

BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ

**İLAHİYYAT
FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

№ 20 • DEKABR (ARALIK) 2013

**BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLƏHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

REDAKTOR / EDITÖR
akademik Vasim Məmmədliyəv

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

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

Akademik Vasim Məmmədliyəv • 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 • Mirniyaz 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.**

№ 20 • DEKABR (ARALIK) 2013 BAKI

İÇİNDƏKİLƏR

YÛNUS SÛRESİ BAĞLAMINDA KUR'ÂN-I KERÎM VE HAZRETİ PEYGAMBER

Ali BULUT 7

İSLAMDA MÜASİRLƏŞMƏ VƏ FƏZLUR RƏHMAN

Mübariz CAMALOV 31

HƏDİS ELMİNDƏ “ZƏİF” HƏDİS ANLAYIŞI

Qoşqar SƏLİMLİ 39

İSLAMDA AİLƏ DAXİLİ MƏSƏLƏLƏR

Səbinə Həmid qızı MİRZƏYEVA 51

TÜRK YAZI DİLİNİN TARİXİ İNKİŞAFI

Nigar İSMAYILZADƏ 59

KƏB BİN ZUHEYR BİN ƏBİ SƏLMANIN MƏŞHUR QƏSİDƏSİNƏ DAİR QISA QEYDLƏR

Valeh VƏLİYEV 69

MƏŞHUR ƏRƏB DİLİ ALİMİ İBN SİKKİTİN HƏYAT VƏ YARADICILIĞINA DAİR

Süsən Yusif qızı ASLANOVA 77

İSLAM HÜQUQU (HƏNƏFİ MƏZHƏBİ ƏSASINDA) VƏ AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASININ QANUNVERİCİLİYİNƏ GÖRƏ MİRAS ALMAĞA MANE OLAN HALLAR

Aliyə MÜRSƏLOVA 85

SOSİAL İNFORMASIYA İNFORMASIYANIN MÜHÜM TƏRKİB HİSSƏSİDİR

Əli Mirzə oğlu BABAYEV 93

ŞEHRİSTÂNİ'NİN EL-MİLEL VE'N NİHAL'İNE GÖRE İSLÂM ÖNCESİNDE ARAPLARIN YAŞAYIŞLARI HAQQINDA BAZI TESPİTLER <i>Mehmet Nadir ÖZDEMİR</i>	99
SUFİLƏRİN EŞQ KONSEPSİYASI <i>Şəfahət Yusif qızı ABDULLAYEVA</i>	115
ƏDƏBİ DİLİN LÜĞƏT TƏRKİBİNİN NEOLOGİZMLƏR HESABINA ZƏNGİNLƏŞMƏSİ <i>Tərən Paşa oğlu MƏLİKOV</i>	123
ORTA ƏSRLƏR (XIII-XV) MİLLİ HÜQUQ NÖRMLƏRİNİN AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASININ CİNAYƏT VƏ CİNAYƏT-PROSESSUAL QANUNVERİCİLİYİNƏ İNTEQRASIYASI HAQQINDA <i>Samir MƏMMƏDOV</i>	133
TARİXİ YADDAŞ, MƏNƏVİYYAT FƏLSƏFƏSİ VƏ QLOBALLAŞMA <i>Elbrus Cəlal oğlu SADIQOV</i>	149
BÜVEYHİLƏRİN HAKİMİYYƏTİ DÖVRÜNDƏ İRAQDA NİQABƏT QURUMUNUN FƏALİYYƏTİ (945-967) <i>Xanoğlu Aydın oğlu HACIYEV</i>	163
MÜASİR QEYRİ-ƏNƏNƏVİ İSLAM TƏLİMLƏRİ <i>Günay Qarasim qızı TAĞIZADƏ</i>	177
КУЛЬТОВОЕ ВОЗЗРЕНИЕ ДУХОВНОГО НАЧАЛА В АЗЕРБАЙДЖАНЕ <i>Xəvər Cürxay qızı AXMEDOVA</i>	187
NÜZÛL ORTAMINI ÖĞRENMENİN KAYNAKLARI <i>Sabuhi ŞAHAVATOV</i>	197
AZƏRBAYCANÇILIQ İDEOLOGİYASI VƏ BƏDİİ-ESTETİK FİKRİMİZ <i>Sevinc ƏLƏSGƏROVA</i>	209

SOSİALLAŞMA PROSESİNİN FƏLSƏFİ TƏHLİLİ**Ülviyyə Tacir qızı SƏLİMOVA..... 215****ORTA ƏSRLƏRİN SON DÖVRLƏRİNDƏN XX ƏSRİN ƏVVƏLLƏRİNƏ
QƏDƏR AZƏRBAYCANDA ƏRƏB DİLÇİLİYİ****Könül İmran qızı EYVAZOVA223****ƏLAMƏ TƏBATƏBAINİN AKSEOLOGİYA İLƏ BAĞLI BAXIŞ BUCAĞI
VƏ ONUN ETİK TƏRBİYƏDƏKİ ROLUNUN ARAŞDIRILMASI****Mahmud ƏSƏSDİ231****İNGİLTƏRƏDƏ ANDLI İCLASÇILARIN İŞTİRAKI İLƏ KEÇİRİLƏN
MƏHKƏMƏLƏRİN TARİXİ****Nəzim ZİYADOV247****XƏLVƏTİLİK TƏRİQƏTİNİN FEYZ QAYNAĞI****Zeynəb ƏLİYEVƏ255****TOMAS KUN: ELMİ BİLİYƏ FƏRQLİ YANAŞMA****Nuranə HEYBƏTOVA261****PLATON VE ARİSTOTELES FELSEFESİNDE EVREN TASARIMI****Faruk KURT269****ТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ЧЕЛОВЕКА В ПОЗНАВАТЕЛЬНОМ
ПРОЦЕССЕ****Татьяна Ивановна БИЛЕНКО283****ORTA ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCANDA TƏRCÜMƏ****Aynur HÜSEYNOVA293****ORTA ƏSR AZƏRBAYCAN ŞƏHƏRLƏRİNİN MƏNƏVİ
HƏYATINA DAİR****Elmira MİRZƏYEVA305**

CÜMLƏ ÜZVLƏRİ İLƏ NİTQ HİSSƏLƏRİ ARASINDA QARŞILIQLI ƏLAQƏLƏR

Xəyalə Rəhman qızı MUSTAFAYEVA317

РОЛЬ СМИ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОММУНИКАЦИИ

ФАЙРУШИНА Лейла Тахир гызы327

İNCƏSƏNƏT VƏ İCTİMAİ ŞÜURUN DİGƏR FORMALARI

ŞAHHÜSEYNOVA S.A.335

ƏHMƏD BİN MƏHƏMMƏD ƏRDƏBİLİ

Samid Qənbər oğlu QULİYEV343

QƏRB ÖLKƏLƏRİNDƏ SOSIAL TƏMİNATIN İNKİŞAFI MODELƏRİ

Şamil BAYRAMOV351

NƏSX TERMİNİ VƏ MƏZMUNU

Nuru Tahir oğlu İMANOV361

TARİXİ PROSESİN İZAHINA MÜXTƏLİF YANAŞMALARA DAİR: TARİXİ-FƏLSƏFİ BAXIŞ

Vəfa CAMALOVA371

BAĞLILIQ MƏRHƏLƏLƏRİ VƏ UŞAĞIN SOSİALLAŞMASI

MONTEZİRİNİYA Əkbər Firidun oğlu379

QUR'ANDA TƏFƏKKÜRÜN ÜMUMİ ANLAMI

Şüca CAVANPƏRƏST 389

ƏRƏB-YƏHUDİ TARİXİ-MƏDƏNİ ƏLAQƏLƏRİNİN ƏNDƏLUSADA

QƏDƏRKİ DÖVRÜNƏ (X ƏSR) ÜMUMİ BAXIŞ

Gülnarə Maarif qızı ABDULLAYEVA401

YÛNUS SÛRESİ BAĞLAMINDA KUR'ÂN-I KERÎM VE HAZRETİ PEYGAMBER

Ali BULUT

Anahtar Kavramlar: Yûnus Sûresi, Kur'ân, Hakîm Kitap, Tehaddî, Hazreti Peygamber.

Keywords: Sûrah Yûnus, al-Qur'ân, al-Kitâb al-Hakîm, the Challenge, the Prophet.

Ключевые Слова: Сура Йунус, Коран, аль-Китаб аль-Хаким, Вызов, Пророк.

I - Giriş

Kur'ân'daki yüz on dört sûrenin her birisi âyet sayısı ve yapıları ya da mevzuları açısından kendine has özellikler taşımaktadır. Bu bağlamda Mushaftaki sıralamada onuncu; nüzûle göre ise elli birinci sırada yer alan Yûnus sûresi öne çıkan sûrelerden biridir. Mekki olan ve yüz dokuz âyetten oluşan Yûnus sûresi, rivayetlere göre İsrâ sûresinden sonra Hûd sûresinden önce nâzil olmuştur.¹ Kur'ân'ın kendine has muhteşem üslubu mucibince, tamamında olduğu gibi Yûnus sûresinde de mevzular iç içe yer almaktadır: Tevhid, nübüvvet ve âhirete iman esasları temelinde; Allah'a kulluk, ölüm-den sonra diriliş, Allah'ın sonsuz güç, kudret ve ilim sahibi olması, göklerin ve yerin yaratılışı, güneş ve ayın yaratılış hikmetleri, gece ve gündüzün peş peşe gelişi, yer-yüzündeki canlıların rızıkları, dünya hayatının misali, kafirlerin dünya hayatına bağlılıkları, putların ve putperestlerin dünya ve âhiretteki durumları, inkârcı insan psikolojisi, insanların guruplara ayrılması gerçeği, Hz. Nuh, Hz. Musa ve Hz. Harun peygamberlerin tevhid mücadeleleri, Hz. Yûnus peygamberin iman eden kavmi, hem inkârcıları hem de müminleri bekleyen farklı akibetler... Fakat bütün bunların yanı sıra sûre

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

¹ Rivayetlere göre sûrenin kırkinci âyeti veya doksan dördüncü âyetten itibaren iki ya da üç âyeti Medenîdir. Yine yaklaşık ilk kırk âyetinin Mekke'de diğerlerinin ise Medine'de indirildiği rivayet edilmiştir (Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Tahkik: Abdurrazzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2006, VIII, 277; Râzî, Fahrüddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr li'l-İmâmi'l-Fahri'r-Râzî*, Merkezu'n-Neşr-Mektebu'l-'Elâmi'l-İslâmî, 1215, XVII, 2; İbn Cüzey el-Kelbî el-Gırnâtî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1995, I, 375.

ile ilgili dikkat çeken hususlardan birisi, Kur'ân ve Kur'ân'ın kendisine indirildiği Hz. Peygamber'e dair mevzuların önemli bir yer tutmasıdır. Zira Yûnus sûresi, hurûf-ı mukattaadan الر ile başlayan ilk sûredir² ve hurûf-ı mukattaa ile başlayan yirmi dokuz sûrenin yirmi beşinde olduğu gibi bu harflerin hemen peşinden söz Kur'ân'a gelmektedir.³ Sûrede Kur'ân, yalnızca hurûf-ı mukattaadan sonra değil, bütün sûreye serpiştirilmiş şekilde doğrudan ya da dolaylı olarak yaklaşık yirmi âyette konu edilmektedir. İlahi Kelam'a ait çeşitli isimler, sıfatlar ve terimlerin zikredildiği sûrede aynı zamanda Kur'ân karşısında Hz. Peygamber'in durumu haber verilmektedir. İşte bu makalede hususiyle Yûnus sûresinde Kur'ân'ın nasıl tanıtıldığı ele alınacak ve Kur'ân ile Hz. Peygamber'i konu edinen âyetlerin metin ve içerik incelemesi yapılacaktır. Şüphesiz ki Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber, pek çok âyette/sûrede çeşitli özellikleri ile anlatılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu mevzuların sadece bu sûrede zikredilmediği göz önünde tutularak mesele Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde ele alınmaya çalışılacaktır.

