verirdi. Halbuki, qadınların cəmiyyətdə rolunu və yerini müəyyənləşdirən bu dəyərlər İslam dini dəyərlərinə zidd idi” (8,55).

Beləliklə, Qərbdə qadın azadlığı məsələsi ilk növbədə qadınların hüquqlarını pozan mədəni dəyərlərə, kilsəyə, ruhani institutuna qarşı çıxan feminizm hərəkatı kimi tanınmışdı. Şərqdə baş qaldıran "qadın azadlığı" məsələsi də Qərb feminizminin Şərqdə davamı idi. Lakin Bibliyadan fərqli olaraq Quranda qadınların hüquqlarına zidd olan bir şey yox idi. Bundan başqa xristianlıqdan fərqli olaraq İslamda ruhani institutu mövcud deyildir. Əslində, müsəlman Şərq cəmiyyətində "qadın azadlığı" mövhumatdan, cəhəldən qurtulub həqiqi İslami dəyərlərin qorunub saxlanılmasına yönəlmiş qayıdış olmalıydı. Halbuki, bu belə olmadı.

Ə.A.Paşazadənin fikrincə, Qərb imperializminin Şərqdə yaydığı "qadın azadlığı" məsələsi, əslində, "qadının islamdan azadlığı" demək idi. Müəllifin bu fikr ilə razılaşmaq olar ki, Şərqdə qadına müsbət münasibətin formalaşmasında islam dini həlledici rol oynayır, Qərb daha çox islama qarşı çıxdığını qeyd edir. Lakin təkcə bu amillə kifayətlənmək olmaz.

Qloballaşmanın İran ailəsinə qadınlara təsiri haqqında Qum Qadın məsələləri Araşdırma Mərkəzinin işçisi Zəhra Əmini Məcd "İran ailəsi müasir dünyada" məqaləsində göstərir ki, İranda ailənin əsas meyarı islamdır. İslama görə İran ailə üzvlərinin hüquq və vəzifələri qorunur, ailə islami dəyərlərə əsaslanır. İran ailəsində kişi başçıdır. İran ailəsi kollektivçiliyə əsaslanır, yəni ailənin hər bir üzvü ümumi maraqların təmin olunmasına çalışır. İslama görə insan öz kimliyini yalnız ailədə tapır. Evlənmək islama, şəriətə uyğundur. İslama uyğun İranda maksimum ailənin qorunub saxlanması əsas yer tutur, boşanma ciddi tənqid olunur. Boşanmada kişilər aparıcı hesab olunur, çünki kişi ağılına, qadın hissiyyatına uyğun hərəkət edir.

Zəhra Əmini Məcd İran ailəsinin qloballaşma dövründə Qərbin təsirinə də məruz qaldığını təəssüflə qeyd edir. Müəllif kapitalizmin qadınları işə cəlb etməklə, onların həyatında problemlər yaratdığını qeyd edərək göstərir ki, ailənin Qərbin pozucu təsirlərinə davam gətirməsi üçün kişilərin maddi təminatı güclü olmalıdır. O, qloballaşmanın İran ailəsinə aşağıdakı mənfi təsirini diqqətə çatdırır: körpələr ana südündən məhrum olur və süni qidalardan istifadə etməli olur ki, bu da onun immunitetinin zəifləməsinə və aqli cəhətdən zəif inkişafına səbəb olur; qadınlar öz qadınlıq vəzifəsini yerinə yetirə bilmir; ailədə və cəmiyyətdə pozğunluq artır; ailə ailəlikdən çıxır, ev cansıxıcı yatağa dönür;

bütün bəşəriyyətin məhvinə səbəb olan sionizmin güclənməsinə səbəb olur ki, bu da bütün müsəlman dünyasına, o cümlədən, İrana, onun ailə münasibətlərinə fiziki, mənəvi, ruhi cəhətdən mənfi təsir göstərir. İran tədqiqatçıları göstərir ki, Qərb cəmiyyətində kişi ilə qadın arasında bərabərlik anlayışı onların hər ikisinin eyni təəhhüdlər daşmasını və eyni azadlıqlara malik olmasını nəzərdə tutur və bunun reallaşması üçün qadınların kişilərlə eyni dərəcədə işləməsi, çalışması ən mühüm şərtidir (9, 89).

Məlum olduğu kimi, şahlıq rejimi monarxiya ilə qərbləşməni birləşdirməyə, yəni İran milli-mənəvi dəyərlərilə Qərb texnologiyasının, Qərb və Şərqi sintezi strategiyasını – "böyük sivilizasiya" yaratmaq strategiyasını həyata keçirirdi.

Beləliklə, qadının ailədə və cəmiyyətdəki roluna, ailə-nikah münasibətlərinə Şərq və Qərbdə münasibət müxtəlifdir. Şərq və Qərbin sintezindən ibarət olan Azərbaycanda qadınlar dünyəvi, müasir olsalar da, milli-mənəvi dəyərlərə, mentalitetə bağlıdır. Sırf islam qaydalarına riayət edən İran ailəsində Şərq ənənələri, patriarxal münasibətlər güclü olsa da, müasir qloballaşmanın təsirinə də məruz qalır. İran qadını qərbdə və ifrat islamçılar olmaqla iki yerə bölünür.

ƏDƏBİYYAT

1. Paşazadə A. Qloballaşmanın mümkün nəticələri: sivilizasiyaların toqquşması, yaxud dialoqu // Qloballaşan dünyada islam. Beynəlxalq konfransın materialları. 30-31 may 2003. Bakı: Nafta-Press, 2003, s. 7-13
2. Məmmədaliyev V. Qloballaşma və islam. // Qloballaşan dünyada islam. Elmi konfransın materialları. Bakı: Nafta-Press. 12-13 may 2004, s.
3. Qurani-Kərim (N.Qasımoğlunun Azərbaycan türkcəsində açıqlaması) Bakı: Azərbaycan, 1993, 363 s.
4. <http://www.findarticles.com/pf-dls/m OSOR/3-63/92284225/print.jhtml>.
5. Musəvi Lari Seyid Müstəva. İslam və Qərb mədəniyyəti. Bakı: Darulbəşr, 2004, 288 s.
6. Məmmədova G. Azərbaycan-İran mədəni əlaqələri (1991-1995) S.e.n.a.ü. dissertasiya, Bakı, 1996, 152 s.
7. Xəlilov S. Şərq və Qərb: ümumbəşəri ideala doğru. Bakı: Azərbaycan Universiteti Nəşriyyatı, 2004, 623 s.
8. Paşazadə Ə.A. Şərq və Qərb qadınlarının həyat tərz (müqayisəli sosial-fəlsəfi təhlil). Fəlsəfə üzrə f.d.e.d.a.ü. dissertasiya. Bakı: 2012, 150 s.
9. Zəhra Əmini Məcd. Xanəvad İran dər Donya (İran ailəsi müasir dünyada) // Zənn və xanəvad ("Qadın və ailə jurnalı"), 2011, №83

XÜLASƏ

Məhəmmədəli Səbuhi-Təsuci

AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və

Hüquq İnstitutunun dissertantı

Qloballaşma, islam və qadın problemi: dini-fəlsəfi təhlil

Məqalədə qloballaşma şəraitində islam dünyasında qadın problemi ilə əlaqədar baş verən proseslər təhlil olunmuşdur. Müəllif göstərir ki, islam ölkələri qloballaşma zamanı öz milli-dini dəyərlərini qoruyub saxlayır və ümumbəşəri dəyərləri əxz etməyə çalışır. Tədqiqatda qeyd olunur ki, qadının ailədə və cəmiyyətdəki roluna, ailə-nikah münasibətlərinə Şərq və Qərbdə münasibət müxtəlifdir. Şərq və Qərbin sintezindən ibarət olan Azərbaycanda qadınlar dünyəvi, müasir olsalar da, milli-mənəvi dəyərlərə, mentalitetə bağlıdır. Sırf islam qaydalarına riayət edən İran ailəsində Şərq ənənələri, patriarxal münasibətlər güclü olsa da, müasir qloballaşmanın təsirinə də məruz qalır. İran qadını qərbdə (müasir) və ifrat islamçılar olmaqla iki yerə bölünür.

РЕЗЮМЕ

Магомедали Сабухи-Тасуджи

Диссертант Института Философии,

Социологии и Права

Глобализация, ислам и проблема женщины: религиозно-философский анализ

В статье анализированы процессы, происходящие в исламском мире в аспекте проблемы женщины. Автор показывает, что исламские государства во время глобализации стараются сохранить свои национально-религиозные ценности и одновременно обогатиться общечеловеческими ценностями. Отмечается, что отношения к роли женщины в семье и в обществе, к бракосочетанию востока и запада различаются. В Азербайджане, где восток и запад органически сочетаются, женщины, хотя и склонны к современности, но одновременно сохраняют

глубокие связи с национальными ценностями, менталитетом. И хотя в Иране следуют сугубо исламским правилам жизни, и патриархальные отношения довольно сильны, все же и там чувствуются влияния глобализации. Иранские женщины делятся на две группы - одна часть настроена прозападно, тогда как другая – придерживается крайне-исламских взглядов.

SUMMARY

Muhammed Ali Sabuhi Tasuci

*Candidate for a degree of Institute
of Azerbaijan National Academy of Sciences*

Globalization, Islam and gender problem: religious and philosophical analysis

This article deals with analysis of the process that happens in the Islamic world connected with gender problem on the period of globalization. The author says that Islamic countries protect their national and religious values on the period of globalization and try to accept universal values too. According to the author attitude to role of woman in a family and society and attitude to relationship of family and marriage is different in East and West. In Azerbaijan that is combining East and West, although the women are worldly and modern, they pay attention to the national and moral values and national mentality. Although Eastern tradition and patriarchal relationships are strong in Persian family that follow Islamic rules, this tradition is affected by the modern globalization. Persian women are divided into two sections as modernist and Islamist.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. Rəşad İlyasov

YƏHUDİ ŞƏRİƏTİNİN YAZILI VƏ ŞİFAHİ MƏNBƏLƏRİ

Məhəmmədreza Zakir ABBASƏLİ

*(AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun dissertantı,
İran İslami Azad Universitetinin Kazerun filialının
hüquq departamentinin əməkdaşı);*

Vəhid BUŞƏHRİAN

*(İran İslami Azad Universitetinin
Kazerun filialının hüquq departamentinin əməkdaşı)*

Açar sözlər: yəhudilər, Musa, Beş kitab, Bibliya

Ключевые слова: евреев, Моисей, пять книг, Библия

Key words: Jews, Moses, five books, the Bible

Giriş

Yəhudi dinində şəriətin (“halakhah”) xüsusi yeri vardır. Bəni-İsrail cəmiyyəti arasında şəriətin banisi Musadır (ə). O, əsas qanunları “Tövrat”da bəyan etmişdir. Ona görə də Musa Bəni-İsrail xalqının mürşidi, yol göstərəni və qanuni istinadıdır (12, s. 289; 1, s.184; , 2, s.190-191). Yəhudi alimlərinin bir tərəfdən “Talmud”un tərtibində və digər tərəfdən “Tövrat”ın şərh edilməsində və araşdırılmasında göstərdikləri səylər bu məsələnin nə dərəcədə əhəmiyyətli olmasını göstərir. Yəhudilər dəfələrlə əhd etmişlər ki, ancaq Musa (ə) tərəfindən təqdim olunan İlahi qanunlara riayət edəcəklər. Onlar davamlı olaraq Yahvanın (yəhudi dininin Tanrısının) buyruqlarını və hökmlərini yerinə yetirəcəklərinə dair and içmişlər (14, “Nehemiya peyğəmbərin kitabı”, 12:29). “Əhdi-ətiq”in beş kitabı, yəni “Yaradılış”, “Çıxış”, “Levililər”, “Saylar” və “Qanunun təkrarı” kitabları ibri kitabının əsasını təşkil edir; onlarda bütövlükdə 613 hökm mövcuddur (17, s.295).

“Davud zəburu” kimi tanınan bölüm müqəddəs kitabın (“Bibliya”nın) ən sevilən qisimlərindən biridir. Onun 119-cu fəslə şəriətin tərifləri və onun əhəmiyyəti barədə böyük bir nəğmədən (sürüddan) ibarətdir. Fəslin əvvəlində insanlar İlahi qaydalara əməl etməyə çağırılır: “Xoş o insanların halına ki, onlar həyatda pak və mükəmməldirlər və İlahi qaydalara görə rəftar edirlər. Xoş o kəslərin halına ki, İlahinin hökmlə-

rini yerinə yetirir və səmimi qəlbdən ona itaət edirlər” (14, “Davud zəburu”, 19: 1-3). Sözügedən nəğmədə şəriət bir-birindən fərqli çoxsaylı bəndlərdə izah olunur. “Tövrat” kəlməsi geniş yayılmış “şəriət” mənası ilə yanaşı, “yol”, “and”, “kəlam”, “fərz”, “buyruq”, “qayda”, “hökm” və “deyim” kimi də şərh olunur (19, s.75).

Yəhudiliyin başlıca mənbələri onların müqəddəs kitabı olan “Bibliya”dan və “Talmud”dan ibarətdir.

Müqəddəs kitab (“Bibliya”)

İbri müqəddəs kitabı yəhudiliyin bütün hüquq və şəriət sisteminin ən əsas və mötəbər mənbəyidir. Yəhudilərin “Əhd”, xristianların isə “Əhdi-ətiq” adlandırdıqları bu kitab 3 hissədən təşkil olunmuşdur: 1. Tövrat; 2. Peyğəmbərlər kitabı (Neviim); 3. Məktublar (Ketovim).

Yəhudiliyin müqəddəs kitabının hissələrinin mündəricatı
(əsas ənənəvi nüsxələr əsasında və əsl ibri dilində)

Tövrat	Beş kitab	Pentateuch
1. Bereşit	Yaradılış	Genesis
2. Şemot	Çıxış	Exodus
3. Va-Yikra	Levililər	Leviticus
4. Bamidar	Saylar	Numbers
5. Dravim	Qanunun təkrarı	Deuteronomy

Nouiym	Peyğəmbərlər	Prophets
a) Neviim Rişonim	Birinci peyğəmbər kitabı	
6. Yehuşua	Yeşua	Joshua
7. Şuftim	Hakimlər	Judges
8. Şmoil Elef	I Şmoil	I Samuel
9. Şmoil Bet	II Şmoil	II Samuel
10. Molaxim Elef	I Padşahlar kitabı	I Kings
11. Molaxim Bet	II Padşahlar kitabı	II Kings

b) Neviim Aharonim	Son peyğəmbərlər	Other Prophets
12.Yeşaya	Yeşaya	Isaiah
13.Yeremia	Yeremia	Jeremiah
14.Yezekel	Yezekel	Ezekiel
15.Huşə	Huşə	Hosea
16.Yoel	Yoel	Joel
17.Amos	Amos	Amos
18. Avdiya	Avdiya	Obadiah
19. Yuna	Yunus	Jonah
20. Mixa	Mikeya	Micah
21. Nahum	Nahum	Nahum
22.Habaquq	Habaquq	Habakkuk
23.Sefanya	Sefanya	Zephaniah
24.Haqqay	Həccui	Haggai
25. Zaxariya	Zəkəriyya	Zechariah
26.Mələxi	Mələki	Malachi

Ketovim	Müqəddəs yazılar	Writings
27.Təhilim	Davud məzamirləri	Psalms
28.Mişəle	Süleyman misalları	Proverbs
29.İyyuv	Əyyub	Job
30.Şir həşirim	Nəğmələr nəğməsi	Song of Songs
31.Ruut	Rut	Ruth
32.İxə	Mərsiyələr	Lamentations
33.Quhilit	Cəmiyyət	Ecclesiastes
34.Ester	Ester	Esther
35.Daniel	Danyal	Daniel
36.Ezra	Ezra	Ezra
37.Nehemiya	Nehemiya	Nehemiah
38.Dyure Hiyamim Elef	Birinci salnamələr kitabı	I Chronicles
39.Dyure Hiyamim Bet	İkinci salnamələr kitabı	II Chronicles

“Tövrat”

“Tövrat” ibri sözüdür; mənası “təhsil” və ya “təlim” deməkdir. Məcəzi mənada qanun və şəriət kimi başa düşülür (11, s.45). “Tövrat” Musanın (ə) 5 kitabından ibarətdir. Buna görə ona 5 kitab da deyilir. O, tədricən təkmilləşdirilmiş və miladdan təqribən 400 il əvvəl kitab halına gətirilmişdir (16, s.607). Qeyd olunduğu kimi, “Tövrat” aşağıdakı 5 kitabdan ibarətdir:

1. “Yaradılış” kitabı: ibricə bu kitabın adı “Bereşit”dir. “Bereşit” sözü ibri dilində “başlanğıc” və ya “başlanğıcda” deməkdir. Bu kitab dünyanın və insan xilqətinin yaranışını rəvayət edir. Bu kitabın mahiyyəti əsasən tarixə aiddir; burada Musanın şəriətindən öncəki dövrdən bəhs edilir. Buna görə də yəhudi hüququna aid orada heç nə yoxdur;

2. “Çıxış” kitabı: bu kitabın adı ibri dilində “Şemot” adlanır; “Şemot” ibricə “çıxış” deməkdir. Kitabda Musanın təvəllüdündən, ona peyğəmbərlik verilməsindən və Bəni-İsrailin Misirdən çıxmasından danışılır. Burada Musanın Sina dağında əldə etdiyi iki lövhə üzərindəki 10 göstəriş də öz əksini tapmışdır. Daş üzərindəki həmin yazılar yəhudilik şəriətinin əsasını təşkil edir. Bu kitabın XX-XXIII fəsilləri yəhudiyyənin hüquqi hökmlərinin bir hissəsini bəyan edir. Buna görə də qətl, insan oğurluğu, zədə vurma və yaralama, ata-anaya söz qaytarma, hamilə qadının uşağını salma məsələləri XXI fəslin 12-36-cı ayələrində, oğurluq, əmanətə xəyanət, malın mənimsənilməsi və s. ilə bağlı qanunlar XXII fəslin 1-15-ci, cadugərlik, zina, heyvanlarla əlaqə, büt-pərəstlik, adam qaçırma və s.-yə bağlı qaydalar isə 16-28-ci ayələrində yer almışdır. Məhkəmə ədaləti, yalan şahidlik və rüşvət məsələlərindən isə XXIII fəslin 1-9-cu ayələrində bəhs olunur;

3. “Levililər” kitabı: bu kitabın adı ibri dilində “Va-Yikra” adlanır. Kitaba ona görə Levililər adı verilmişdir ki, burada Levi xanədanından olan kahinlərdən söhbət açılır. Bu kitabda əsas hüquqi məsələlər V, XVIII, XXI, XXIV, XXV və XXVII fəsillərdə şərh olunmuşdur. Onlardan ən mühümləri bunlardır: məhrəmlərlə zina, ərli qadınla zina, eyni cinsdən olanlar arasında zina, heyvanlarla cinsi əlaqə (XVIII fəsil, 6-30-cu ayələr); oğurluq, yalan and, qəsb, ədalətsiz mühakimə, cadugərlik, bəzi cinsi cinayətlərlə bağlı bəzi cərimələr (XIX fəsil, 11-37-ci ayələr); cinsi cinayətlərin cəzaları, cadugərlik (XX fəsil, 1-27-ci ayələr); söyüş, qətl və bədənə xəsarət cəzaları (XXIV fəsil, 10-22-ci ayələr);

4. Ədədlər kitabı: bu kitabın ibricə adı “Bamidbar”dır və “çöldə” mənasını verir. Kitabda Bəni-İsrail xalqının Sina dağında sərgərdan olmasından, onun siyahıya alınmasından, bəzi hüquqi və fiqhi qanunlardan söhbət açılır. Hökmlər əsasən V, XXVII, XXXV və XXXVI fəsillərdədir. V fəsildə xəsarətin ödənilməsi, zina etdikləri zənn

olunan qadınlara qarşı İlahi hökmlər, XXXVI fəsildə isə qəsdən və təsadüfən törədilmiş qətl, qətlin cəzası məsələləri yer almışdır.

5. “Qanunun təkrarı”: bu kitaba ibricə “Devarim” deyilir və o, “sözlər” mənasını verir. Bu kitabda Bəni-İsrailin Musanın (ə) ölümünə qədərki tarixindən savayı, həm də əvvəlki kitablarda bəhs olunan hökmlərin təkrarı verilmişdir. Burada xüsusən XV-XXV fəsillərdəki hüquqi məsələlər zikr olunmuşdur. Bu kitabın V fəslində 10 fərman təkrar öz əksini tapmışdır.