II - Sûredeki تِلْكَ إِشَارَتِ İsmiinin Müşârun İleyhi: Kur'ân-ı Kerîm

Yûnus sûresi الر ile başlayan ilk sûre olduğu gibi; تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ ifadesi de Kur'ân'da ilk defa bu sûrede⁴ geçmektedir: “إِشَارَتِ bunlar, o *Hakîm Kitâb'ın âyetleridir*”. Başlangıcı, siyâkı ve Kur'ân bütünlüğü göz önüne alındığında, sûrenin bu birinci âyetinde Kur'ân'ın mevzu edildiği neticesine ulaşmak hiç de uzak bir durum değildir. Zira *Kitâb* kelimesinin çoğul bir formla değil tekil olarak ve hurûf-ı mukattaadan hemen sonra gelmesi ve bu âyetten önce başka bir şeye dair herhangi bir sözün geçmemesi, buradaki ilâhi sözün Kur'ân etrafında gerçekleştiğini göstermektedir. Nitekim sûrenin iki âyetinde daha هَذَا إِشَارَتِ ismiyle Kur'ân'a işaret edilmesi⁵ ve Hicr sûresinin birinci âyetinde (الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ) ve هَذَا الْقُرْآنُ اَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ (Yûnus,10/15) âyeti, diğeri “بُنْدَانِ بَآخَا بَرِ كُورْآنِ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلُهُ” (Yûnus,10/37) âyetidir.

² الر harfleri ile başlayan diğer sûreler şunlardır: Hûd, Yûsuf, Ra'd, İbrâhim, Hicr.

³ Hurûf-ı mukattaa ile başlayan yirmi dokuz sûrenin yirmi beşinde bu harflerden sonra Kur'ân konu edilirken; Meryem sûresinde Hz. Zekerîyya (a.s.), Ankebût sûresinde iman ve imtihan, Rûm sûresinde Rûm, Kalem sûresinde kalem ve yazı konu edilmektedir.

⁴ Kur'ân'da تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ şeklinde geçen diğer âyetler şunlardır: Yûsuf,12/1; Ra'd,13/1; Hicr,15/1; Şuarâ,26/1; Neml,27/1; Kasas,28/1; Lokmân,31/2. Lokman sûresinin ikinci âyeti تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ şeklinde aynen Yûnus sûresindeki gibidir. Lokman sûresi Yûnus sûresinden farklı olarak الم ile başlamaktadır.

⁵ Birincisi “بُنْدَانِ بَآخَا بَرِ كُورْآنِ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلُهُ”/Bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir...” (Yûnus,10/15) âyeti, diğeri “اَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ”/Bu Kur'ân, Allah'tandır, başkası tarafından uydurulmuş değildir...” (Yûnus,10/37) âyetidir.

ifadesinin geçmesi, söz konusu âyetteki *Kitâb* kelimesinden maksadın *Kur'ân* olduğunu belirleyen Kur'ândaki diğer şahitlerden bazılarıdır. Burada Kur'ân'daki gerek “هَذَا الْقُرْآنُ”⁶ gerekse “هَذَا كِتَابٌ”⁷ şeklindeki âyetleri de zikretmek gerekmektedir. Özellikle Bakara sûresinin ikinci âyetinde ذَٰلِكَ ifadesiyle Kur'ân'a işaret eden ذَٰلِكَ geçmektedir ki Yûnus sûresindeki bu âyetle tam bir bütünlük oluşturmaktadır.

Sûrenin birinci âyeti ile ilgili diğer bir husus, hurûf-ı mukattaa harfleri ile başlayan bu âyetteki تِلْكَ işaret ismiyle الْكِتَابُ/Hakîm Kitâb'a işaret edilmesidir. Ancak buradaki تِلْكَ işaret isminin müşârun ileyhinin (*Hakîm Kitâb*) ne olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Meseleyle ilgili görüşlerin, “Müşâruh ileyh halihazırda okuyucunun karşısında duran bu Kur'ân mıdır yoksa Kur'ân'ın dışında başka bir şey midir?” şeklinde sorulabilecek bir soru etrafında gerçekleştiği söylenebilir. Bunun en temel sebebi ise; تِلْكَ'nin gâib, müennes bir işaret ismi olarak uzağa ve gâibte olana işaret etmesi, buna mukabil okuyucunun karşısında ona hitap eden ve onun muhatabı olan Kur'ân-ı Kerim'in bulunmasıdır.

Kaynaklarda âyetteki تِلْكَ işaret ismiyle alakalı olarak genellikle bu işaret isminin yakını gösteren ve müennes olan هَٰذِهِ ifadesiyle tefsir edildiği görülmektedir. Müşârun ileyh ile ilgili izahlar ise şöyle sıralanabilir:

-Müşârun ileyh yakındır ve halihazırdaki bu Kur'ân'dır.

- Kur'ân'ın âyetleridir.

-Yûnus sûresinin âyetleridir.

-Yûnus sûresinden önceki inenlerdir.

-Bir önceki Tevbe sûresinde وَأِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً şeklinde iki âyette⁸ bahsi geçen sûredir.

- الر ve diğer hurûf-ı mukattaa harfleri. Buna göre hurûf-ı mukattaa âyetleri lafız olarak yakın mana olarak uzaktır.⁹

- ر harfidir. ر harfi, Kur'ân'ın hazineleridir ve Allah'ın onunla seçtiği ilimlerdir.

⁶ Kur'ân'da “هَذَا الْقُرْآنُ” ifadesinin geçtiği diğer âyetler şunlardır: Enâm,6/19; Yûsuf,12/3; İsrâ,17/9,41,88,89; Kehf,18/54; Furkân,25/30; Neml,27/76; Rûm,30/57; Sebe,34/31; Zümer,39/27; Fussilet,41/26; Zührûf,43/31; Haşr,59/21.

⁷ “وَهَذَا كِتَابٌ” şeklinde Kur'ân'a işaret edilen âyetler şunlardır: Enâm,6/92,155; Ahkâf,46/12. Ayrıca إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (Vâkıa,56/77) بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ (Burûc,85/21) ya da إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ (Fussilet,41/41) şeklinde muttasıl ve munfasıl zamirlerle Kur'ân'a işaret edilmektedir.

⁸ Tevbe,9/124,127.

⁹ Hurûf-ı mukattaa harflerinin hangi manalara geldiği müstakil bir mevzuu oluşturduğundan; bu çalışmada daha çok söz konusu harflerin Kur'ân ile irtibatına değinilecektir.

- *Hakîm Kitâb*'tan maksat, إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ- فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ¹⁰, فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ¹¹ ve وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ¹² 11 *Majîd*, kendisinde yazılı olduğu Allah katındaki Levh-i Mahfûz'dur.

-Kur'ân'dan önceki kitaplardır.

-Tevrât ve İncil'dir.¹⁴

Her ne kadar işaret isminin uzağı gösteren gâib ve müennes haliyle “تِلْكَ” kelimesinin gelmesine göre Kur'ân'dan önceki kitaplara işaret edildiği gibi yorumlar yapılsa da, bunların genellikle kabul görmediği anlaşılmaktadır. Sözgelimi Ebu Ubeyde (ö.210/825), âyeti Arap dilinde kullanılan bir üslûpla izah etmiş ve Arapların gâib lafzıyla şâhidi kastettiklerini ifade ederek Bakara sûresinin ikinci (ذَلِكَ الْكِتَابُ) âyetinin “هذا القرآن” anlamına geldiğini belirtmiştir.¹⁵ Aynen Ebu Ubeyde gibi, Zeccâc (ö.311/923) da âyeti doğrudan Kur'ân çerçevesinde izah etmiştir.¹⁶ Tefsir ilminin önde gelen isimlerinden Taberî (ö.310/922) ise, âyetteki müşârun ileyhe ilişkin bazı görüşleri - ki bunlar Kur'ân'dan önce indirilen Tevrât ve İncil gibi kitaplardır- aktardıktan soran هذه آيات القرآن şeklinde verilen mananın daha doğru olduğu yönünde kanaat belirtmiştir. Bakara sûresinin ikinci (ذَلِكَ الْكِتَابُ) âyetinin tefsirine referans ile buradaki تِلْكَ işaret isminin هذه manasına geldiğini belirten Taberî, âyetteki *Kitâb* kelimesinin Kur'ân'ın bir ismi olduğunu buna göre bu âyetten önce ne Tevrât'a ne de İncil'e ilişkin herhangi bir sözün geçtiğini dolayısıyla da buna yönelik bir ifadenin yöneltilmediğini söylemiştir. Taberî, son olarak هذه آيات القرآن الحكيم şeklinde veciz bir ifade ile meseleyi özetlemiştir.¹⁷

¹⁰ Vâkıa,56/77-78.

¹¹ Burûc,85/21-22.

¹² Zuhrûf,43/4.

¹³ Ra'd,13/39.

¹⁴ İzahlar hakkında bakınız: Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî el-Musemma Câmia'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, II, 526; Suyûtî, Celâluddîn, *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, (Tahkik: Abdullâh Abdulmuhsin et-Turkî), Merkezu Hicr li'l-Buhûsi'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye, Kahire, 2003, VII, 627; *et-Tefsîru'l-Kebîr li'l-İmâmi'l-Fahri'r-Râzî*, XVII, 3; Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994, XI, 86.

¹⁵ Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, (Tahkik: M. Fuad Sezgin), Mektebetu'l-Hancî, Kahire, I, 273.

¹⁶ Bakınız: Zeccâc, Ebu İshâk İbrâhîm, *Meânî'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1988, III, 5.

¹⁷ *Tefsîru't-Taberî*, II, 526.

Zemahşerî (ö.538/1143), sûrenin içerdiği âyetlere bir işaretin bulunduğunu dile getirmiş ve âyette geçen *Kitâb* kelimesini *Sûre* ile izah etmiştir.¹⁸ Yani ona göre işaret, Yûnus sûresinin âyetlerinedir.

İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201)'nin izahına göre تِلْكَ işaret ismi hakkında iki ayrı görüş vardır. Bunların birincisi تِلْكَ işaret isminin هَذِهِ manasına gelmesi; diğeri ise onun asıl (أَنَّهُ) anlamını teşkil etmesidir. İbnu'l-Cevzî, ikincisiyle ilgili üç farklı görüşe yer vermiştir: 1- Tevrât ve İncil gibi önceki kitaplardır. 2- Zikri geçen âyetlerdir. 3- الر- ve diğer hurûf-ı mukattaa harfleridir.¹⁹ İbnu'l-Cevzî'nin bu izahından, تِلْكَ işaret isminin ifade ettiği anlama ilgili iki yönlü (uzak ve yakın) yaklaşımın olduğu anlaşılmaktadır.

Konunun iki ayrı yönüne ilişkin en belirgin yaklaşımlardan birisini İbnu'l-Cevzî'nin çağdaşı Fahreddin Râzî (ö.606/1210)'nin izahlarında bulmak mümkündür. Nitekim Râzî, âyetteki تِلْكَ işaret isminin ya sûrenin âyetlerine veya bu sûreden önceki inenlere işaret etmesi ve *Hakîm Kitâb*'tan maksadın da ya Kur'ân ya da Kur'ân'ın dışında Levh-i Mahfûz olması durumuna göre bazı muhtemel neticelere ulaşmıştır. Râzî'ye göre تِلْكَ işaret ismi, eğer sûrenin âyetlerine ise o zaman takdir şöyledir: “Bu sûredeki âyetler, hiçbir şeyin kendisini yok edemediği o *Muhkem Kitâb*'ın âyetleridir”. İşaretin Levh-i Mahfûz'a olması durumunda ise mana şöyledir: “Bu sûrenin âyetleri, Allah katındaki o Korunmuş Kitâb'ın -Levh-i Mahfûz- âyetleridir”. Burada ilginç olan Râzî'nin, gâibe yönelik olarak kullanılan تِلْكَ işaret isminin âyette halihazırdaki bu sûrenin mevcut âyetlerine işaret etmesi halinde müşkil bir durumun ortaya çıkacağını belirtmesi ve bunun cevabının Bakara sûresinin ikinci (ذَٰلِكَ الْكِتَٰبُ) âyetindeki izahlarında yer aldığını ifade etmesidir.²⁰ Netice itibarıyla Râzî'nin, تِلْكَ işaret isminin gâibe işaret ettiği müşârun ileyhin ise hazır olduğu görüşünü kabul etmediği ve her ikisinin de gâib ya da her ikisinin de hazır formunda olduğunu ortaya koyduğu söylenebilir. Diğer taraftan âyette müşârun ileyh uzak olmadığı halde yani Kur'ân okuyucunun önünde halde uzağa işaret eden تِلْكَ işaret isminin gelmesinin

¹⁸ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidü't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, II, 315.