“Peyğəmbərlər kitabı”

Müqəddəs kitabın ikinci hissəsi “Peyğəmbərlər kitabı” adlanır; ona ibri dilində “Neviim” deyilir; o, miladdan təqribən 200 il öncə kitab şəklinə asılmışdır (16, s.607). “Peyğəmbərlər kitabı” 8 hissədən ibarətdir. Onlarda Yeşuadan başlamış Yezekelə qədər böyük peyğəmbərlərdən və 12 bölmədə isə kiçik peyğəmbərlərdən bəhs olunur. Bu kitab Yeşuadan başlayır və Malaki peyğəmbərdə sona çatır. Bu bölmələrdə təsadüfən hüquqi məsələlərdən söz açılır. Məsələn, ikinci padşahlar kitabında “Tövrat”a istinadən cəzaların şəxsi xarakterə malik olması prinsipi şərh edilir.

“Məktublar”

“Yazılar” və ya “Məktublar” müqəddəs kitabın üçüncü, yəni sonuncu hissəsidir. Təqribən miladdan 100 il öncə formalaşmışdır (16, s.607). Bu hissədə də, “Peyğəmbərlər kitabı”nda olduğu kimi, çox az yerlərdə hüquqi məsələlərdən, o cümlədən qovulmaq və ölüm (X fəsil, 7-9-cu ayələr), sürgün və həbs (VII fəsil, 26-cı ayə) cəzalarından bəhs olunur.

“Talmud” (Qeyri-yazılı və ya şifahi şəriət)

Yəhudilər buna inanırlar ki, Allah onlara iki şəriət bəxş etmişdir: yazılı şəriət və şifahi şəriət. İlahi bu xalqa 613 hökmü ona görə yazılı şəkildə göndərmişdir ki, onların vücudlarını göstərişlərlə doldursun və onlar fəzilət sahibi olsunlar (6, s.238). Deyildiyi kimi, Allah öz ədaləti ilə bəyənildi və öz şəriətini əta elədi (14, “Yeşua”, 21:42). İlahi onlara şifahi şəriəti ona görə bağışladı ki, onları başqa ümmətlərdən ayırsın və başqa ümmətlər yazılı şəriət kimi onu da batil etməsinlər (6, s.239). Bu şərhə görə, əgər müqəddəs kitab yəhudiliyin özül daşıdırsa, “Talmud” onun əsas sütunudur. Bu əsər yəhudi mədəniyyətində ən mühüm kitab hesab olunur. Yəhudilər buna inanırlar ki, Allah Sina dağında “Tövrat”dan başqa “Talmud” və “Mişna”-nı da Musaya (ə) vəhy olaraq göndərmişdir (6, s.238). Yəhudi inancına görə, “Talmud” başqa bir “Tövrat”dır və onunla eyni dərəcədə dəyərə və etibara sahibdir (11, s.49).

“Talmud” kitabı samerilər, saduqilər və karainlər istisna olmaqla, qalan bütün yəhudi tayfaları arasında müqəddəs hesab olunur. Adları qeyd olunan tayfalar “Əhdi-ətiq”dən başqa “Talmud” kimi heç bir digər kitabı vəhy kitabı olaraq qəbul etmirlər. Digər yəhudi tayfaları isə “Talmud”u təkcə vəhy kitabı deyil, həm də “Tövrat”dan daha müqəddəs bir kitab kimi qəbul edirlər (15, s.24; 13, s.36-41). “Talmud”da deyildiyi kimi, hər kəs “Talmud”dakı İlahi sözlərə hörmətsizlik edərsə, ölümə layiqdir. Ancaq “Tövrat”dakı sözləri təhqir edən şəxs ölümə layiq deyildir. Çünki Talmud alimlərinin dedikləri Musanın (ə) “Tövrat”da gətirdiyi şəriətdən daha üstündür (10, s.50). Yəhudilərin şifahi qanunlarından (Talmud) danışarkən musəvilərin şifahi qanunlarından daha geniş bir anlayış başa düşülür. Bu gün yəhudi qanunları dedikdə yəhudi fəqihlərinin və alimlərinin fikir və fıtvaları da nəzərdə tutulur (3, s.13).

Miladi 190-200-cü illər arasında R. Judah Hanasi adlı bir yəhudi alimi fərqli məktubları bir yerə toplayıb, xüsusi bir “Şifahi Tövrat” kitabı ərsəyə gətirdi və adını “Mişna” qoydu. “Mişna” yəhudi dilində “mütaliə”, “təlim”, “təkrar” deməkdir. Əslində “Mişna” yəhudi alimlərinin ilk qanunvericilik layihəsi idi (9, s.11; 8, s.80). “Mişna” şifahi şəriət alimlərinin 6 nəslinin işinin nəticəsi olaraq meydana gəlmişdir. “Mişna” təkmilləşdirildikdən sonra yəhudi alimləri onu təfsir etməyə girişdilər. “Mişna” 210-cu ildə hazırlandıqdan sonra Amuarim Yaşarhan adlanan bu alimlər 500-cü ilə qədər onun “Gemara” (yəhudi dilindən tərcümədə “mükəmməl” deməkdir) adlı təfsirini hazırladılar. “Mişna” üçün 2 “Gemara” yazıldı. Onlardan biri Fələstin və ya Yerusəlim “Gemara”sı, digəri isə Babil “Gemara”sı adlanır. Babil “Gemara”sı Fələstin “Gemara”sından daha müfəssəldir. Yəni “Mişna” və “Gemara” birlikdə “təlim” anlayışını ifadə edən geniş “Talmud”u təşkil edirlər. “Gemara”lar arasındakı fərqə görə iki Talmud – Babil və Fələstin (Yerusəlim) “Talmud”ları peyda oldu. Fələstin “Talmud”u “Mişna”nın 39, Babil “Talmud”u isə “Mişna”nın 37 parçasını şərh edir. Lakin buna baxmayaraq, “Babil” “Talmud”unun həmi Fələstin “Talmud”unun həmindən 7-8 dəfə böyükdür (146, s.50-53). Buna görə də Talmud iki hissədən ibarətdir: onun əsas mətni, yəni “Mişna” və onun şərh hissəsi, yəni “Gemara” (18, VI c.).

“Talmud” ibri dilində “lamud” sözündən yaranmış və mənası “öyrənmə”, “bilmə” və “təlim” deməkdir (7, s.88). Bu söz ərəb dilindəki “təlmiz”, yəni “dərslik” sözünə bənzəyir (15, s.141). “Talmud” sözü termin olaraq yəhudi təlimlərinin məcmusunu ehtiva edən kitaba deyilir. Bu kitab yəhudilərin məlumat və rəvayətlərindən yaranmışdır. “Talmud” “Əhdi-ətiq”in təfsiridir. O, yəhudilərin dini, dünyəvi və məişət məsələlərinin bütün tərəflərini özündə əks etdirir (4, s.329; 15, s.125).

“Talmud” sosial, əxlaqi, dini və hüquqi məsələləri əhatə edir. Əlbəttə, cəza hüququ və onunla bağlı mövzular “Talmud”un geniş bir hissəsini təşkil edir. “Talmud”

İlahi adlar və sifətlər, varlıq dünyası, insan, vəhy və ilhamdan tutmuş ailə həyatı, ictimai və əxlaqi yaşayış, səhiyyə qanunları, ədəb və adətlər, qanun elmi (mülki və cəza məcəlləsi), gələcək həyat və ya qiyamətdə ölümlərin dirilməsinə qədər müxtəlif məsələləri ehtiva edir. Daha ətraflı məlumat əldə etmək üçün Adin Eştayn tərəfindən yazılmış “Talmuda baxış” əsərinə müraciət etmək olar (3).

Qeyd olunan bütün bu mövzular “Talmud”da “seder” adı daşıyan 6 bölmədə verimişdir. 6 bölmədə 63 risalə mövcuddur. Bölmələr aşağıdakılardan ibarətdir:

№	Seder (ehkam) adı	Risalə sayı
1	“Zeraim” - Kənd təsərrüfatı (toxum, məhsul və heyvandarlıq)	11
2	“Muad” - Bayram (əlamətdar günlər)	12
3	“Naşim” - Cinsi həyata dair	7
4	“Neziqin” - Zərər, əmlak	10
5	“Qedaşim” - Müqəddəslər	11
6	“Taharut” - Təmizlik, paklıq və napaklıq	12

“Talmud” təliminin əsasında bu durur ki, yəhudi xalqı Allahın seçdiyi bir xəqddır. Allah ona üstünlük vermiş və digər xalqlara münasibətdə onu özünün canişini təyin etmişdir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. أنترمن: الن، باورها وآيين هاي يهودي، ترجمه رضا فرزین، قم: مركز مطالعات و تحقیقات ادیان ومذاهب، 1385ش.
2. ابوطالب: صوفی، محاضرات فی تاریخ الشرایع، طبعه مصر: بی تا.
3. اشتاین سالتز: آدین، سیری در تلمود، ترجمه: باقر طالبی دارابی، قم: مركز مطالعات و تحقیقات ادیان ومذاهب، 1383ش.
4. امین: احمد، ضحی الإسلام، بیروت: ط دار الکتب العربی، ط العاشرة، بی تا.
5. فرهنگ اصطلاحات حقوق کیفری، تهران: انتشارات گنج دانش، 1383ش ایمانی: عباس،
6. پترسون: مایکل و دیگران، عقل واعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو، 1376ش.
7. جرجس: الدكتور صبری، التراث اليهودی الصهیونی والفکر الفرویدی، القاهرة: ط عالم الکتب، 1970م.
8. جمالزاده، عبدالرضا، نگاهی به ادیان توحیدی، تهران: مركز انتشارات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، 1382ش.

9. خان: ظفر الإسلام، التلمود (تاريخه وتعاليمه)، بيروت: ط دار النفائس، الطبعة السابعة: ط 7 1410 هـ/ 1989م.
10. روهلنج وشارل لوران، الكنز المرصود في قواعد التلمود، ترجمة الدكتور يوسف حنى نصر الله، القاهرة: ط مكتبة النافذة، 2003م.
11. سليمانى: حسين، عدالت كيفرى در آيين يهود، (مجموعه مقالات)، قم: مركز مطالعات و تحقيقات اديان ومذاهب، 1384
12. شلى: الدكتور احمد، مقارنة الأديان اليهودية، القاهرة: مكتبة نهضة المصرية، ط الثامنة: 1988م،
13. ظاظا: الدكتور حسن والسيد محمد عاشور، شريعة الحرب عند اليهود، مصر: ط دار الإتحاد العربى للطباعة، الطبعة الأولى 1976م.
14. كتاب مقدس، تهران: به همت انجمن پخش كتب مقدسه، 1985م.
15. المسيرى: الدكتور عبدالوهاب محمد وآخرون، موسوعة المفاهيم و المصطلحات الصهيونية، مصر: ط مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، 1974م.
16. وير، رابرت، جهان مذهبي: اديان در جهان امروز، ترجمه عبد الرحيم گواهي، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى، چ دوم، 1378ش.
17. هيوم: رابرت ارنست، اديان زنده جهان، ترجمه عبد الرحيم گواهي، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1382ش
18. "Divine Punishment", Jewish Encyclopedia, New York, 1948, vol. VI.
19. Epstein: Isidore, Judaism A Historical Presentation. London, 1959.

РЕЗЮМЕ

*Мухаммедрза Закир Аббасали,
Вахид Бушехриан*

Письменные и устные источники иудейского права

Иудейское право базируется на два основных источника - «Тора» и «Талмуд», без помощи которых не возможно осмыслить ни одного обряда этой религии. В данной статье рассматриваются основные источники иудаизма и описывается их содержание. Несмотря на то, что «Тора», - письменное право играет первостепенную роль в иудейской правовой системе, «Талмуд», - устное право также занимает особое место в этом отношении. Потому, что если священная книга («Тора») является фундаментом иудаизма, то «Талмуд» считается его основным столбом.

SUMMARY

*Muhammadreza Zakir Abbasali,
Vahid Bushahrian*

Written and Oral Sources of Jewish Law

Jewish law based on two main sources – “The Bible” and “Talmud”. Without these sources, it is impossible to cognize any rite of this religion. In current article the authors paid attention to comment main sources of Jewish religion and to account their content. Although “The Bible”, i. e. written law plays the leading part in Jewish law system, but “Talmud”, i. e. oral law also takes special place in this view point. Because if the holy book (“The Bible”) is the foundation of Judaism, “Talmud” is considers as its main column.

ƏHMƏD BƏY AĞAOĞLUNUN “İSLAMA GÖRƏ VƏ MÜSƏLMAN ALƏMİNDƏ QADIN” ƏSƏRİ HAQQINDA

Kəmalə NURİYEVA

AMEA N. Gəncəvi adına Milli Azərbaycan

Ədəbiyyatı Muzeyi, kiçik elmi işçi

Açar sözlər: Ə. Ağaoğlu, İslamda qadın, müsəlman qadın

Key words: A. Ağaoğlu, woman in Islam, Muslim woman

Ключевые слова: А.Агаоглу, женщина в исламе, мусульманская женщина

Giriş

Azərbaycan mədəniyyəti tarixində zəngin irs qoyub getmiş Əhməd bəy Ağaoğlu türkcü-ideoloq kimi məşhurlaşmazdan əvvəl İslam dininin müxtəlif mövzularına həsr edilmiş elmi əsərlərin müəllifi kimi tanınırdı. Bu əsərlərin mövzusu həm öz dövründə, həm də bu gün aktualıq kəsb edir. Məlum olduğu kimi o Fransanın Sarbonna Universitetinin məzunu olmuşdur. Hələ tələbəlik dövründən yazıçılıq fəaliyyətinə başlamış Ə. Ağaoğlunun İslam dininə aid ilk yazısı “Şiə dinində məzdəki inancları” adlı bir tədqiqat işidir. Onun bu məqaləsinin adı müxtəlif yerlərdə və müxtəlif dillərdə “Şiə dininin qaynaqları” şəklində getsə də, (hətta Ağaoğlu özü bu əsərinin belə adlandığını xatirələrində qeyd edir) orijinalda, yəni fransızca “Şiə dinində məzdəki inancları” kimi çap olunmuşdur. O, 1892-ci ildə Londonda toplanan Şərqşünasların IX Beynəlxalq Konqresində iştirak etmiş və bu məruzə ilə çıxış etmişdir. Məruzənin mətni konfrans materialları arasında¹ dərc olunmuşdur. Tədqiqat xarakterli bu əsərindən əlavə onun dialoq formasında olan “İslam, axund və hatifu-l-qeyb” [1; s.35-49] adlı bədii-fəlsəfi əsəri də vardır. Bu əsər İslamın – səfil, cırıq geyimli bir kişi obrazında, zəngin geyimli, bərbəzəkli və çox kök olan Axundla dialoqu və bəzən qeybdən gələn səsin ya bu, ya da o biri tərəfə cavabı və ya dəstəyi, ya da münasibəti şəklində yazılmışdır. Ağaoğlu bu əsərdə dövrünün müsəlman mühitinin tənqidini verir. Bu əsər müasir günümüz üçün də böyük

¹ Ahmed-bey Agaëff. “Les Croyances mazdeennes dans la religion chiite”. /Transactions of the Ninth Congress of Orientalists (London, 1892), Vol II, Kraus Print, 1968, s.504-514 [10; s.25]

aktuallıq kəsb edir. Təbii ki, onun din sahəsində yazıları bu iki əsərlə bitmir. Onun İslam dini ilə bağlı məqalələri XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində “Kaspi”, “Şərqi-Rus”, “Həyat”, “İrşad”, “Tərəqqi” və s. kimi bir sıra mətbuat orqanlarının səhifələrində öz əksini tapmışdır. Əziz Mirəhmədovun “iki əsrin ayrıcında Azərbaycanın ən fəal islamşünas alim və publisist”i [9; s.84] adlandırdığı Ə.Ağaoğlu bu yazılarında din məfhumunun, həmçinin İslam dininin əhəmiyyətini insan təbiətindən yaranan bir tələbat kimi izah edərək, dini təkcə ideologiya deyil, həm də həyat tərzini kimi təqdim edirdi. Xüsusilə, “Kaspi” qəzetində dərc etdirdiyi “Müsəlman söhbətləri”, “Müsəlman xalqların vəziyyəti” adlı silsilə məqalələrində müsəlman xalqların düşdüyü acınacaqlı vəziyyəti təhlil edir, bunun səbəblərini göstərir, islam aləminin şair, alim və mütəfəkkirlərindən bəhs edirdi. Özünün xatirələrində Fransada oxuduğu zaman İslam birliyi ideyasının müəllifi və məşhur filosof Şeyx Cəmaləddin Əfqani (1839-1897) ilə tanış olduğunu qeyd edir, fikirlərinin formalaşmasında təsiri olan şəxslər sırasında ilk növbədə məhz onun adını çəkir. V.Quliyev “Əhməd Ağaoğlu: Paris illəri” adlı məqaləsində qeyd edir ki, “Yalnız fransız mətbuatındakı yazıları deyil, “Kavkaz”, xüsusən də “Kaspi” qəzetlərində İslam dininə və onun islah yollarına dair dərc olunmuş onlarla məqaləsi Əhməd Ağaoğlunu Əfqaninin sadıq davamçılarından və sağlam əsaslarla İslam birliyi ideyasının qızğın tərəfdarlarından biri adlandırmağa əsas verir.”[7]. Həmçinin qeyd olunmalıdır ki, Ə.Ağaoğlu C.Əfqaninin tərəfdarlarından olsa da, kor-koranə onu izləməmiş, onun fikirlərini mənimsəyərək öz ideyalarını formalaşdırmışdır.

Din və məzhəb ideyaları, müsəlman aləminin geriliyi ilə yanaşı Ə.Ağaoğlu qadın azadlığı, İslamın qadına verdiyi dəyər və hüquqlara müstəsna əhəmiyyət verir, müsəlman qadınının vəziyyəti onu çox narahat edirdi. Onun bu məzmununda yazdığı əsəri “İslama görə və müsəlman aləmində qadın” adlanır. Mədəniyyət tariximizdə qadın problemləri ilə bağlı ilk fundamental elmi tədqiqatın məhz “İslama görə və müsəlman aləmində qadın” əsərinin olduğunu desək bəlkə də yanılmarıq.

1. Əhməd Ağaoğlunun “İslama görə və müsəlman aləmində qadın” əsərinin müxtəlif tərcümə və nəşrləri

Əsər rus dilində yazılmış və ilk dəfə 1901-ci ildə Tiflisdə nəşr olunmuşdur.² Rus dilində çap edilməsinin səbəblərindən biri o dövrdə müəllifin doğma dilində nəşrlərə qoyulmuş qadağalarla bağlı olmuşdur. Belə ki, Ə.Ağaoğlu Fransadan qayıtdıqdan

² Ахмед Агаев Женщина по исламу и в исламе. Тифлис: Скоропеч. М. Мартиросянца, Михайловский пр. №81. 1901, 59 с.

sonra 1894-cü ildə Azərbaycan dilində “Məşriq” adlı qəzetini nəşr etdirmək üçün də icazə ala bilməmişdi [6; s.103]. Rus dilində işıq üzü görməsi səbəbindən həmin dövrdə geniş oxucu kütləsi qazana bilməyən əsərdə qaldırılan problemlərin nəzəri müzakirəsi imkanları da məhdud idi. Əsərin ilk tam nəşri 1959-cu ildə Türkiyədə Hasan Ali Edizin tərcüməsi ilə “İslamlıqta qadın” adıyla işıq üzü görür. Bu tərcüməyə Ə.Ağaoğlunun oğlu Səməd Ağaoğlunun “Kitab, müəllif və İslamlıqda qadın haqqında” başlıqlı ön sözü əlavə olunmuşdur[2]. Həmçinin, orijinaldan fərqli olaraq bu tərcümədə əsər yarımbaşlıqlara bölünmüşdür. Bu tərcümə 1985-ci ildə “İslamiyyette qadın” adı ilə Ankarada təkrar çap edilmişdir[3].

Azərbaycanda ilk dəfə Elman Mustafaoğlu tərəfindən İstanbul nəşri əsasında “İslama görə və islamlıqda qadın” adıyla Azərbaycan dilində çapa hazırlanaraq “Ulduz” jurnalının 1990-cı il mart sayında dərc edilmişdir [5; s.66-80]. Jurnalın “Arxivlər açılır” rubrikasında Elman Mustafaoğlunun “Ölümsüz adam” başlıqlı girişi ilə təqdim olunmuşdur. Türkiyə nəşrinə uyğun olaraq bölgülər (yarımbaşlıqlar) saxlanmışdır. Əsərin orijinaldan Azərbaycan dilinə ilk tərcüməsi isə Rüşət Şərifov tərəfindən edilmiş və “Mədəniyyət dünyası” jurnalının XII sayında çap edilmişdir.³ Əsərin ən uğurlu tərcüməsi bəlkə də məhz bu sonuncudur.

Əsərin təhlili və ümumiyyətlə onun haqqında ilk fikir Yusuf Akçuraogluğun “Türkçülüyn tarixi” əsərində verilir. Y.Akçura bu əsərində Ə.Ağaoğlu, onun həyatı, fəaliyyəti və bəzi əsərləri haqqında, o cümlədən “İslam, Axund və hatifu-l-qeyb” (“Dialoq” adı altında) və “İslama görə və islam aləmində qadın” haqqında məlumat verir. Y.Akçura Ə.Ağaoğlunu İslamda irəli düşüncəli bir şəxs adlandırır. Məqaləni təhlil etməsi, ondan sitatlar gətirməsi açıq şəkildə göstərir ki, Y.Akçura əsərin orijinalı ilə tanış olmuşdur. Həmçinin, sonrakı dövrdə əsərin tərcümələrində hansısa səbəbdən yer almayan əsərin son cümlələrinin tərcüməsini olduğu kimi vermişdir.