¹⁹ İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1407/1987, IV, 4.

²⁰ *et-Tefsîru'l-Kebîr li'l-İmâmi'l-Fahri'r-Râzî*, XVII, 3. Bakara sûresinin ikinci âyetinin tefsirinde ise Râzî, تِلْكَ işaret isminin müzekker sigası olan ve bu âyette geçen ذَٰلِكَ işaret isminin gâibe işaret ettiği müşârun ileyhin ise hazır olduğu görüşünü kabul etmemiş, her ikisinin de gâib olduğunu yedi maddede izah etmiştir. Yine o, ikinci bir yaklaşım olarak da müşârun ileyhin hazır olması durumunda ذَٰلِكَ işaret isminin muhataba yönelik olduğunu açıklamıştır. Bakınız: *et-Tefsîru'l-Kebîr li'l-İmâmi'l-Fahri'r-Râzî*, II, 12-13.

Yüce Kitab'ı tazim etmeye²¹ ve dikkatleri onun erişilmez üstün konumuna çekmeye matuf olması da konunun bir başka yönünü oluşturmaktadır.

Konuyla ilgili izahlarda genel olarak هَذِهِ آيَات (bunlar o *Hakîm Kitâb*'ın âyetleri) ifadesinden maksadın da ya içerdiği âyetler yönüyle sûreye veya bu sûreden önce inen sûrelere yahut da bütünü itibarıyla Kur'ân'a gittiği ortaya çıkmaktadır.²² Her ne kadar bu sûre nâzil olduğunda o ana kadar Kur'ân'ın tamamı indirilmemiştir de, buradaki *Kitâb*'tan maksadın Kur'ân'ın tamamı olduğu aşıkardır. Her bir âyet, bütünün cüzlerini oluşturduğundan, cüz (âyet) de o bütüne (Kur'ân) nispet edilmektedir. Buna göre tamamına işaretle bu Kur'ân'ın vahiy ile geldiği bildirilmiş olmaktadır.

III - Hakîm Kitap: Kur'ân-ı Kerîm

Sûrenin ilk âyetinin mevzusu Kur'ân olduğuna göre, âyette geçen *Hakîm* sıfatının da Kur'ân'ı nitelediği²⁴ kesinleşmiş demektir. O halde "*Hakîm Kitâb*" kavramı hangi anlamları içermektedir? Bu soruyla ilgili zikredilen öncelikli mana, Kur'ân'ın *المحكم* /*Muhkem* bir kitap olmasıdır. Buna göre *muhkem*, Kur'ân'ın Kelâmullâh vasfına hâlel getirecek bütün müdahalelerden veya ta'n edilmesine neden olacak her türlü batıldan korunması manasına gelmektedir. Nitekim Taberî, bu âyetteki *hakîm* kelimesinin *muhkem* anlamına geldiğine dair Hûd sûresinin birinci âyetiyle (الرَّكَّابُ أَحْكَمْتُ أَيُّهُ ثُمَّ) istihsad etmiş ve her iki âyette de onun bu korunmuşluk/muhkemlik vasfına vurgu yapmıştır.²⁵ Bu bağlamda *الحكيم* *Hakîm* kelimesinin

²¹ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu Beyne Fenniyyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, (Tahkîk: Abdurrahmân Umeyra), Dâru'l-Vefâ', Cidde, 1415/1995, II, 439; Tabatabâî, Muhammed Huseyn, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Muessesetu'l-E'lami li'l-Matbûât, Beyrut, 1983, X, 7.

²² Ebu Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 272; Mâverîdî, Ali b. Muhammed, *en-Nuketü ve'l-Uyûn-Tefsîru'l-Mâverîdî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye-Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, tarihsiz, II, 420; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VII, 626.

²³ Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, II, 315; *et-Tefsîru'l-Kebîr li'l-İmâmi'l-Fahri'r-Râzî*, XVII, 3-4; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Muessesetu Kurtuba, Kahire, 2000, VII, 331; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 439; İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn, Tunus, 1997, (VI), XI, 80-81.

²⁴ Kur'ân'da H-K-M kökünden hakim kelimesinin yanı sıra ile Hukm (Ra'd,13/37), Hikmet (Kamer,54/5; Ahzâb,33/34), Muhkem (Hûd,11/1) gibi kelimelerle de Kur'ân tavsif ve tarif edilmektedir.

²⁵ Bakınız: *Tefsîru't-Taberî*, VI, 526-527, 620-621. Ayrıca Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 278; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Ser Ofset Basımevi, Eser Kitabevi, İstanbul, 1971, IV, 2665.

izahını yaparken Fahreddin Râzî'nin, *ihkâm* masdarının “bozulmaya mani olmak” anlamından hareketle izahını, Kur'ân'ın su ile silinip yok olmayacağı, ateşin yakıp yok edemeyeceği ve asırlar geçse de onu değiştirmeyeceğine kadar ileri denilebilecek boyutta fiziki yöne taşıdığı görülmektedir.²⁶ Diğer taraftan Kur'ân'ın muhkemliği; sadece onun lafızları yönüyle değil aynı zamanda muhtevası yönüyle de sağlamlığı olarak izah edilmiştir. Buna göre Kur'ân, batıldan uzaktır (المحكم من الباطل); onda fesad, yalan, tenakuz ve ihtilaf türünden hiçbir şey bulunmamaktadır.²⁷ Öyleyse Kur'ân; lafızların seçilişi ve dizilişi, harflerin, kelimelerin, âyetlerin ve nihayet sûrelerin sıralanışı, ihtiva ettiği manalar gibi pek çok yönden muhkemdir. Elbette ki Kur'ân bütün itibariyle muhkem olduğu gibi, âyet âyet de muhkemdir. Yani Kur'ân'ın küçük bir cüzü ona izafetle muhkemdir. Bütün bir kitap *hakîm* olunca onun parçası olan âyetler ve sûreler de aynı şekilde *hakîm* olma özelliğine sahip olacaktır.²⁸ Bu açıdan ifade edilmelidir ki, gerek herhangi bir âyetinde ya da sûresinde gerekse bir bütün olarak Kur'ân'da insan ürünü eserlerde olduğu gibi, yalan, yanlış, iftira, fazlalık, eksiklik, tutarsızlık gibi olumsuzluklar yoktur; onun her bir âyeti muhkemdir, sapasağlamdır. Bunun yanı sıra Kur'ân'ın *muhkem* olması, temel olarak onun helalleri, haramları, hadleri ve ahkâmı içermesi gibi anlamlara da gelmektedir. Nitekim Ebu Ubeyde, faîl sigasının müfal manasına gelmesi (فعل بمعنى مفعول) durumuna göre *hakîm* kelimesini المحكم المبيّن ve الموضح kelimeleri ile izah etmiştir.²⁹ Bu manaya göre Kur'ân, kesin hükümler olarak helali, haramı, hadleri ve ahkâmı içermektedir.³⁰

Hakîm Kitâb ile ilgili verilen bir başka anlam da, Kur'ân'ın faîl sigasının ism-i faîl manasına gelmesi (فعل بمعنى فاعل) durumuna göre الحاكِم/el-Hâkim olmasıdır. Bu mana ile alakalı وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيْمَا اخْتَلَفُوا فِيْهِ /Beraberlerinde hak ile kitap indirdi ki insanlar arasında ihtilaf ettikleri noktada hakem olsun...³¹ âyeti delil gösterilmiştir.³² Buna göre Kur'ân, inançlar hakkında hakkı batıldan, doğruyu

²⁶ *et-Tefsîru'l-Kebîr li'l-İmâmi'l-Fahri'r-Râzî*, XVII, 3,4.

²⁷ Semerkandî, Ebu'l-Leys, *Tefsîru's-Semerkandî el-Musemmâ el-Bahra'l-Ulûm*, (Tahkîk-Ta'lik: Komisyon), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, II, 87; Tabersî, Ebu Ali el-Fadl, *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, tarihsiz, III, Tetimmetu'l-Cüzi'l-Hâdî Aşer ve's-Sâni Aşer, s.8.

²⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 2664.

²⁹ Ebu Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 272.

³⁰ Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 278.

³¹ Bakara,2/213.

³² *et-Tefsîru'l-Kebîr li'l-İmâmi'l-Fahri'r-Râzî*, XVII, 4; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 278; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 439.

yanlıştan ayırmak hususunda bir *hâkim* konumundadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in nübüvvet davetinin doğru olduğuna hükmeden bir *hâkim* gibidir. Öyle ki Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi Kur'ân'dır.³³

Hakîm Kitâb ile üçüncü anlam, Kur'ân'a fail sigasının mefûl manasına gelmesi (فعيل بمعنى مفعول) durumuna göre المحكوم/el-Mahkûm olmasıdır. Buna göre Kur'ân, *el-mahkûmu fihi* yani içinde hükümler bildirilmiş bir kitap özelliğindedir. Buna göre Kur'ân, insanlar hakkında hakk ile hüküm verendir. Ondaki hükümler adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmenin emrini içerdiği gibi; fuhşıyyâtı, kötülüğü, azgınlığı yasaklamayı da içermektedir. Yine o, ona itaat edenin cenneti isyan edenin ise cehennemini hak ettiği hükmünü muhtevidir.³⁴ Ayrıca *mahkûmun fihi*; Kur'ân'ın inzâl edilmesi, tamamlanması ve ahkâmının icrâsının Allah'ın kesin hükmü ve iradesiyle gerçekleşmesi anlamındadır.³⁵

Hakîm Kitâb ile ilgili dördüncü anlam ise, Kur'ân'ın ذوالحكمة/Hikmetli oluşudur. Zemahşerî'nin tercih ettiği ilk yorum, Kur'ân'ın hikmeti içermesi ve hikmetle konuşması yönünden onun ذوالحكمة olmasıdır.³⁶ Bu bağlamda Kur'ân hakkında "Hikmetle konuşan gibi/كالناطق بالحكمة" ifadesi de kullanılmıştır.³⁷ Tabersî (ö.548/1153), bu ifade ile Kur'ân'ın Hakk'a götüren bir delil olması ve necat yolu ile helak yolunun temyiz edildiği marifete ulaştırıcı ilâhî rehberliği vasfına işaret etmiştir.³⁸

Hakîm kelimesi hakkında yukarıda geçen المحكم/el-Muhkem, الحاکم/el-Hâkim ve المحكوم/el-Mahkûm gibi izahların her birinin Kur'ân hakkında ayrı ayrı doğruluğuna dikkat çeken Elmalılı (ö.1942), aynen Fahreddin Râzî gibi, *el-Hakîm*'in asıl olarak hikmet sahibi ve *hâkim* anlamlarına Allah'ın isimlerinden³⁹ birisi olduğuna; Kur'ân'ın bu isimle adlandırılmasının ise, onun Allah'a nispetini kuvvetli bir şekilde ifade etmek için mecâz oluşuna işaret etmiştir. Bu çerçevede Elmalılı, Kur'ân'ın ilmî ve amelî yönlerden ilâhî hikmetle dolu olması, onun mümin kafir herkes hakkında

³³ *et-Tefsîru'l-Kebîr li'l-İmâmî'l-Fahri'r-Râzî*, XVII, 4.

³⁴ *et-Tefsîru'l-Kebîr li'l-İmâmî'l-Fahri'r-Râzî*, XVII, 4; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 278.

³⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 2664.

³⁶ Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, II, 315; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 439.

³⁷ *Tefsîru'l-Mâverdî*, II, 421.

³⁸ Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, III, Tetimmetu'l-Cüzi'l-Hâdî Aşer ve's-Sâni Aşer, s.8.

³⁹ Kur'ân'da *Hakîm* kelimesi doksan yedi defa zikredilmektedir. Bunlardan Kur'ân'a işaretlerle geçenlerin sayısı dörttür: وَالذِّكْرُ الْحَكِيمَ (Âl-i İmrân,3/58), الْكِتَابِ الْحَكِيمِ (Yûnus,10/1; Lokman, 31/2), وَالْقُرْآنُ الْحَكِيمَ (Yâsin,36/2). *Hakîm*, bir âyet (Duhân,44/4) hariç diğer bütün âyetlerde Allah'ın ismi olarak geçmektedir. Bakınız: Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1990, s.213-215.

Hakk'ın hükümlerini içermesi, gerek nazmı ve gerekse manasının her türlü noksandan ârî kılınması, beyân ve belâgatı bedîi ve güçlü, tahriften korunması gibi birtakım yönlerini sıralamıştır. O, *Hakîm Kitâb* ile ilgili sıraladığı bu yönlerin her biri ile Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'in peygamberliğinin en mükemmel şahidi ve bir benzerinin getirilmesi mümkün görünmeyen apaçık mucizesi oluşuna vurgu yapmıştır.⁴⁰ Netice itibariyle oldukça kapsamlı ve geniş manaları içeren فعيل veznindeki bir kelimenin Kur'ân hakkında kullanılması -yani الحَكِيم /el-Hakîm sıfatı ile vasıflanması-, Kur'ân'ın ne derece büyük ve muhteşem bir kitap olduğunu gösteren Yûnus sûresindeki ifadelerden biri olarak öne çıkmaktadır.

IV - Sûrede Kur'ân'ın İsim ve Sıfatları

Yûnus sûresinde Kur'ân hakkında sadece bir önceki başlık altında ele alınan *el-Kitâb*⁴¹ ve *el-Hakîm* isim ve sıfatları geçmemektedir. Her ikisinin yanı sıra zikredilen bir başka isim de bizzat *Kur'ân* ismidir. Buna göre sûrede *Kur'ân* ismi üç defa yer almaktadır. Bunların birincisi müşriklerin itirazlarının bildirildiği “أَنْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ” âyetinde;⁴² diğerleri ise “بِذَلِكَ/Bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir...” âyetinde;⁴³ diğerleri ise “وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ/Bu Kur'ân, Allah'tandır, başkası tarafından uydurulmuş değildir...”⁴⁴ “وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ”⁴⁵ *Kur'ân'dan her ne okursan...*⁴⁶ âyetlerindedir. Görüldüğü üzere birinci ve üçüncü âyetlerde *Kur'ân* ismi nekre, ikinci âyette ise marife olarak gelmiştir.

Bu arada *Kur'ân* ve *el-Kitâb* isimlerinin geçtiği bu sûrede -aynen diğerlerinde olduğu gibi - *Kur'ân*'ın vahyedilen⁴⁵ ve indirilen⁴⁶ bir kitap olma vasıfları zikredilmektedir. Bu durum, en az bu vasıflara vurgu yapılması kadar *Kur'ân* hakkında niteleyici ve tasvir edici “vahiy” ve “inzâl” gibi kavramların kullanılması yönüyle de dikkat çekicidir. Aynı

⁴⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 2665.

⁴¹ *el-Kitâb* kelimesi sûrede toplam dört âyette yer almakta (Yûnus,10/1,37,61,94); bunların ikisinde *Kur'ân* kastedilmektedir.

⁴² Yûnus,10/15.

⁴³ Yûnus,10/37.

⁴⁴ Yûnus,10/61. Sûrede *Kur'ân*'ın okunmasıyla alakalı kavramlar içerisinde yer alan “kırâat” kelimesi geçmemekte buna mukabil “tilâvet” kelimesi üç âyette yer almaktadır. Bunların ikisinde Hz. Peygamber'in tilâveti konu edilmektedir(Yûnus,10/15, 16, 61).

⁴⁵ Yûnus,10/2.

⁴⁶ Yûnus,10/94.

durum indirilen ve vahyedilen bu ilâhî sözün, sûrede -Kur'ân'ın genelinde olduğu gibi- “âyet”⁴⁷ ya da “sûre”⁴⁸ şeklinde isimlendirilmesi için de geçerlidir.

Sûrede يَا أَيُّهَا النَّاسُ hitabıyla başlayan iki âyet vardır ki umum ifade eden bu hitabın akabinde Kur'ân çeşitli yönleri ile tavsif edilmektedir. Bunların birincisi şöyledir:

“يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ”⁴⁹
insanlar! Rabbinizden size bir mevıza ve gönüller derdine bir şifa ve müminler için bir hidâyet ve rahmet gelmiştir.

Âyette genele hitap ile bütün insanlık muhatap alınarak “Rabbinizden” ve “size gelmiştir” ifadeleri ile vahyedildiği vurgulanan Kur'ân'ın şu dört temel vasfı sayılmaktadır: Öğüt (Mevıza),⁵⁰ şifâ,⁵¹ hidâyet ve rahmet.⁵² Kur'ân'ın bu vasıfları, başka âyet ve sûrelerde de sayılmaktadır; ancak burada vurgulanması gereken husus, bu dört farklı vasfın⁵³ hepsinin sadece bu âyette peşpeşe sıralanmış olmasıdır. Fahreddin Râzî, âyetteki kelimelerin sıralanışındaki aklî derecelere ve burhânî mertebelere dikkat çekmiş ve bu ilâhî hikmet gereği bunların öne geçirilmesi ya da sona bırakılmasının mümkün olamayacağını belirtmiştir.⁵⁴ Âyetteki genel hitap ile Kur'ân'ın bir anlamda sadece belli bir gurubun ya da toplumun kitabı olmadığı bildirilmekte; âyetin sonunda ise Kur'ân'ın hidâyet ve rahmet olması müminlerle sınırlandırılmaktadır.

⁴⁷ Sûrede آيَةً/âyet kelimesi üç yerde -çoğulu الْآيَاتُ/âyât on üç yerde-, “الْبَيِّنَاتُ/beyyinât” kelimesi üç yerde geçmektedir. Bakınız: *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, s.104,105, 143.

⁴⁸ “سُورَةٌ” kelimesi Yûnus sûresinde sadece bir âyette geçmektedir: أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّ كُنتُمْ صَادِقِينَ (Yûnus,10/38).

⁴⁹ Yûnus,10/57.

⁵⁰ وَمَوْعِظَةٌ kelimesi ile Kur'ân'ın konu edildiği başka âyetler de vardır. Bu âyetlerde aynen burada geçtiği gibi onun kimler için bir vaz ve irşad -mevıza- olacağı bildirilmiştir ki bunlar müminlerdir (وَذِكْرَى لِّلْمُؤْمِنِينَ) -Hûd,11/120) ve yine muttakilerdir (وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ) -Âl-i İmrân,3/138; Mâide,5/46; Nûr,24/34).

⁵¹ شِفَاءٌ kelimesi ise Kur'ân'da dört âyette geçmekte; Yûnus sûresindeki bu âyetin haricinde iki âyette daha Kur'ân konu edilmektedir. Bakınız: İsrâ,17/82; Fussilet,41/44.

⁵² هُدًى kelimesinin geçtiği yetmiş dokuz âyetin pek çoğunda Kur'ân'ın hidâyet rehberi olduğu belirtilmektedir. Örnek için bakınız: Bakara,2/2, 97, 159, 185; A'râf,7/203; Nahl,16/89; Neml,27/2; Lokmân,31/3. İlginçtir ki Kur'ân'da رَحْمَةٌ kelimesi de izafetsiz olarak yetmiş dokuz yerde geçmektedir. Ayrıca Rahmet vasfının geçtiği çok sayıda âyet vardır. Örnek için bakınız: Enâm,6/157; A'râf,7/52; Yûsuf,12/111; Nahl,16/89; İsrâ,17/82.

⁵³ Kur'ân'da benzeri dört vasfın zikredildiği diğer bir âyet için bakınız: Nahl,16/89.

⁵⁴ *et-Tefsîru'l-Kebîr li'l-İmâmi'l-Fahri'r-Râzî*, XVII, 117.

Söz konusu âyetin hemen peşinden gelen (elli sekizinci) âyette⁵⁵ Allah'ın fazlı (بِفَضْلِ اللَّهِ) ve rahmeti (وَبِرَحْمَتِهِ) ifadeleri geçmektedir ki her iki ifade Kur'an olarak da tefsir edilmiştir.⁵⁶ Bu âyetle ilgili olarak, Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre Hz. Peygamber, İslâm ve Kur'an gibi Allah'ın lütfu olan zenginliklere sahip olan bir kimsenin bundan sonra yoksulluktan şikayet etmesi halinde, kıyamete kadar o kimsenin alınına fakirlik yazılacağını buyurmuş ve bu âyeti okumuştur.⁵⁷ Rivayetten de anlaşılacağı üzere, bu âyette zikredilen Allah'ın kullarına ihsan ettiği büyük lütûf ve rahmetin kapsamında Kur'an'ın hususi bir yeri vardır.

Sûredeki النَّاسُ يَا أَيُّهَا النَّاسُ hitabının geçtiği ikinci âyet ise şöyledir:

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا
 أَأَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ /De ki: 'Ey insanlar! İşte Rabbinizden size hak gelmiştir. Artık hidâyeti kabul eden kendi nefsi için kabul etmiş olur, sapan da kendi aleyhine sapmış olur ve 'Ben sizin üzerinize bir vekil değilim'.⁵⁸

Hz. Peygamber'e قُلْ /De ki emriyle başlayan âyette aynen öncekinde olduğu gibi genele hitap edilerek ve "Rabbinizden" ve "gelmiştir" ifadeleri ile Kur'an'ın nüzûlüne dikkat çekilmektedir. Bu âyette, gelen vahiy -yani Kur'an- الْحَقُّ /Hakk kelimesi ile tanımlanmaktadır. Kur'an'ın Hakk kelimesi ile tanımlanması sadece bu âyette değildir. Aynı kelime, tekil muhatap ifadesi ile Hz. Peygamber'e hitap halinde (قَدْ جَاءَكَ) السُّرَةِ الدَّوْثِيَةِ /sûrenin doksan dördüncü âyetinde de yer almaktadır. Tabii ki Hakk⁵⁹ Kur'an olduğundan, hidâyete ermek de Kur'an'a iman etmek anlamına gelmektedir.⁶⁰ Hakk kelimesinin sûrenin otuz ikinci-otuz altıncı âyetlerindeki kullanımı da Kur'an açısından oldukça dikkate değerdir. Zira bu beş âyette Hakk kelimesi ve bununla aynı kökten gelen kelimeler toplam yedi defa geçmektedir. Âyetlerin öyle bir dizilişi söz konusudur ki, onu okuyan muhatapın hak-hakikât ile dalâlet arasındaki o keskin ayırımın farkında olmaması mümkün değildir. Zira âyetlerde hak-hakikat gün gibi

⁵⁵ Âyetin tam metni şöyledir: "قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ" /De ki: 'Allah'ın fazlıyla ve rahmetiyle, ancak onunla sevinin. O, onların toplayıp biriktirdiklerinden daha hayırlıdır!'"

⁵⁶ Tefsîru't-Taberî, VI, 568-569; Tefsîru'l-Mâverdî, II, 439; İbnu'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, IV, 41; Kurtubî, el-Câmi', VIII, 316; Şevkânî, Fethu'l-Kadîr, II, 469.

⁵⁷ Tefsîru'l-Mâverdî, II, 439-440; Kurtubî, el-Câmi', VIII, 317.

⁵⁸ Yûnus,10/108. Başlangıcı يَا أَيُّهَا النَّاسُ قُلْ olan diğer iki âyet ise şunlardır: A'râf,7/158; Yûnus,10/104.

⁵⁹ Sûrede الْحَقُّ kelimesi ve müştakları yirmi bir defa geçmektedir. Bakınız: el-Mu'cemu'l-Mufehres, s.208-212.