Azərbaycanda bu əsər üzərində geniş tədqiqatı M.Süleymanlı aparmış, ilk dəfə əsərin orijinalını və Rüşət Şərifovun Azərbaycan dilinə olan tərcüməsini tam vermişdir [12].

2. Ə.Ağaoğlunun “İslama görə və müsəlman aləmində qadın” əsəri

İslama görə və müsəlman aləmində qadın” əsərinin ideyası islahat yolu ilə müsəlmanları böhrandan qurtarmaq, inkişafa sövq etmək mahiyyətindədir. Ə.Ağaoğlu

³ Ağayev Əhməd. İslama görə və islamiyyətdə qadın (rus dilindən tərcümə edən Rüşət Şərifov). “Mədəniyyət dünyası”. XII buraxılış. Bakı 2006, s.31-50

“qadın”ı İslamın tərəqqisi və geriləməsinin meyarı kimi verməkdədir. Ümumiyyətlə isə, Ağaoğlu dinə münasibətini əsas etibarilə tarixi aspektdən işləmişdir.

Müəllif məqalənin əvvəlində Avropa tədqiqatçılarının İslam dinini tədqiq edərkən qeyri-obyektiv mövqe tutduqlarını vurğulayır. Yalnız son zamanlarda bir neçə tədqiqatçının bu mövzuya daha ciddi münasibət göstərdiyini, getdikcə bu məsələyə daha rəşional mövqedən yanaşıldığını qeyd edir: “şərqsünasın tədqiqatları kimyaçının laboratoriyada apardığı analizlərə bənzəməyə başlayır; onun üçün bütün elementlər, bütün hadisələr eyni səviyyədə mühüm və eyni dərəcədə vacibdir; onu yalnız insan mənafeəti, onun yaradıcı gücü və qüdrəti heyərləndirir”. [12; s.55]

Orta əsrlərdə xristian aləminin vəziyyəti ilə müsəlman aləmini müqayisə edərək qeyd edir ki, “Bugünkü İslam məhz özünün “orta əsrlərini” yaşayır. Müsəlmanların indiki çatışmazlıqlarının islam dini ilə əlaqələri, orta əsrlər Avropasının çatışmazlıqlarının xristianlıqla əlaqələri qədərdir.” [12; s.57]

Ə. Ağaoğlu müasiri olduğu müsəlman qadının düşdüyü vəziyyətlə İslam dininin onun üçün yaratdığı, yəni, qadının ibtidai islam cəmiyyətində sürdüyü həyatı ilə müqayisə edir. Qeyd edir ki, islamaqədərki ərəblərin (cahiliyyə ərəblərinin) həyat şəraitini tədqiq etmədən, o dövrdə ərəb qadınının və onunla qonşu xalqlarda qadınların vəziyyəti ilə tanış olmadan İslamın qadına münasibəti haqqında düzgün mühakimə yürütmək qeyri-mümkündür.

Müəllif ümumiyyətlə, müsəlman qadınının təkamülünü dörd mərhələ bölür: birinci mərhələ - Peyğəmbərin zamanından əməvilərin hakimiyyətinə qədərki dövr, ikinci mərhələ - əməvilərdən türklərə qədərki dövr, üçüncü mərhələ türklərin hakimiyyəti dövrüdür və dördüncü mərhələ - qadının tamamilə nüfuzdan düşməsi dövrüdür.

Birinci dövr qadınları ciddi münasibətlər, əxlaqda puritanlıq, qəhrəmanlıq arzusu, poeziya və nəsihətə meyllərlə səciyyələndirilə bilər; bu dövrün qadınları hisslərinin aliliyi və xarakterlərindəki qəhrəmanlıqları ilə xristianlığın ilk dövrünün qadınlarını xatırladır; səmimi və sonsuz inam, ailəsinə sadıqlıq və bütün çətinliklərə qəhrəmancasına dözməyə hazır olmaq – qadınların xarakterik cəhətləri idi. Bu dövr müsəlman qadınlarının tipik nümayəndəsi Peyğəmbərin qızı Fatimə idi. Onun yumşaq təbiəti, ailəyə sadıqlığı, ictimai nüfuzu, onu bütün dövrlər və bütün ölkələrdə qadınların idealına çevirir.

İnkişafının ikinci mərhələsində, yəni əməvilər və abbasilər dövründə, müsəlman qadını daha da tərəqqi etmişdi; onun şəxsiyyəti və düşüncə tərzini mürəkkəbləşmişdi; əməvilər dövründə onun mənafeəti tərbiyəsi kişilərlə bərabər şəraitdə baş verirdi. O, yalnız qanunları, dini və “ənənələri” deyil, həm də poeziyanı, ədəbiyyatı, natiqlik sənətini və xəttatlığı öyrənirdi; ümumiyyətlə bütün bilik sahələri onun maraq

dairəsində cəmləşmişdi. Bu dövr qadınları arasında Peyğəmbərin nəticəsi Sükeynənin adı çəkilməlidir. İbn Xəlliqan onu “dövrün qadınları içərisində gözəllikdə, zəkada və xeyrxahlıqda birinci qadın” kimi təsvir edir. O, öz dövrünün ən parlaq qadın simalarından idi, onun bilikləri, dərrakəsi və nəcibliyi ona böyük hörmət qazandırmışdı. [12; s.70]

Abbasilər dövründə ərəb mədəniyyəti yüksək zirvəyə çatmış və Şərqdən Qərbi Asiyaya, Çingizxan ordusunun müdaxiləsinə qədər, inkişafı davam edirdi. Bu dövrdə qadınlar, əvvəlki kimi, ictimai həyatda aktiv iştirak edirdilər, onlar hüququ (fiqhi), teologiyayı (şəriəti) öyrənir, pedaqoji fəaliyyət göstərirdilər. Ailə həyatı qurduqdan sonra qadınlar Avropa salonlarına bənzər salonlar açır, oraya ədiblər və alimləri cəlb edir və hər belə salon bir növ akademiya çevrilirdi, burada hər gün müxtəlif aktual məsələlərə, elm və incəsənətə dair mübahisələr aparılırdı.

Müəllif müsəlman qadının nüfuzdan düşməsi və ümumiyyətlə islam mədəniyyətinin gerilməsini farslarla əlaqələndirir. Abbasilər dövründə hakimiyyətdə əsasən farsların olmasını buna əsas gətirir. Qeyd edir ki, ərəb mədəniyyəti Abbasilər dövründə yüksəlib, sonra birdən iflasa uğradığı kimi müsəlman qadını da öz inkişafında ən yüksək səviyyəyə çatıb, birdən geriləməyə başladı. Bu sürətli varlanma və onunla bağlı olan əxlaqın pozulması, həyat tərzindəki sadəliyin, özünə qarşı tələbkarlığın itirilməsi və əsasən farsların və suriyalıların təsiri ilə bağlıdır; unutmaz lazımdır deyil ki, Abbasilər dövrü bilavasitə farsların hökmranlığı dövrü idi. Fars dili, fars musiqisi, fars adət və ənənələri bilavasitə hökmranlıq edirdi və təbii ki, bu ümumi tendensiya qadına da öz təsirini göstərmişdi [12; s.72]. Əvvəlcə nəzərə çatmayan dərəcədə olan bu təsir zaman keçdikcə qadının tamamilə öz müsəlman şəxsiyyətini itirməsinə gətirib çıxardı. Müsəlman qadınları Suriya, Mesopotamiya və İran qadın salonlarındakı kimi pərdələnmiş guşələr yaratmışdılar və orada istədikləri adamları qəbul edirdilər. Bu müsəlman ərəb qadınının nüfuzdan düşməsinin başlanğıcı idi. Zaman keçdikcə bu pərdə qadınlarla kişilər arasında Çin divarına çevrildi. Zadəgan evləri iki hissədən ibarət olmağa başladı: kişi hissəsi - burada qəbul otağı və kabinet var idi, qadın hissəsi – bu hissə buduarlar, salon, qəbul otağı və qadının yataq otağından ibarət idi. Bu ikinci hissə hərəm adlanırdı. Amma ilk hərəmlər sonrakı hərəmlərdən kəskin şəkildə fərqlənirdi. İlk hərəmlərdə qadın həm kişi, həm də qadın olan istənilən qonağı qəbul edə, istənilən məclislər təşkil edə bilirdi. Bu qadınlar arasında ilk Abbasi Əbul-Abbasın arvadı Ümmü Sələmə, xəlifə Mehdiyin arvadı Heyzaran (o açıq-aydın dövlətin idarə olunmasında fəal iştirak edirdi), Harun ər-Rəşidin arvadı Zubeydə və bacısı Abbasənin adlarını çəkmək olar. Zubeydə haqqında “Min bir gecə”dən başqa onun həyat və fəaliyyəti bir çox Şərq və Qərb yazıçılarının diqqətini cəlb etmiş

və onlar bu qadının tərcümeyi-halına dair çoxcildli əsərlər yazmışlar. Ə. Ağaoğlu isə onun həyatından bəzi əhəmiyyətli faktları gətirməklə kifayətlənir: ərə getdikdən dərhal sonra o, saraya bir çox alim, musiqiçi və yazıçıları cəlb etmişdi, onlar isə bu qadına Səyyidə (xanım) adını vermişdilər, o kasıb şair və yazıçıların himayədarı kimi məşhurlaşmışdı. Bağdad şəhəri öz şöhrəti və əzəmətinə görə məhz bu qadına minnətdar olmalıdır: imkansız əcnəbilər üçün tikilmiş karvansaralar, yoxsullar üçün pulsuz ictimai hamamlar, məscid və su kəmərləri onun səxavətinin nəticələri idi. Onun təşəbbüsü və bilavasitə iştirakı ilə çəkilən, indiyədək də mövcud olan Məkkənin içməli su kəməri onun adını əbədləşdirib.