⁶⁰ Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, Tefsîru'l-Kâsimî el-Musemmâ Mehâsine't-Te'vîl, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, baskı yeri yok, tarihsiz, VIII, 3405.

ortada iken müşriklerin zannî bilgilerin peşine takılıp gitmeleri, onların bu şüphe götürmez hakikate inanmaları bir tarafa inanmadıkları hakikate yani Kur'ân'a karşı ortaya attıkları iftiraları ve bu iftiralar karşısında meydan okuması peşpeşe zikredilmektedir.

V - Yûnus Sûresinde Tehaddî

Yûnus sûresinde Kur'ân ile ilgili öne çıkan hususlarda birisi, *Î'câzu'l-Kur'ân* bağlamında değerlendirilen ve literatürde “Tehaddî” diye tabir olunan meydan okumanın önemli bir aşamasının yer almasıdır.⁶¹ Fakat bundan önce Kur'ân'ın uydurulduğu yönündeki mesnedsiz iddialar karşısında onun çeşitli vasıfları sıralanmaktadır:

وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ نَصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ / Bu Kur'ân, Allah'tandır, başkası tarafından uydurulmuş değildir. O, önündekinin bir tasdiki ve kitabın tafsîli olarak âlemlerin Rabbinden indirilmiştir ve bunda hiçbir şüphe yoktur.”⁶²

Bu âyette Kur'ân'ın asla uydurulmuş/uydurulacak bir kitap olmadığı aksine onun geçmiş kitapları tasdik ettiği,⁶³ kitabın tafsîli⁶⁴ olarak âlemlerin Rabbi'nden indirildiği ve üzerinde hiçbir şüphenin bulunmadığı bildirilmektedir. Buna göre âyet-te sıralanan Kur'ân'ın dört temel özelliğinin ilk sırasında, onun Allah'tan başkasından gelen uydurma bir kitap olmadığı yer almaktadır. Bunu kendinden önceki kitapların tasdikleyicisi ve kitabın tafsîli özellikleri takip etmektedir. Son olarak da Kur'ân'da asla hiçbir şüphenin olmadığı zikredilmektedir. Böylece söz konusu

⁶¹ Kur'ân'da meydan okumanın aşamaları şöylece özetlenebilir: Yûnus sûresinin otuz sekizinci âyetinde ve Medenî bir sûre olan Bakara sûresinin yirmi üçüncü âyetinde bir sûrenin benzerini getirmeleri yönünde muarızlara meydan okunmuştur. Hûd sûresinin on üçüncü âyeti, muarızların on sûre ortaya koymaları yönünde bir meydan okumayı içermektedir. Tûr sûresinin otuz dördüncü âyetinde ise meydan okuma onun gibi bir söz getirmeleri yönündedir. Fakat bütün bu meydan okumalara karşı Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye asla hiçbir insan ve cinnin gücünün yetmeyeceği İsrâ sûresinin seksen sekizinci âyetinde bildirilmiştir: “فَلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا / De ki: ‘Eğer insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın benzerini getirmek üzere toplansalar, birbirlerine yardımcı da olsalar bir benzerini getiremezler’”.

⁶² Yûnus, 10/37.

⁶³ Kur'ân, önceki kitaplardan Tevrât, İncil ve Zebur'daki hükümlerin doğruluğuna şahittir veya önceki nesillerin de yeniden dirilme, hesap ve ceza ile karşılaşacaklarını tasdik etmektedir (*Tefsîru'l-Mâverdî*, II, 435).

⁶⁴ *تَفْصِيل* kelimesi fiil formunda iki âyette (Yûnus, 10/5, 24) daha geçmektedir. *Kitabın Tafsîli* konusunda ayrıca bakınız: *Tefsîru't-Taberî*, VI, 561; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (VI), XI, 169.

özellikleri içeren bu Kur'an'ın, asla şüphe edilemeyecek ve yalanlanamayacak ilâhî vahiy olduğu gerçeği dile getirilmektedir. Tehaddî âyeti olarak isimlendirilen âyet ise tam da bu gerçeğe yönelik ifadelerle, Kur'an hakkında onu Hz. Peygamber'in uydurduğu yönünde atılan iftiraya dikkat çekerek başlamaktadır:

“أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ”/Yoksa ‘Onu uydurdu’ mu diyorlar? De ki: ‘Eğer doğru iseniz haydi onun benzeri bir sûre getirin ve Allah’tan başka kime gücünüz yeterse çağırın.’”⁶⁵

Otuz yedinci âyette Kur'an'ın asla uydurulmadığı ancak Allah'tan gelen bir vahiy olduğu belirtilmekte ve hemen akabinde tekrar Hz. Peygamber'in uydurduğu yönündeki iftiralara karşı meydan okuma gerçekleşmektedir.⁶⁶ Elbette ki meydan okumayı Kur'an'ın sadece fesâhat ve belâgat özellikleri ile sınırlamak doğru değildir. Çünkü Kur'an, muhkem metin yapısının yanısıra içerik ve mevzular açısından da bir benzerinin hiçbir insan tarafından ortaya konulamayacağı üstün özelliklere sahiptir. Kurtubî, birinci âyetin Kur'an'ın Allah katından geldiğine delâlet ettiğini; ikinci âyetin ise onun bir benzerini meydana getirme hususunda muarızlarını ilzâm ettiğini ifade etmiştir.⁶⁷ Yukarıda da görüldüğü üzere sûrenin hem otuz yedinci hem de otuz sekizinci âyetinde *iftira* kelimesi geçmiştir. Kur'an hakkında, sadece ona *iftira* atılmadığı aynı zamanda onun yalanlandığı, önemle üzerinde durulan konulardan birisidir. Buna göre sûrede, Allah'ın âyetlerinin,⁶⁸ bu âyetleri tebliğ eden Hz. Peygamber'in ve önceki peygamberlerin⁶⁹ yalanlanmasından haber verilmektedir.⁷⁰

Yûnus sûresindeki tehaddî âyeti dilbilimsel açıdan da izah konusu olmuştur. Buna göre hem âyette muzafın mahzuf oluşuna göre “سورة مثل سورة يونس/Yûnus sûresinin benzeri bir sûre” şeklinde bir takdir yapılmış hem de مثله kelimesindeki « zamirinin sûre kelimesinin müennesliğine göre ها şeklinde gelmesi gerekirken niçin

⁶⁵ Yûnus,10/38. Hz. Peygamber'e atılan bu tür iftiralar hakkında bakınız: Hûd,11/13,35; Enbiyâ,21/5; Furkân,25/4; Secde,32/3; Ahkâf,46/8.

⁶⁶ Zeccâc, *Meâni 'l-Kur'an*, III, 11.

⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi*, VIII, 310.

⁶⁸ Âyetler şöyledir: كَذَّبَ بِآيَاتِهِ (Yûnus,10/17); كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا (Yûnus,10/73); كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ (Yûnus,10/95).

⁶⁹ Sûrede Hz. Nuh, Hz. Musa ve Hz. Harun'un isimleri geçmektedir.

⁷⁰ Bakınız: Yûnus,10/39,41,73,74. Sûrede inkârcıların Kur'an'a yönelik sözlerini ifade eden *yalan* ve *iftira* kelimelerinin birlikte geçtiği âyetler şunlardır: افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا Yûnus,10/17; يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ Yûnus,10/60,69. Bu arada sûrede F-R-Y kökünden müştak kelimeler yedi yerde, K-Z-B kökünden müştak kelimeler ise on iki yerde geçmektedir. Bakınız: *el-Mu'cemu 'l-Mufehres*, s.517-518, 599-601.

müzekker haliyle geldiği izah edilmiştir.⁷¹ Bu bağlamda Yûnus sûresindeki bu âyetle söz edilen sûrenin yine kendisi mi yoksa Kur'ân'ın herhangi bir sûresi mi olduğu tartışılmıştır. Âyetle söz konusu sûre ister Kur'ân'ın herhangi bir sûresi olsun⁷² isterse Yûnus sûresinin kendisi⁷³ olsun aslında tehdî tüm sûreler için de geçerlidir.

Sûrenin birinci âyetinde الرَّ'nın geçmesi ve hemen akabinde de تِلْكَ işaret isminin gelmesine göre, bu işaret ismiyle hurûf-ı mukattaaya da işaret edilmesinin mümkün-lüğünü belirten İbn Âşûr, *Hakîm Kitâb*'ın âyetlerinin bu harfler cinsinden olduğunu ve bunun da muarızların acizliklerinin tescili⁷⁴ anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bu durum, baştan sona sûrenin bir bütün olduğunu ve nihayet Kur'ân'ın aynı kaynaktan gelen ilâhî kelâm olma vasfını ortaya koyan önemli bir husus olarak ifade edilebilir. Görülüyor ki gerek sûrenin hurûf-ı mukattaa ile başlaması ve peşinden de işaret ismiyle Kur'ân'a işaret edilmesi ve gerekse sûrede meydan okunması aynı zamanda onu dinleyenler için bir davet niteliği taşımaktadır: Eğer size okunan ve sizin de dinlediğiniz hurûf-ı mukattaa harflerinin benzeri harflerden oluşan bu Kur'ân hakkında bir şüpheniz varsa, haydi, o halde siz de eğer gücünüz yetiyorsa benzeri bir söz/âyet getirin! Ancak malumdur ki, bu meydan okuma karşısında hiçbir beşerin buna gücü yetmemiştir.

Yûnus sûresindeki tehdî âyetinden sonraki âyetler de öncekilerle tam bir bütünlük içindedir: “يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِمَا لَمْ يُحِيْطُوْا بِعِلْمِهٖ وَلَمَّا يَأْتِيْهِمْ تَاْوِيْلُهٗ /Hayır onlar ilmini ihata edemedikleri ve te'vili kendilerine gelmemiş olan bir şeyi yalanladılar...”⁷⁵ Bu âyete getirilen izaha göre müşriklerin Kur'ân'ı yalanlamalarının ve onun hakkında şüphe etmelerinin kendi aleylerine olduğunu bilememişlerdir. Ya da Kur'ân'dan yüz çevirmeleri sebebiyle onda bulunan va'd ve vaid konularını kavrayamamışlardır.⁷⁶

Sûrenin kırkinci âyetinde müşrikler içerisinde iman edenlerin bulunduğu gibi iman etmeyenlerin de olduğu gerçeği şöyle bildirilmektedir: “وَمِنْهُمْ مَّنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُمْ مَّنْ لَا يُؤْمِنُ بِهِ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِيْنَ /İçlerinden ona inanacak da var inanmayacak da! Rabbin bozguncuları çok iyi bilir”. Âyetle iki defa geçen بِهِ ifadesi metnin bağlamı içerisinde Kur'ân'a gitmektedir. Bu âyet, Hz. Peygamber'e raci olarak da tefsir edilmiştir.⁷⁷

⁷¹ Bakınız: *Tefsîru't-Taberî*, VI, 562.

⁷² *Tefsîru't-Taberî*, VI, 562.

⁷³ *et-Tefsîru'l-Kebîr li'l-Îmâmi'l-Fahri'r-Râzî*, XVII, 96.

⁷⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (VI), XI, 81-82.

⁷⁵ Yûnus, 10/39.

⁷⁶ *Tefsîru'l-Mâverî*, II, 436.

⁷⁷ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, IV, 34.

Buna göre müşriklerden hem Kur'ân'a hem de Hz. Peygamber'e iman edenler bulunduğu gibi iman etmeyenler de bulunmaktadır.

VI- Kur'ân Karşısında Hz. Peygamber

Yûnus sûresinde Kur'ân'ın kendisine indirildiği Hz. Peygamber'i konu edinen ve onun Kur'ân karşısındaki durumunu haber veren çok sayıda âyet yer almaktadır. Öyle ki Yûnus sûresi, Kur'ân'da Hz. Peygamber'e hitapla *قُلْ*/De ki hitabının en çok geçmesi bakımından ikinci sırada yer almaktadır.⁷⁸ Yine sûrenin pek çok âyetinde Hz. Peygamber'e emredilmekte;⁷⁹ muttasıl ve munfasıl zamirlerle o anlatılmakta veya ona işaret edilmektedir.⁸⁰ Aynen Kur'ân'ın genelinde olduğu gibi Yûnus sûresindeki söz konusu âyetlerde de, bir taraftan Kur'ân tarif ve tavsif edilirken diğer taraftan Hz. Peygamber'i irşad edilmekte ve ona yol gösterilmektedir.

Sûrenin hemen ikinci âyetinde *Nezîr* ve *Beşîr* vasıfları zikredilen Kur'ân'ın özellikle Hz. Peygamber'e nâzil olması ve buna karşın müşriklerin itirazları mevzu edilmektedir:

“أَكَاٰنَ لِلنَّاسِ عَجَبًا اَنْ اَوْحَيْنَا اِلٰى رَجُلٍ مِنْهُمْ اَنْ اَنْذِرَ النَّاسَ وَبَشِّرَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَنْ لَّهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ”
İçlerinden bir adama ‘insanları inzâr et ve iman edenleri kendileri için Rableri katında yüce bir makam (kadem-i sıdk) bulunduğunu müjdele’ diye vahyetmemiz, hiç işitilmedik şaşılacak bir şey mi oldu? Kafirler ‘bu apaçık bir sihirbazdır’ dediler”.

Bu âyette öncelikle Hz. Peygamber hakkında رَجُلٌ kelimesi geçmektedir ki bundan maksat, bilindiği olduğu üzere Hz. Peygamber'dir. Mekkeli müşrikler vahyin Hz. Peygamber'e gelmesini kabullenememişler⁸¹ ve onu sihirbazlıkla itham etmişlerdir.

⁷⁸ قُلْ kelimesinin en fazla geçtiği ilk dört sûre sırasıyla şöyledir: Enâm (44 yerde), Yûnus (24 yerde), Âl-i İmrân (22 yerde), İsrâ (21 yerde).

⁷⁹ Örneğin sûrenin yetmiş birinci âyeti, Hz. Peygamber'e “Nuh kıssasını oku” şeklinde bir emir ile başlamaktadır. Bundan başka sûrenin yüz dördüncü âyetinden itibaren Hz. Peygamber'in emrolunduğu hususlar emirler vardır. Sûrenin yüz yedinci âyetinde ise; Yüce Allah, Hz. Peygamber'e ve onun şahsında tüm muhataplara her türlü zorluk ve sıkıntı karşısında sabırla Allah'a tevekkül etmek gerektiğini; zira hayır ve şerrin, fayda veya zararın ancak Allah'ın iznine bağlı olduğunu beyan etmektedir.

⁸⁰ Sûrede اِنَّكَ şeklinde Hz. Peygamber'e işaret edilen âyetler şunlardır: 42, 43, 94, 109. Ayrıca diğer muttasıl ve munfasıl zamirlerin geçtiği bazı âyetler şunlardır: كَ zamiri 19, 33, 40, 41, 46, 53, 65, 93, 94, 96, 99, 105, 106, 107; اَنْتَ zamiri 42, 99; اَنَا zamiri 41, 107, 108; ؕ zamiri 20.

⁸¹ *Tefsîru't-Taberî*, VI, 527; *Zeccâc, Meâni'l-Kur'ân*, III, 5.

Âyette istifhâm-i inkârî şeklinde bir üslûp söz konusu olduğundan burada müşriklerin inkârı ve taaccübü ifade edilmiştir.⁸² Buna göre müşrikler, Kur'ân'ın başka âyetlerinde de geçtiği gibi bir beşer olan Hz. Muhammed (a.s.)'in peygamber olarak gönderilmesi ve vahyin gelmesi karşısında inkâr ve şaşkınlık cümleleri sarf etmişlerdir.⁸³ Kur'ân, aynı durumun sadece müşriklere has olmadığını, bu tür inkâr ve şaşkınlığın geçmiş toplumlarda da yaşandığını haber vermektedir. Nitekim Kur'ân'da yer alan bir örneğe göre geçmiş inkârcı toplumlardan *“bizi bir beşer mi yola getirecek”*⁸⁴ tarzında itirazlar yükselmiştir. Buna mukabil örneğin Hz. Hûd ve Hz. Salih gibi peygamberler de kavimlerinin itirazlarına karşı şöyle uyarılarda bulunmuşlardır: *“Sizi uyarmak için içinizden bir adam vasıtasıyla size Rabbinizden bir ihtar geldiğine inanmıyor da hayret mi ediyorsunuz?”*⁸⁵ İşte Yûnus sûresinde de aynen geçmişte yaşananlara benzer olarak, Mekkeli müşriklerin de Hz. Peygamber'e karşı söyledikleri inkârcı sözler bildirilmiştir.

Kur'ân'ın geneli göz önüne alındığında Mekkeli müşriklerin şaşıkları ve itiraz ettikleri hususun sadece Hz. Peygamber'e vahyin gelmesi olmadığı, onların aynı zamanda vahyin içeriğine de karşı çıktıkları görülecektir. Nitekim onlar, *“İlahları bir ilah mı kılmış? Bu, cidden şaşılacak bir şey, çok tuhaf”*⁸⁶ şeklinde benzer şaşkınlık ve inkâr sözlerini de sarf etmişlerdir. Halbuki müşrikler çok iyi biliyorlardı ki daha önceki vahiyler de aynen Hz. Peygamber gibi bir beşere gelmiştir.⁸⁷

Burada ifade edilmesi gereken diğer bir nokta ise, müşriklerin inzârı ve tebşîri içeren *Hikmetli Kitâb'a* Hak vahyi demek istememekle beraber onun fevkalade yüksek i'câzı ve hikmeti karşısında büyülenmiş gibi hayrete kapılmaktan da kendilerini alamamalarıdır. Nitekim Yûnus sûresindeki söz konusu âyetin devamında geçtiği üzere, Hz. Peygamber'e apaçık bir sihirbaz şeklinde yapıştırmaya çalıştıkları yafta da bunu göstermektedir. Hatta sadece Hz. Peygamber'e sihirbaz demekle kalmamışlar, *Hikmetli Kur'ân'a* da sihir⁸⁸ gibi ithamlarda bulunmuşlardır.

⁸² İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (VI), XI, 83.

⁸³ Mesela inkârcılar, Kur'ân'ın Kureyşin ileri gelen adamlarına değil de bir yetime vahyin indirilmesini kabul edememişlerdir (Zuhrûf, 43/31).

⁸⁴ Teğâbun, 64/6.

⁸⁵ A'râf, 7/63, 69.

⁸⁶ Sad, 38/5.

⁸⁷ *Tefsîru't-Taberî*, VI, 527.

⁸⁸ Nâfî, Ebu Amr ve İbn Âmir kiraatlerine göre *إن هذا السحر مبين* şeklindedir (*Tefsîru's-Semerkandî*, II, 87; Tabatabâî, *el-Mîzân*, X, 9) ve bu kiraate göre Kur'ân hakkında ortaya

Hız. Peygamber'in Kur'an karşısındaki konumunu belîğ ifadelerle ortaya koyan bir başka âyet gurubu ise, sûrenin on beşinci ve on altıncı âyetleridir:

وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بَقْرَانٌ غَيْرٌ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ أَفَلَا يَتَّقُونَ/De ki: 'Eğer Allah dileseydi, onu size okumazdım hiçbir sûretle de size onu bildirmezdi. Bilirsiniz ki ben sizin içinizde bir ömür durdum, artık bir kere aklınızı kullanmayacak mısınız?'⁸⁹

Kaynaklarda belirtildiğine göre âhirete inanmayan Mekkelî müşriklere Allah'ın âyetleri açıkça okunduğu zaman; onlar, Hız. Peygamber'e ya bu Kur'an'dan başka bir Kur'an getirmesini ya da bu Kur'an'ı değiştirmesini teklif etmişlerdir. İşte âyetler bunun üzerine indirilmiştir.⁹¹ Zeccâc'a göre, Kur'an'ın bir uydurma olmadığını bildiren otuz yedinci âyeti, müşriklerin "Bu Kur'an'dan başka bir Kur'an getirmesi veya bunu değiştirmesi" yönündeki sözlerine bir cevap niteliğindedir.⁹²

Sûrenin bu bağlamda belki de en dikkat çekici olarak nitelenebilecek olan bu âyetleri, Hız. Peygamber'in Kur'an karşısındaki konumunu anlatmasının yanı sıra Kur'an'a Hız. Peygamber de dâhil hiçbir insanın müdahale etmediğini/edemediğini gösteren apaçık belgeler hükmündedir. Zira bunlar, Kur'an'ı aynen tebliğ eden Hız. Peygamber'in hiçbir âyeti değiştirmeye ya da âyetlerde değişikliğe gitmeye hakkı ve yetkisinin olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Öyle ki müşrikler, Kur'an'ın değiştirilmesini isterlerken; ondaki va'd ile vaîd ve helal ile haram konularının değiştirilmesi, Kur'an'dan putları ayıplayan, kıyamet ve âhiretin varlığını bildiren âyetlerin kaldırılması tekliflerinde bulunmuşlardır.⁹³ Fakat müşriklerin bu Kur'an'ın

atılan iddia onun apaçık bir sihir olduğu yönündedir. Kur'an hakkında bu yöndeki iddialara ilişkin bakınız: Enâm,6/7; Zuhûrûf,43/30; Müddessir,74/23.

⁸⁹ Yûnus,10/15.

⁹⁰ Yûnus,10/16.

⁹¹ Rivayetler için bakınız: *Tefsîru't-Taberî*, VI, 539-541.

⁹² Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, III, 20.

⁹³ *Tefsîru't-Taberî*, VI, 540; *Tefsîru'l-Mâverdi*, II, 427; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, III, Tetimmetu'l-Cüzi'l-Hâdî Aşer ve's-Sâni Aşer, s.24; Kurtubî, *el-Câmi*, VIII, 289; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, II, 447.

yerine başka bir Kur'ân getirmek veya bu Kur'ân'ı değiştirmek şeklindeki istekleri karşısında Hz. Peygamber, Allah'ın dilemesi ile kendisine indirilen Kur'ân'ı onlara öğrettiğini, Kur'ân ile onları uyardığını ve haberdar ettiğini⁹⁴ bildirmektedir.

Âyetteki *De ki* hitabıyla Allah'ın Hz. Peygamber'e inkârcılara nasıl cevap vereceğini öğretmesi, Kur'ân'ın asla değiştirilmediği ve değiştirilemeyeceği gerçeğinin bizzat Hz. Peygamber'in diliyle bir kez daha vurgulanması anlamına da gelmektedir. Âyetin devamında Hz. Peygamber'in daha önce aralarında bir ömür kaldığının hatırlatılması ise meseleyi müşriklerin inkârlarını ikrar edecekleri bir boyuta taşımaktadır. Zira ilk vahyin geldiği kırk yaşına⁹⁵ kadar Hz. Peygamber'in böyle bir okuma yapmadığına bu inkârcı toplumun kendileri de şahittir. Hz. Peygamber'in vahiy gelmeden önce de herhangi bir kitap okumaması ve yazı yazmaması⁹⁶ ona vahyedildiğine bir delildir.⁹⁷ Daha önce kavmi Hz. Peygamber'den böyle bir şey duymamış olduğu halde toplumu bunu dahi düşünmekten acizdir. Dolayısıyla Yûnus sûresindeki bu âyetlerde Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in bir uydurması değil, Allah'tan gelen bir vahiy olduğu kendine has üslûpla tekrar ilan edilmektedir. Bu ilanın hemen ardından on yedinci âyette bir yalanı Allah'a iftira eden veya onun âyetlerine yalan diyenden daha zalim kimsenin bulunmadığı bildirilmekte ve bu tür davranış sahipleri felaha ulaşamayacak "mücrimler" olarak nitelenmektedir. Bu arada sûrenin on beşinci âyetinde geçen "الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا/Karşımıza çıkmayı ummayanlar..." şeklindeki tanımlama, aynen yedinci âyette de yer almaktadır. Bu âyetteki tanımla Allah'ın huzuruna çıkmayı ümit etmeyen diğer bir deyişle âhirete inanmayan böyle kimselerin en belirgin vasıfları, dünya hayatından razı kalmaları, onunla tatmin olmaları ve en nihayet Allah'ın âyetlerinden gafil olmalarıdır.