Ə. Ağaoğlu monoqrafiyada Harun ər-Rəşidin bacısı Abbasə və digər qadınlar barədə, onların adını tarixə yazan əməlləri haqqında müəyyən məlumatlar verir. Onların tədrisdə, dövlət və şəriət işlərində yaxından iştirakı aydın şəkildə görünür. Lakin, daha sonrakı dövrlərdə İranın təsiri güclənirdi və xronika yazarları getdikcə nurlu qadın simalarından az bəhs edirdilər. Həmin dövr nəinki əxlaqın tənəzzülü ilə, həm də alçaq və bayağı hərəm intriqalarının hökmranlığı, hərəm ağalarının dövlət işlərində iştirakı, “zəhər, xəncər və müəmmalı qətlərin yayılması, “saray inqilabları” ilə səciyyələnir”. Bu ümumi tənəzzül ruhu ədəbiyyat və fəlsəfəyə nüfuz edib, cəmiyyəti çürüdən, dözülməz səviyyədə boğucu bir hava ilə doldurmuşdu. Fəlsəfədə hökm sürən rəşadətçilik, elmə mərd inanmı – teosofizm, ağlar skeptisizm, mənəviyyatın kaftarlaşmasını ifşa edən dumanlı mistisizm əvəz etmişdir. Bir sözlə hər şey cəmiyyətin tam süqutunu nümayiş etdirirdi, bunun əsas səbəbi kimi, Ə. Ağaoğlu qadının ictimai mövqeyindəki dəyişiklikləri göstərir. Müəllifin fikrincə ənənəvi qadın azadlığı yalnız türk-tatarlarda və iberian mavrlarında qalmaqda idi. O burada “türk-tatar qadınını” idealizə etməkdədir.

Türk-tatarlarda islamaqədərki qadın həmişə öz sərbəstliyi ilə fərqlənirdi. Ə. Ağaoğlu bunu türklərin əsasən köçəri həyat sürmələri ilə əlaqələndirir və qeyd edir ki, “köçəri həyat sürən, çadırlarda yaşayan, daim təhlükəli təsadüflərlə rastlaşan tayfələrdə başqa cür ola da bilməzdi. Belə xalqların qadınları kişilərin yaxın yoldaşları və köməkçiləri, həyatın bütün çətinliklərini onlarla bölüşdürən adamlar olduğu üçün, kişilərlə bərabər hüquqlara malik olmalıdırlar.”[54 s.78]. Başqa sözlə İslam, türk-tatarların ənənələrində artıq kök salmış vəziyyəti ancaq qanuniləşdirmişdi və bu vəziyyət onlarda farslarla birləşdikləri dövrə qədər davam edirdi. Öz fikirlərini əsaslandırmaq üçün məşhur ərəb səyyahı ibn Bəttutənin əsərindən nümunələr göstərir, onun fikirlərini paylaşır. İspaniya müsəlman qadınları haqqında bəzi mülahizələrini qeyd edir, Kordovada yaşayan, mədəni və siyasi həyatda iştirak edən qadınlar barədə bəzi məlumatlar verir [5; s.78].

Ə. Ağaoğlu müsəlman qadının təkamülünün sonuncu mərhələsini – tənəzzül dövrünü aşağıdakı fikirləri ilə əsaslandırır : “İspaniyanın bir müsəlman ölkəsi kimi yox olmasından və türk-tatar qəbilələrinin Suriya-İran əxlaq və adətlərinin təsiri altına düşməsindən sonra seçkin qadın nümunələri getdikcə azalmağa və qadın sərbəstliyi sönməyə başladı.”[5; s.80] Əsərdə Ə. Ağaoğlunun müsəlman qadının düşdüyü vəziyyətdən ağırlı danışdığı aydın sezilir. Lakin o təkcə danışmır, tarixi və yaşadığı mühiti şərh etmir, eyni zamanda çıxış yolu da göstərməyə çalışır. Müsəlmanların mədəni və siyasi yüksəlişinin iki məsələnin həllindən asılı olduğunu xüsusi vurğulayır. Bunlar qadın məsələsi və əlifba islahatıdır. Ə. Ağaoğlu “Yalnız azad, müstəqil düşüncəyə malik ana və övrət olduğu halda, müsəlman qadını, öz sosial funksiyalarını məqsədyönlü tərzdə həyata keçirə bilər, yalnız bu şərtlə o, öz övladlarında xarakter və iradə tərbiyə edib, ictimai həyat üçün vacib olan hiss və düşüncələri tətbiq etməyə qadirdir” [124 s.83] fikrini irəli sürür, və əlifba çətinliklərinin dilin tədrisi prosesini xeyli mürəkkəbləşdirərək müsəlmanların işığa yolunu bağladığını hesab edir. O islama qarşı olmadığını, sadəcə müsəlmanların ilk növbədə öz düşüncələrində, sonra isə yaşayışlarında (xüsusən qadınların daha sərbəst və təhsilli olması) dəyişikliklər aparmalı olduğunu dəfələrlə vurğulayır. Nə Quranın nə də şəriətin inkişafa qarşı olmadığını, İslam dininin mahiyyətinə görə nikbin, mütərəqqi bir din olduğunu qeyd edir. Əsərin sonunda yer alan bu fikirlər Türkiyədə edilmiş iki çapda [2. 3] yer almamışdır. Orijinaldan sonra ilk dəfə Y. Akçuranın Türkçülüyn tarixi əsərində müəllifin tərcüməsində verilmişdir.

NƏTİCƏ

Türk dünyasının siyasi və mədəni fikir tarixində son dərəcə böyük xidmətləri olan Əhməd bəy Ağaoğlunun XX əsrin əvvəllərində “İslamda və müsəlman aləmində qadın” əsərini, həmçinin, sırf islama aid digər məqalələrini yazıb nəşr etdirməkdə məqsədi bir sıra islahatlar aparmaq yolu ilə müsəlman aləmini tənəzzüldən qurtarmaq, irəliləyişə və yüksəlişə nail olmaqdır. Ə. Ağaoğlu İslam dinini təhriflərdən təmizləməyə və ona qarşı olan mənfi münasibətlərdən qorumağa çalışır, müsəlmanların mövhumat və xurafatdan qurtulub İslam dininin əsl mahiyyətini əks etdirən inancları mənimsəməsində çıxış yolu görür. Əsər o dövr müsəlman mütəfəkkirlərinin düşüncə tərzinə uyğundur və əksəriyyətinin fikirlərini gözəl şəkildə ifadə edir. Təəssüf ki, 1901-ci ildə çap olunan 59 səhifəlik bu kiçik kitabçanın mövzusu, onda işıqlandırılan problemlər, onun əhatə dairəsi bu gün də aktual olaraq qalmaqdadır.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Ağaoğlu Ə. *Seçilmiş əsərləri*. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2007. 391 s.
2. Ağaoğlu A. *İslamlıqda kadın* (Türkceye çeviren: Hasan Ali Ediz). İstanbul, Nebioğlu Yayınevi, 1959, 56 s.
3. Ağaoğlu A. *İslamiyyetdə kadın* (Ruscadan çeviren: Hasan Ali Ediz). Ankara, Birey ve toplum yayınları, 1985, 60 s
4. Akçura Y. *Türkçülüğün tarihi*. İstanbul: Kaynak yayınları. 2001. 184 s. s.160
5. Ağaoğlu Ə. “*İslama görə və islamlıqda qadın*” (E.Mustafaoğlunun “Ölümsüz adam” başlıqlı təqdimatı ilə) //”Ulduz” jurnalı, 1990, №3 (275), s.66-80
6. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası. *Ağaoğlu maddəsi*. Baş redaktor: Mahmudov Y. 2 cildə. I cild.s 102-104
7. Quliyev V. *Əhməd Ağaoğlu: Paris illəri*. / 525-ci qəzet. 18.06.2011
8. Quliyev V. *Tarixdə iz qoyan şəxsiyyətlər*. Bakı: “Ozan”, 2000. 584 s. s.230-307.
9. Mirəhmədov Ə. *Əhməd bəy Ağayev*. // Fikrin karvanı (Görkəmli Azərbaycan tənqidçi və ədəbiyyatşünasları), Bakı: “Yazıçı”, 1984. 348 s. s. 80-96
10. Süleymanlı M. *Əhməd bəy Ağaoğlunun ilk elmi əsəri: Şiə dinində məzdəki inancları*. Bakı: “Letterpress”, 2007. 128 s.
11. Süleymanlı M.A. *Azərbaycanda gender probleminə dair ilk kulturoloji tədqiqat*. // AMEA Məruzələri. LXIV cild. 2008. № 3. s. 193-200
12. Süleymanlı M.A. *Əhməd bəy Ağaoğlunun “İslama görə və İslamiyyətdə qadın” əsərinə elmi-tənqidi yanaşmalar*. Bakı: Letterpress, 2008, 148 s.
13. Süleymanlı M.A. *İslahatçı ziyalıların qadın və ailə mövzusunda mövqelərinə dair (Ə.Ağaoğlunun dünya baxışı kontekstində)*. AMEA Xəbərləri. Tarix, fəlsəfə və hüquq seriyası. № 9. 2008. s.215-225

РЕЗЮМЕ

Нуриева К.А.

О произведении Ахмед бека Агаоглы «Женщина по исламу и в исламе»

А.Агаоглы один из ведущих идеологов идеи тюркского единения живущий и прославившийся в начале XX века. Он был не только идеологом тюркизма, но и просветителем своего времени. У него имеются произведения и на тему религии. Один из таких произведений является монография «Женщина по ис-

ламу и в Исламе». Данная статья посвящена этому его произведению. В статье наряду с анализом произведения так же рассматриваются переводы на другие языки, исследования, проведенные в Азербайджане.

SUMMARY

Nuriyeva K.A.

About Ahmad bek Agaoglu's work “Woman according Islam and in Islam”

A. Agagoglu is one of the leading ideologists of the idea of turkish unity lived and became famous in the beginning of the XX century. He was both an ideologist of the turkism and an enlightener of his time. A.Agaoglu was the author of scientific works on religion, either. One of such works was a monograph “Woman according Islam and in Islam”. The given article is dedicated to this work. In the article it is cobsidered an analysis of the work along with its translations into different languages, investigations, carried out in Azerbaijan.

Çapa tövsiyə etdi: s.f.d. N.Ə.Əliyeva

MƏDƏNİYYƏT VƏ ONUN HƏYƏCAN HİSSİNƏ TƏSİRİ

*Aminzadə Maryam Tabrizi Seyəd Samad,
Bakı Dövlət Universitetinin Sosial və pedaqoji
psixologiya kafedrasının doktorantı*

Açar sözlər: mədəniyyət, şüur və digər zehni proseslər, həyəcan, həyəcanın müxtəlif tipləri, mədəniyyətin həyəcana təsiri.

Ключевые слова: культура, сознание и когнитивные процессы, волнение, различные типы волнения, воздействие культуры на волнение.