Bir önceki başlık altında da ele alındığı üzere, sûrenin otuz yedi ve otuz sekizinci âyetlerinde bahsi geçen Kur'ân'la ilgili iddia ve iftiraların müşriklerce Hz. Peygamber'e yöneltildiği görülmektedir. Çünkü otuz sekizinci âyete göre müşrikler, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in uydurduğu yönünde iddiada bulunmuşlardır. Fakat bu tür iddia ve iftiralar bizzat vahiy yoluyla reddedilmiş ve bunlara karşın meydan okunmuştur.

Sûrenin kırk bir ilâ kırk üçüncü âyetlerinin ise Hz. Peygamber ile alakalı bir başka âyet gurubunu oluşturduğu söylenebilir. Bu gurubun ilki olarak değerlendirilebilecek olan kırk birinci âyet şöyledir:

⁹⁴ *Tefsîru'l-Mâverîdî*, II, 427. Konu hakkında geniş bilgi için bakınız: İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (VI), XI, 115-123.

⁹⁵ Rivayetler için bakınız: Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VII, 639-640.

⁹⁶ Ankebût, 29/48.

⁹⁷ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 11.

“وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيءُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ”/Eğer seni yalanladılarsa de ki: ‘Benim amelim bana, sizin ameliniz size. Siz benim yapacağımdan berisiniz ben de sizin yapacağınızdan beriyim!’”

Hz. Peygamber’e hitaben قُلْ emrinin yer aldığı söz konusu âyette, inkârcıların kendisini yalanlamaları karşısında bir anlamda onun nasıl davranacağı bildirilmektedir. Buna göre müşriklerin Hz. Peygamber’i yalanlamaları -dolayısıyla da Kur’ân’ı yalanlamaları- ve Kur’ân’ı kendisinin bir ürünü gibi nitelendirmelerinin karşısında onlara söylenecek şey şudur: “Benim amelim bana sizin ameliniz sizedir. Siz benim yapacağım amelden sorumlu değilsiniz ben de sizin yapacağınız amelden sorumlu değilim”. Bu âyette, Hz. Peygamber’in onların dininden uzak olduğu onların da Hz. Peygamber’in dininden uzak olduğu kesin bir dille ortaya konulmaktadır.

Sonraki iki (kırk iki-kırk üç) âyette de Hz. Peygamber hakkında اَنْتَ الْيَكْ ifade-leri geçmekte ve müşriklerin kendisine karşı düşmanca tepkileri karşısında onun nasıl davranacağına dair irşad devam etmektedir. Buna göre kırk ikinci âyet “وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي”/İçlerinden seni dinleyenler de vardır. Fakat akılları da yokken sağırlara sen mi duyuracaksın?” şeklindedir. Bu âyete göre, müşrikler ya Hz. Peygamber hakkındaki yalan sözleri duymuşlar, fakat bunları inkâr etmemişlerdir; ya da Hz. Peygamber’den Hakkı duydukları halde bilinçli olarak onu duyup anlamak istememişlerdir.⁹⁸ Kırk üçüncü âyette ise “وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي”/İçlerinden sana bakanlar da var; fakat basiretleri de yokken körlere sen mi hidâyet edeceksin?” buyurulmaktadır. Her iki âyette, bir taraftan Hz. Peygamber’e görevi hatırlatılırken diğer taraftan Mekkeli müşrikler içerisinde Hz. Peygamber’e kulak veren, ona bakan dolayısıyla da Kur’ân’a inanan insanların bulunduğu gerçeği dile getirilmektedir.

Sûrenin altmış birinci âyetinde zerre miktarı da olsa yerdeki ve gökteki hiçbir şeyin Allah’ın bilgisi dışına çıkmayacağı, hepsinin de Levh-i Mahfûz’da yazılı olduğu vurgulanırken, mevzu öncelikle Hz. Peygamber’den bahisle örnekendirilmiştir: “وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ”/Her ne halde bulunsan ve Kur’ân’dan her ne okusan...”. Buna göre âyette Allah’ın her şeyin şâhidi olduğu vurgusuna dair Hz. Peygamber’in bulunduğu haller ve yaptığı ameller genel ifadelerle verilmekte; buna mukabil sadece onun Kur’ân okuması hususi bir örnek olarak zikredilmektedir. Bütün varlıkları yaratan, gören ve bilen Allah’ın Hz. Peygamber’in yaptığı ameller içerisinde Kur’ân’ı okumasının özel bir yer tutması, Kur’ân karşısında Hz.

⁹⁸ Tefsîru’l-Mâverdí, II, 436.

Peygamber'in konumunu bildirilmesi yönünden de oldukça şâyân-ı dikkattir. Çünkü Hz. Peygamber, Kur'an kendisine nasıl indirildiyse onu aynen indirildiği gibi okumuş ve tebliğ etmiştir. Kur'an'da bu duruma defaatle şahadet edilmiştir.⁹⁹ Kur'an'ı tilâvet etmek, Hz. Peygamber'in yaşadığı hallerin en büyüğü¹⁰⁰ olarak nitelenebileceği gibi, kendisine indirilen her bir âyet ya da âyet gurubuna *Kur'an* denilmesi, İlâhi Kelâm'ın böyle bir isim alması yönüyle de önem arz etmektedir. Yine Hz. Peygamber'in Kur'an'ın herhangi bir bölümünü okumasının bizzat Kur'an'ın diliyle *tilâvet*¹⁰¹ olarak isimlendirilmesi, söz konusu amelin vahiyle adının konulması anlamına gelmektedir.

Kur'an ve Hz. Peygamber bağlamında sûrenin doksan dördüncü ve doksan beşinci âyetlerini de zikretmek gerekmektedir:

“فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ / وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونُ مِنَ الْخَاسِرِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ / Eğer sana indirdiğimizden şüphe edecek olursan senden önce kitap okuyanlara sor. Yemin olsun ki, sana Rabbinden hak geldi sakın şüphe edenlerden olma. Ve Sakın Allah'ın âyetlerini yalanlayanlardan olma, yoksa hüsrana düşenlerden olursun.”

Her ne kadar kaynaklarda âyetlerdeki hitabın kime yapıldığı hususunda birtakım görüşler belirtilse¹⁰² de, peygamber kıssalarının hemen ardından gelen bu âyetlerde Hz. Peygamber'in kendisine indirilen Kur'an hakkında herhangi bir şüphe içerisinde olduğundan asla söz edilmemektedir. Zira her iki âyetteki amaç, Kur'an'ın kesinlikle Allah'ın sözü olduğunu muhataplara vurgulamaktır. Buna göre de âyetlerde bütün dinleyenler kastedilmektedir.¹⁰³

Konu ile ilgili son olarak belirtmek gerekir ki bir önceki sûre olan Tevbe sûresinin sonu ile Yûnus sûresinin başlangıcında oldukça mühim bir münasebet söz konusudur. Buna göre Tevbe sûresinin sonunda; Kur'an'dan bir sûrenin inişi karşısında münafıkların sergiledikleri inkârcı ve müstezhî tutum ve davranışları haber verilmiş, Kur'an'ın müminlerin imanlarını artırdığı ve onların Kur'an'ın inişine sevindikleri bildirilmiş ve *Raûf* ve *Râhîm* gibi birtakım vasıfları ile Hz. Peygamber tanıtılmış-

⁹⁹ Örnek olarak bakınız: Hâkka, 69/44-47.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, II, 342.

¹⁰¹ *Tilâvet* ve *kırâat* ile ilgili âyetler için bakınız: *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, s.155-156; 539.

¹⁰² Âyetteki hitabın ya Hz. Peygamber'e ya onun şahsında diğerlerine ya da ondan şüpheye düşenlere yapıldığı hususunda geniş bilgi için bakınız: *Tefsîru'l-Taberî*, VI, 610-611; *Tefsîru'l-Mâverdî*, II, 451; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, IV, 63; Tabatabâî, *el-Mizân*, X, 121-124.

¹⁰³ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tarihsiz, IV, 252.

tır.¹⁰⁴ Yûnus sûresinin başlangıcında ise Kur'ân'dan haber verilerek Hz. Peygamber'e vahiy gelmesini kafirlerin şaşılacak bir şey olarak görmeleri anlatılmıştır. Yani her iki sûrede de önce Kur'ân-ı Kerîm sonra da Hz. Peygamber zikredilmiştir. Diğer yandan Hz. Peygamber'e yönelik sûrenin on beşinci âyetinde geçen “إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ” *Ben ancak bana vahyolunana tabi olurum...*” şeklindeki ifade ile sonuncu (yüz dokuzuncu) âyetindeki ona hitaben “وَأَتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ” *Sana vahyedilene tabi ol...*” şeklindeki bir emir de sûredeki mevzu ve ifade bütünlüğünün mükemmel bir örneğini teşkil etmektedir. Mevzuların böylesi iç içe olması, Kur'ân'da Hz. Peygamber'in nasıl konu edildiğini göstermesi bir tarafa onun Kur'ân karşısındaki sorumluluk ve yetki sınırlarını gösteren bir durum olarak da değerlendirilebilir. Ancak bundan da önemlisi, Hz. Peygamber ile Kur'ân'ın bu kadar iç içe anlatılmasına rağmen onda hiçbir şahsi tasarrufunun bulunmadığı, onun böyle bir yetkiye sahip olmadığı ve Kur'ân'ın tamamen ilâhî vahiy olduğu konusunda -aynen Kur'ân'ın diğer sûrelerinde olduğu gibi- bu sûrenin de güçlü vurgular içermesidir.

VII- Sonuç

Mekkî bir sûre olan Yûnus sûresi, Kur'ân ve Hz. Peygamber hakkında içerdiği mevzular yönüyle öne çıkan sûrelerden birisidir. Zira hurûf-ı mukattaadan ال ile başlayan ilk sûre olma özelliğini taşıyan Yûnus sûresinin yaklaşık yirmi âyetinde Kur'ân; vahyedilmesi, indiriliş gayesi, vahiy karşısında inkârcıların tavırları konularının yanı sıra, belki de en önemlisi Hz. Peygamber'in kendisine vahyedilen Kur'ân hakkında hiçbir tasarrufunun bulunmaması gibi çeşitli hususlar vurgulanmaktadır. Bu açıdan Yûnus sûresi, Kur'ân'ın Hz. Peygamber de dâhil insan eliyle değiştirilmesinin asla mümkün olmadığını ilan edilmesi, kafirlerin zannî bilgilerin peşinde koşturduklarının ve önyargılı olduklarının bildirilmesi, onların Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in uydurduğu yönündeki iddia ve iftiralarının kati delillerle ve kesin bir dille reddedilmesi ve muarızlara meydan okunması yönüyle dikkat çekmektedir.

Diğer taraftan sûrede nüzûlünden tefsirine kadar Kur'ân'la alakalı çok sayıda kelime ve kavram yer almaktadır. Sûrede başta *Kur'ân* ve *Kitâb* gibi isimleri olmak üzere, *Hakîm*, *İnzâr*, *Beşîr*, *Mevîza*, *Şifâ*, *Hidâyet*, *Rahmet*, *Fadlullâh*, *Hakk* gibi isim ve sıfatları zikredilmektedir. Netice itibarıyla Yûnus sûresi, gerek Kur'ân'ın tavsif ve tarif edilmesi gerekse Hz. Peygamber'in irşad edilmesi ve onun Kur'ân karşısındaki konumunun bildirilmesi gibi yönlerden önemli mevzular içermektedir.

¹⁰⁴ Bakınız: Tevbe, 124-129.

KAYNAKÇA

Abdulgâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1990.

Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tarihsiz.

Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'an*, (Tahkîk: M. Fuad Sezgin), Mektebetu'l-Hancî, Kahire.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ser Ofset Basımevi, Eser Kitabevi, İstanbul, 1971.

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

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

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

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1407/1987.

Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsimî el-Musemmâ Mehâsine't-Te'vîl*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, baskı yeri yok, tarihsiz.

Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, (Tahkîk: Abdurrazzâk el-Mehdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2006.

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

Râzî, Fahrüddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr li'l-İmâmi'l-Fahri'r-Râzî*, Merkezu'n-Neşr-Mektebu'l-'Elâmî'l-İslâmî, 1215.