Keywords: culture, consciousness and cognitive processes, emotion, different types of waves, the impact of culture on the excitement.

Son illərdə mədəniyyətin idrak, öyrənmə, şüur və digər zehni proseslərə təsirinə dair xeyli tədqiqatlar həyata keçirilmişdir. Bütün bu tədqiqatlar mədəniyyətin müxtəlif zehni proseslərə təsir etdiyini sübut etmişdir. Həyəcan da mədəniyyətin təsir etdiyi psixoloji proseslərdən biridir. Mədəniyyətin həyəcana təsirini iki cəhətdən tədqiq etmək olar: a) mədəniyyətin həyəcan və onun əlamətlərinə təsiri, b) mədəniyyətin həyəcanın müxtəlif tiplərinə təsiri.

A) Mədəniyyətin həyəcan və onun müxtəlif əlamətlərinə təsiri:

Həyəcan müxtəlif əlamətlər və cəhətlərə malikdir ki, onları aşağıdakı kimi təsnif etmək olar:

1. Hadisə (həyəcana səbəb olan hadisənin baş verməsi).
2. Qiymətləndirmə (fərdin hadisə, onun nəticələri və əhəmiyyətini müəyyən edərək qiymətləndirməsi).
3. Fizioloji reaksiyalar (həyəcan hissi keçirildikdə fərdin bədənində bəzi özünə-məxsus və qeyri-iradi fiziki dəyişikliklərin baş verməsi).
4. Fəaliyyətə hazırlıq (həyəcan insanda bəzi hərəkətləri etməyə meyl yaradır. Məsələn insan qaçmaq istəyir).
5. Real davranışlar (həyəcan nəticəsində yaranmış meyl bəzən real bir hərəkətlə nəticələnir. Məsələn, insan qaçıb uzaqlaşır) [1, S. 58].

Məqalədə mədəniyyətin həyəcan, onun müxtəlif cəhətləri və əlamətlərinə təsiri tədqiq və təhlil edilmişdir.

Darvinin tədqiqatlarından sonra həyəcan mühitə (sosial həyata) uyğunlaşmanın bir növü kimi qəbul edilmişdir. İnsanların sosial həyatında həyəcanların rolu olduqca əhəmiyyətlidir. Müxtəlif hadisələrdən sonra həyəcanlar insanlarda konkret reaksiyalara və məqsədyönlü fəaliyyətlərə meyl yaradırlar. Ümumilikdə həyəcanları insanla onun sosial dünyası arasında əlaqə kimi də qiymətləndirmək olar. Bu baxımdan həyəcanlar mədəniyyət və mədəni amillərin təsirindən kənarda ola bilməz. Müxtəlif sosial hadisələrin anlamı, həmçinin fərdi və sosial məqsədlər "Mən", "qeyri-mən" və "əlaqə" ilə bağlı olan mədəni amillər fonunda formalaşır və müəyyən edilir. Həyəcan hissi kimi təcrübələrə sadə bioloji təcrübələr deyirlər və dünyanın hər yerində eyni formada olmayıb məzmun və məna baxımından fərqlənirlər. Yəni bu tip təcrübələr bizim sosial vəziyyətə münasibətimizdən təsirlənir. Bizim sosial vəziyyətə münasibətimiz isə daha çox bizim "Mən"ə və özümüzə mühit ərsindəki əlaqəyə olan münasibətimizin nəticəsidir [2, S. 128].

Qeyd edilənlərə əsasən demək olar ki, həyəcanın bütün cəhətləri və indikatorları az-çox mədəniyyətin və fərdin yaşadığı cəmiyyətdə üstünlük təşkil edən münasibət sisteminin təsirinə məruz qalır. Əlbəttə həyəcanın mədəniyyət fonunda formalaşması onun ümumi və universal cəhətlərini inkar etməyə əsas vermir. Müxtəlif tədqiqatların nəticələrinə əsasən həyəcanın bəzi cəhətləri və əlamətləri (o cümlədən, fizioloji reaksiyalar və mimikadakı dəyişikliklər) ortaq bioloji əsasla malik olub demək olar ki, dünyanın bir çox yerində oxşardılar. Bütün bunlara rəğmən mədəni və sub-mədəni amillərin həyəcanın formalaşmasında rolu xeyli əhəmiyyətlidir. Mədəniyyətlərarası tədqiqatların və etnoqrafiya arşdırmalarının nəticələri də qeyd edilənləri təsdiq edir [3, S. 35].

Mədəniyyətlərarası və sub-mədəniyyətlər arası fərqlərin həyəcanlanmaya təsiri

Bəzi mədəniyyətlərdə müəyyən hadisələr insanların həyəcanlanmasına səbəb olur amma məhz elə həmin hadisələr digər mədəniyyətlərdə heç bir həyəcan hissinin yaranmasına səbəb ola bilmir. Məsələn, Eskimoslarda yaşadıkları yerlərdə müşahidə edilən sıçanların bir insanın dalınca düşməsi onun sevincinə və şənəlməsinə səbəb olur, lakin, digər mədəniyyətlərdə və millətlərdə belə deyil. Ayrışeçkilik də buna misal kimi göstərilə bilər. Yəni ayrışeçkiliyin olması "azlıqda" olanları (məruz qalanları) əsəbiləşdirdiyi halda "çoxluqda" olanları (məruz qalmayanları) heç də narahat etmir [2, S. 129].

Hər bir insanın müəyyən hadisəyə verdiyi əhəmiyyət onun həmin hadisəyə verdiyi qiymət ilə əlaqədardır. Ümumilikdə insanlar müəyyən hadisə yaxud situasiyanı qiymətləndirərkən həmin situasiyanın onların məqsədlərinə nə dərəcədə müvafiq olub-olmadığını nəzərə alırlar. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, həmin qiymətləndirmə özü mədəni meyarlara əsaslanır. Yəni insanlar yaşadıkları mədəniyyətin meyar və tələblərinə müvafiq olaraq hadisələri qiymətləndirirlər.

Mədəniyyətin qiymətləndirməyə təsirini öyrənmək üçün individualizm və kollektivçilik anlayışlarına diqqət yetirmək kifayətdir. Individualist mədəniyyətlərdə insanların müxtəlif hadisələrə münasibəti və qiymətləndirməsi daha çox onun fərdi maraq və istəklərinə əsaslanır. Amma kollektivçi mədəniyyətlərdə insanlar hadisələri ümumi əlaqələr və maraqlar fonunda qiymətləndirirlər [4, S. 3].

Mədəniyyətin hadisələri qiymətləndirmə və müxtəlif hadisələrə münasibətə təsirini öyrənmək üçün kollektivçi mədəniyyətlərdə ümumi əlaqə və maraqların nəzərə alınmasını diqqət mərkəzində saxlamaq kifayətdir. Yəni kollektivçi cəmiyyətlərdə "əlaqə" ciddi əhəmiyyət kəsb edir və insanlar hadisə və situasiyaları qiymətləndirərkən kollektivin maraqlarına və qarşılıqlı əlaqələrə daha çox əhəmiyyət verirlər. Lakin individualist mədəniyyətlərdə fərd sadəcə öz maraqları fonunda hadisələri qiymətləndirir, onun müxtəlif hadisələrə verdiyi qiymət və yaşadığı həyəcan hissi daha çox fərdi maraq və iqtidarı ilə əlaqədar olur.

Sosial mühitin (kontekstin) həyəcana təsiri də müxtəlif mədəniyyətlərdə fərqlidir. Individualist mədəniyyətlərdə sosial mühit (fərdin tənha olması yaxud onun ailə və dostları ilə olması) insanların pozitiv hissələrinə o qədər də təsir etmir. Lakin həmin sosial mühit amili Şərq kollektivçi cəmiyyətlərdə həyəcan və emosional hissələrə ciddi təsir edir [5, S. 710].

Müxtəlif mədəniyyətlərarası tədqiqatların nəticələrinə görə individual mədəniyyətlərdə insanlar hadisələri öz subyektiv mövqe və fərdi yanaşması fonunda təhlil edib qiymətləndirirlər (daxildən xaricə) amma kollektivçi mədəniyyətlərdə insanlar hadisələri "digərlərinin gözündən" (qrupun gözündən) təhlil etməyə və qiymətləndirməyə cəhd edirlər (xaricdən daxilə). Məsələn kollektivçi mədəniyyətlərə aid insanlar həyəcana səbəb olan bir hadisəni xatırlayarkən həmin hadisə haqda başqa insanların da hissələrini müəyyən qədər bilirlər [2, S. 131].

Mədəniyyətlərarası fərqlər və fizioloji reaksiyalar (simptomlar)

Individual mədəniyyətlərin üzvləri kollektivçi mədəniyyətlərin üzvlərinə nisbətən həyəcanlı anlarda daha çox fiziki reaksiyalar göstərilir. Tədqiqatların nəticələrinə əsasən yaponiyalı respondentlər amerika və avropalı respondentlərə nisbətən

həyəcan anlarında daha az fizioloji əlamətləri (qorxu, əsəbilik, sevinc və s.) özlərindən büruza verirdilər. Digər kollektivçi mədəniyyət üzvləri üzrə keçirilən tədqiqatların nəticəsi də eyni olmuşdur [6, S. 95].

Bunun əsas səbəbi bundan ibarət ola bilər ki, bəzi mədəniyyətlər həyəcanı tamamilə fiziki simptomlar və reaksiyalar kimi izah edirlər. Lakin digər mədəniyyətlər həyəcanı daha məcazi anlamda izah edirlər. Məsələn bu tip mədəniyyətlərdə həyəcan ürəyin aktivliyi və "coşması" kimi qəbul edilir. Bəzi mədəniyyətlərdə isə fizioloji reaksiyalar və fiziki əlamətlər tam normal qarşılır və hətta bu tip əlamətlər insan psixikası ilə əlaqədar olan psixoloji fenomenlər kimi qəbul edilir. Ümumilikdə bəzi mədəniyyətlərin üzvləri həyəcan nəticəsində əmələ gələn fizioloji əlamətlərə daha çox diqqət yetirirlər amma bəzi mədəniyyətlərdə isə buna heç bir əhəmiyyət verilmir.

Reaksiyaya hazırlıq mərhələsində mədəniyyətlərarası fərqlərin təsiri:

Hər bir həyəcan insanda müəyyən bir akt və reaksiyaya meyli yaratmış olur. Bu meylin formalaşmasının əsas məqsədi fərd ilə başqaları arasındakı əlaqəni dəyişməkdir. Həyəcanın səbəb olduğu akt və yaxud reaksiya fərdin həyəcan hissini yaradan hadisəyə verdiyi anlam və mənadan asılıdır. Məhz elə bu səbəbdən də demək olar ki, həyəcanın qeyd edilən cəhəti də mədəniyyətin təsirindən kənarda qalmır. Müxtəlif tədqiqatların nəticələri də belə bir təsirin olduğunu sübut etmişdir. Məsələn avropanın individualist mədəniyyətinə aid olan insanlarda uzaqlaşmaq və müqavimət etmək kimi davranışlara meyli daha çox müşahidə edilir. Çünki bu mədəniyyətdə müstəqillik əldə etmək (hətta müxalif mövqedə dayanmaqla belə) bir mədəni dəyər hesab edilir. Bunun əksinə olaraq Şərq mədəniyyətində yaxınlaşma və təslim olmaq meyli daha yüksək olur. Bu iki davranış növü Şərqlin kollektivçi ruhuna və mədəniyyətinə uyğun olan meyllərdilər. Yaxınlaşmaq sosial fasiləni azaldır və təslim olmaq isə qarşı tərəfdən qəbul edilməklə nəticələnir [7, S. 300].

Real davranışlarda mədəniyyətlərarası fərqlərin təsiri:

Həyəcan nəticəsində bəzi davranışlara istiqamətlənmiş meyllər bəzən real hərəkətə (davranışa) də səbəb ola bilər. Məsələn qorxu həyəcanını təcrübə edərək qaçmaq meyli yarandığında bəzən insan həqiqətən qaçır və uzaqlaşır. Eyni həyəcanın nəticəsi olan real davranışların müxtəlif mədəniyyətlərdə fərqli olmasına dair elmi faktlar olduqca çoxdur. Məsələn Hollandiya, Yaponiya və İndoneziya mədəniyyətləri üzərində aparılan araşdırmalar göstərmişdir ki, təslim (tabe) olmaq bu üç mədəniyyətlərdə fərqli formalarda təzahür edir. Hollandiya mədəniyyətində təslim olmaq meyli üç davranış forması ilə - "üzlülük", "güvənmək" və "etinasızlıq" nəticələnir. İndoneziya

mədəniyyətində isə təslim olmaq meyli "utanmaq", "acizlik" və "nəzarətsizlik"lə əlaqədar davranışlarla nəticələnir. Yaponiya mədəniyyətində təslim olmaq meyli "təbəçilik", "kompensasiya etmək" və "dil tapmaq" kimi davranışlarla nəticələnir [7, S. 304].

B) Mədəniyyətin həyəcan tiplərinə təsiri:

Mədəniyyət insanların keçirdiyi həyəcan hissələrinin tipi və intensivliyinə də təsir edir.

Eqaist və altruist həyəcanlar: qürur və məğlubiyyət kimi hissələr eqaist həyəcanlar tipinə aiddirlər və əsasən fərdin xarakterindən (tələbatı, məqsədləri və arzuları) qaynaqlanırlar. Beləki individualist insanlar müsbət eqaist həyəcanları (o cümlədən, qürur hissi) daha çox təcrübə etməkdə və mənfi eqaist həyəcanlardan (o cümlədən, məğlubiyyət hissi) uzaq olmağa çalışırlar və öz müstəqil "Mən"lərini əldə etməyə cəhd göstəririlər.

Bunların əksinə olaraq bəzi həyəcan və hissələr nə təkcə eqaizm xarakterli deyil, həm də daha çox altruizm xarakterlidirlər. Yəni əsasən fərdi xarakter və məqsədlərdən qaynaqlanmayıb başqa insanlarla əlaqədar olurlar (məsələn; utanmaq, dil tapmaq və s.). Bu tip həyəcanlar başqalarına həssas olmaq və başqalarının gözü ilə mövzulara baxmağı bacarmaqdan irəli gəlir. Eyni zamanda bu tip həyəcanlar üzlərarası əlaqə, əməkdaşlıq və həmrəyliyin daha da möhkəmlənməsinə gətirib çıxarır. Deməli kollektivçi mədəniyyətlərdə insanlar bu tip həyəcan və hissələri bürüzə verməyi bacarmalı və bu tip həyəcanları təcrübə etməlidirlər. Bu növ həyəcanlar demək olar ki, fərdi xarakterin müstəqil formada bürüzə verilməsi ilə yanaşı ola bilməz. Əsas məsələ bundan ibarətdir ki, eqaist həyəcanlar və hissələr individualist mədəniyyətlərdə müsbət qarşılandığı halda kollektivçi mədəniyyətlərdə altruist həyəcan və hissələrin təcrübə edilməsi daha çox müşahidə edilir [8, S. 101].

"Xüsusi mülkiyyət" və "ümumi (ortaq) mülkiyyət":

Məqalədə qeyd edildiyi kimi yeni mədəniyyətlərarası tədqiqatlar həyəcana dair bioloji nəzəriyyələri və həyəcanın universal formalarda olması konsepsiyasının etibarını sarsıtmışdır. Son dövrlərdə əldə edilən nəticələr həyəcanın formalaşmasında mədəniyyətin xüsusi yeri və rolunu təsdiq etmiş oldu. Deməli həyəcan sosial-mədəni şəraitin məhsulu olaraq bioloji amillər vasitəsi ilə möhkəmlənir. Qərbdə alimlər həyəcanı fərdi təcrübə kimi təhlil edirlər. Lakin Şərq ölkələri və mədəniyyətlərində həyəcan kollektiv və sosial fonda təhlil edilir. Şərq mədəniyyəti kontekstində həyəcanın funksiyası fərdin daxili hissələri və vəziyyətinin deyil, sosial əlaqələrin mahiyyətinin göstəricisi kimi çıxış etməkdir. Ümumilikdə Qərbdə insanlar həyəcanlanırlar və

həyəcan onun daxili hissləri və vəziyyətidir, amma Şərqdə insanlar həyəcan təcrübəsində iştirak edirlər və həyəcan insanların daxilində deyil onların arasındadır.

Şərqdə fərdlərarası əlaqə həyəcan hissini əsas elementidir, beləki, uyğun mədəni kontekst olmadıqda həyəcanı mükəmməl formada təcrübə etmək mümkün deyil. Başqa sözlə individualist mədəniyyətlərdə həyəcan təcrübəsi daha çox fərdin üzərində cəmləşir və fərdi kontekstdə təhlil edilir. Çünki, fərd özü bir tam sistemdir və həyəcanlar onun xüsusi hisslər və "əmlakı" kimi hesab edilir. Yəni həyəcan fərdin malik olduğu xüsusi təcrübədir. Lakin kollektivçi mədəniyyətlərdə fərdin həyəcan təcrübələri ətrafında olan insanlar və əlaqələr kontekstində təhlil edilir. Nəticə etibarilə kollektivçi mədəniyyətlərdə həyəcanın mahiyyəti kollektiv xarakterli olub fərdlərarası bir fenomendir və insanlar daha çox xarici əlamətlər (sosial mühit) fonunda həyəcan fenomenini təhlil edirlər.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Hüseyn Lütfabadi, İnkişaf psixologiyası, II cild, Tehran: Səmt nəşriyyatı, 2006, S. 284.
2. Möhsin Coşənli və Riza Rüstəmi, Mədəniyyətlərarası psixologiya, Tehran: Ərcəmənd nəşriyyatı, 2009, S. 200.
3. Mehrnaz Şəhraray, Yeniyetmələrin inkişafı psixologiyası, Tehran: Elm nəşriyyatı, 2005, S. 510.
4. Heejung S.Kim and David K.sherrman. (2007). Express yourself: culture and the Effect of self-Expression on choice. Journal of Personality and Social Psychology Vol 92 No1, 1-11.
5. Hüseyn Lütfabadi, Yeniyetmələr və gənclərin hissləri və emosiyaları, Tehran: Milli Gənclər Təşkilatının nəşriyyatı, 2001, S. 123.
6. Hong, Y.,Morris, M.W.,chiu,C.,&Benet-Martinez, V(2000). Multicultural minds: A dynamic constructivist approach to culture and cognition. American Psychologist, 55, 709-720.
7. Kitayama, S.,Markus, H.R.,& kurolawa, M(2000). Culture, emotion and well-being: Goos feelings in Japan and the united states. Emotion and motivation, 14 (1), 93-124.
8. Kitayama's theory of independent and interdependent self- construals. Asian Journal of Social Psychology, 2,289-310.

РЕЗЮМЕ

КУЛЬТУРА И ЕЕ ВОЗДЕЙСТВИЕ НА ЧУВСТВО ВОЛНЕНИЯ

Аминзаде Марьям Табризи Сейед Самед,

докторант кафедры психологии

Бакинского Государственного Университета

В статье отмечается, что за последние годы было проведено большое количество исследований по познанию, обучению, сознанию и другим мыслительным процессам. Все эти исследования показали, что культура оказывает значительное воздействие на различные процессы мозга. Волнение также является психическим процессом, подвергающимся влиянию культуры. Рассматривается двоякое влияние культуры на процесс волнения: влияние на волнение и его признаки; влияние на различные типы волнения в целом. Рассмотрены вопросы роли волнения в жизни человека. Показывается, что в результате различных событий волнение способствует возникновению определенных реакций и целенаправленной деятельности. В целом волнение можно определить как связь между социальным миром и человеком. Именно здесь проявляется влияние культуры. Восприятие различных социальных событий, а также индивидуальные и социальные цели формируются на фоне культурных факторов и проявляются затем в «Я», «не - Я», «связь». Опыт восприятия волнения различен в зависимости от этнической и региональной культуры. Подобный опыт формируется в зависимости от нашего отношения к социальному опыту. Наше социальное положение, в свою очередь, больше зависит от нашего «Я» и нашего взаимоотношения со средой.

SUMMARY

CULTURE AND ITS IMPACT ON SENSE OF EXCITEMENT

Aminzadeh Maryam Tabrizi Seyyed Samad,

*Ph.D. Department of Psychology
of the Baku State University*

The article notes that in recent years been a large number of studies on cognition, learning, consciousness and other mental processes. All of these studies have shown that culture has a significant impact on the various processes of the brain. Excitement is also a mental process are affected by culture. We consider a dual effect of culture on the process of emotion: effects on anxiety and its symptoms, the impact of the different types of waves in general. The questions of the role of emotion in human life. It is shown that as a result of various events contributes to the excitement of certain reactions and purposeful activity. In general, the excitement can be defined as the relationship between the social world and man. It is here that the influence of culture. Perception of various social events, as well as individual and social goals formed on the background of cultural factors and occur later in the "I", not "- I", "connection". Experience of the emotion is different depending on the ethnic and regional culture. Such an experience is formed depending on our relationship to the social experience. Our social status, in turn, depends more on our "I" and our relationship with the environment.