Semerkindî, Ebu'l-Leys, *Tefsîru's-Semerkindî el-Musemmâ el-Bahra'l-Ulûm*, (Tahkîk-Ta'lik: Komisyon), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Suyûtî, Celâluddîn, *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, (Tahkîk: Abdullâh Abdulmuhsin et-Turkî), Merkezu Hicr li'l-Buhûsi'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye, Kahire, 2003.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu Beyne Fenniyyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsîr*, (Tahkîk: Abdurrahmân Umeyra), Dâru'l-Vefâ', Cidde, 1415/1995.

Tabatabâî, Muhammed Huseyn, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Muessesetu'l-E'lami li'l-Matbûât, Beyrut, 1983.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî el-Musemma Câmia'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, Beyrut, 1992.

Tabersî, Ebu Ali el-Fadl, *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, tarihsiz.

Zeccâc, Ebu İshâk İbrâhîm, *Meânî'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, Beyrut, 2003.

ÖZET

Bu makalede, Mekkî bir sûre olan Yûnus sûresi Kur'ân-ı Kerîm ve Hazreti Peygamber'in konu edilmesi yönüyle ele alınmaktadır. Zira bu sûrede çeşitli mevzuların yanı sıra Kur'ân; vahyedilmesi, indiriliş gayesi gibi yönleriyle tarif ve tavsif edilmekte, Hazreti Peygamber'in Kur'ân karşısındaki durumu bildirilmektedir. Buna göre makalede; özellikle Yûnus sûresinde inkârcıların Kur'ân ve Hazreti Peygamber hakkındaki iddia ve iftiraları karşısında onlara nasıl meydan okunduğuna ve Kur'ân'ın Hazreti Peygamber de dâhil insan eliyle değiştirilmesinin asla mümkün olmadığı gerçeğinin hangi ifadelerle ilan edildiğine dikkat çekilecektir. Ayrıca yeri geldikçe Kur'ân ile ilgili kelime ve kavramlara işaret edilecektir.

RESUME

The focus of this article is discussing the Meccan sûrah of Yûnus in respect to its dealing with the Qur'ân and the Prophet Muhammad. In this sûrah, together with various subjects, the Qur'ân is described and characterized in the context of revealing the Qur'ân and the purposes of the revelation, as well as the position of the Prophet Muhammad before the Qur'ân is indicated. For this reason, it will be paid attention to how the claims and slanders and the Prophet Muhammad are challenged, especially in the sûrah Yûnus, and by means of what kinds of expression, the impossibility of the distortion of the Qur'ân by people, including the Prophet Muhammad, is announced. In addition, when the occasion arises, it will be focussed on the words and notions related to the Qur'ân.

РЕЗЮМЕ

Эта статья включает в себя научное исследование о суре Йунус, которое повествует о Коране и Пророке Мухаммеде. В этой суре, вместе с другими темами, описывается сам Коран, Его ниспослание и цели этого ниспослания, также отношение Пророка к этой Великой Книге. В связи с этим в статье содержится ценная информация о вызове брошенном Кораном и Пророком неверующим, которые побрасывали их необоснованными клеветами. Здесь также говорится о коранических аятах в суре Йунус, которые содержат выражения о невозможности изменения Корана рукой человека, что даже Пророк не способен сделать это. Вместе с этим, в статье есть некоторые примечания о нескольких словах и выражениях тесно связанных с Кораном.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

İSLAMDA MÜASİRLƏŞMƏ VƏ FƏZLUR RƏHMAN

*i.f.d. Mübariz CAMALOV,**BDU İlahiyyat fakültəsi***Açar sözlər:** Fəzlur Rəhman, İslam, müasirləşmə, şəriət, ehkamin dəyişməsi**Keywords:** Fazlur Rahman, Islam, modernizm, sharia, change in judgments**Ключевые слова:** Фазлур Рахман, Ислам, модернизм, шариат, изменить суждения

Dilimizdə işlədilən müasirləşmə yaxud müasirlik sözü əsasən qərb dillərindəki *modernism* sözünün qarşılığı kimi işlədilir. Modernizm məfhumunun tam qarşılığının nə olduğunu burada müzakirə etmək yerində olmasa da, qısaca demək olar ki, modernizm çox geniş yelpazədə işlədilən və fərqli mənşələrdən mənalar daşıyan kompleks bir sözdür. Ümumiyyətlə isə modernizm deyildiyi zaman aydınlanmanın təsiri ilə ortaya çıxan, elmdən sənətə, texnologiyadan əxlaqa qədər həyatın bütün sahələrində özünü göstərən yeni və fərqli bir tərz nəzərdə tutulur. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, islami dünya görüşü ilə uyğunlaşma yaxud problem yaratması baxımından modernizm deyildiyi zaman elmin inkişafı ilə həyatımıza daxil olan texnologiya yenilikləri nəzərdə tutulmaz. Çünki İslamın texnologiyanın inkişafı və istifadə olunması ilə bağlı hər hansı bir uyğunsuzluğu yaxud ziddiyyəti yoxdur. İslamla birlikdə işlədilən “modernizm”dən məqsəd vəhyi insanın mənəvi, əxlaqi, hüquqi və sair həyat sahəsinə daxil etməyə, bunu insanlığın əqli inkişafı kimi qiymətləndirən və vəhyin yerinə əqli yerləşdirən bir anlayışdır. Bu məfhumun aydınlanma ilə əlaqələndirilməsi də bu səbəblədir. Qərbdən gəlməsi və qərblə dəyərləri daşması səbəbilə bəzən qərbliləşmə ilə eyni qəbul edilən bu məfhum bir tərəfdən çağın tələblərinə çatmaq gərəyini eyniləşdirməkdə, digər tərəfdən isə modern tələblərə sahib olanların bu tərz ilə yaşadıkları problemləri ifadə etməkdədir¹. Bu sözün dilimizdə müasirləşmə ilə ifadə olunması modernizm sözünün mənşəyi olan modern sözünün mənalarından birinin

¹ Aydın S. Mehmet, İslam ve modernleşme (II. Kutlu doğum ilmi toplantısı), İstanbul, 1997, s. 23; Aslan Adnan, Geleneksel ekolün modern eleştirisi, İslam ve modernleşme (II. Kutlu doğum ilmi toplantısı), s. 56-58.

“indiki zaman”ı ifadə etməsi ilə yaxından əlaqəli olması mümkündür. Ərəb mənşəli söz olan müasir eyni yaşda və ya eyni çağda olan mənasına gəlir. Modernizm yaxud müasirləşmə deyildiyi zaman dövrün inkişaf etmiş ölkə yaxud mədəniyyətinə çatma və bunların sahib olduqlarına sahib olma anlaşılmasının da buradan qaynaqlandığını demək mümkündür. Halbuki, əsasında bunlar bir-birindən fərqli anlayışlardır.

Haqqında müxtəlif fikirlər olmaqla yanaşı modernizmi aydınlanma ilə əlaqələndirərsək, aydınlanmadan sonra Qərb dünyasının gedərək artan şəkildə əldə etdiyi elmi, iqtisadi və hərbi güc bütün dünya üzərində və xüsusilə də, İslam dünyası üzərində hərtərəfli təsirə sahib olmasına gətirib çıxarmışdır. Bu təsirlərin ən güclü və dağıdıcı olanı isə şübhəsiz siyasi təsir olmuşdur. Qərb dünyası mümkün olduğu qədər çox ölkəni işğal edərək öz müstəmləkəsinə çevirmişdir. Bu açıq-aşkar məğlubiyyət İslam dünyasında hələ də həll olunmamış problemlər yaratsa da, çoxdan bəri durğun qalan islami düşüncənin yenidən oyanması, islahatçı hərəkatların başlaması və müasirləşməyə istəməyərək də olsa, müsbət təsir göstərmişdir. Bundan sonra İslam dünyası əsrlərdən bəri yerinə yetirə bilmədiyi, yaxud laqeyd qaldığı vəzifəsini xatırlama və onu yenidən icra etmə fərsətini əldə etdi. İslam cəmiyyətinin varlığının əsasını təşkil edən bu müqəddəs vəzifə əsas mənbələrindən münasib metodlarla doğru İslamı ortaya çıxarmaq, bunu ən layiqli tərzdə yaşamaq və müasir insanın anlayacağı dil ilə ifadə etməkdir. “*(Ey müsəlmanlar!) Siz insanlar üçün ortaya çıxarılmış ən yaxşı ümmətsiniz (onlara) yaxşı işlər görməyi əmr edir, pis əməlləri qadağan edir və Allaha inanırsınız*”² ayəsində də ifadə edilən bu məsuliyyət müsəlman cəmiyyətinin boyun qaçıra bilməyəcəyi ümdə vəzifəsidir. Bu vəzifəni icra etmək üçün kökləri XIV əsrə qədər uzanan ihya və təcrid fəaliyyətləri XIX əsrdə İslam dünyasının hər yerində daha canlı və təsirli bir şəkildə yüksəlməyə başladı³.

Modernizmin İslam dünyasına təsirli bir formada daxil olmasından sonra bu yeni tərzə qarşı rəftarın müəyyənləşdirilməsi xeyli sancılı dövrlərin yaşanmasına da səbəb oldu. Həyatının demək olar ki bütün sahəsinə yeniliklər gətirən modernizm “yenilənmə” məsələsini ən mühüm problem kimi önə çıxardı. Bununla yanaşı “dəyişmə” və “müasirləşmə” kimi məfhumlar da geniş işlənməyə başlasa da, “yenilənmə” sözü əslə bağlı qalması da əhatə etdiyi üçün daha tutarlı görülür. Əslində modernizmlə birlikdə daha çox önə çıxan bu kimi məfhumların hər biri “başqalaşma” mənasını da

² Ali-İmran 3/110.

³ Karaman, , Çerçək İslamda birlik, 14-15; Karaman Hayreddin, Modernist proje ve ictihad, “İslam ve Modernizm (Fazlur Rahman tecrübesi), İstanbul, 1997, 156.

daşdığı üçün İslam dünyasında hər zaman ehtiyatla qarşılanmışdır. Çünki “yenilənmə” yaxud “dəyişmə” məfhumlarının “başqalaşma” mənasını da daşması müsəlman üçün təhlükəli görünür və bəlkə də görünməlidir. Baxmayaraq ki, dəyişmə və yenilənmə İslama yad məfhumlar deyil, hətta vəhy buna dair ciddi imkanlar daşıyır, ancaq, modernizmlə gələn dəyişmə və yenilənmənin mənbəyi “kənardan” olduğu üçün buna qarşı ehtiyatla yanaşılması da təbiidir. Halbuki, İslamın ilk çağlarından bu yana fəthlərlə birlikdə gələn yeni şərtlərə qarşı müsəlmanların daima “yenilikçi” yanaşdığını açıq olaraq demək mümkündür⁴. Yenə də İslam dünyasının modernizmlə qarşılaşması, yaxud modernizmin İslam dünyasına daxil olması ihyacı və modernist anlayışın ortaya çıxmasına təsir göstərsə də, hər şey axarında davam etməmişdir. Çünki İslam dünyasının ənənəvi quruluşu modernizmi həzm edə bilməzdi. Aradakı əsaslı fərqlər modernizmin bir problemə çevrilməsinə gətirib çıxarmışdır.

Şübhə yoxdur ki, İslamla modernizmi yaxud müasirləşməni yan-yana qoymaq və ya İslam modernizmini bir problem olaraq ələ almaq İslamın modernləşməyə ehtiyacı olduğunu, ya da İslamın modern olması lazım olduğunu iddia etmək deyildir. İslam həm modern olmaz, həm də ola bilməz, çünki əsasən mahiyyət etibarilə birləşməyə ziddirlər. İslamda müasirləşmə yaxud İslam və müasirlik deyildiyi zaman bu yeni çağın xüsusiyyətləri və tələbləri qarşısında İslamın yeni bir rəftar müəyyənləşdirməsinə ehtiyacın olub-olmaması nəzərdə tutulur. Bu vəziyyətə qarşı münasibət göstərən İslam dünyası ziyalılarını mühafizəkarlar, sekularistlər və reformistlər olmaqla üç qrupa ayırmaq mümkündür. Mühafizəkarları, ümumiyyətlə, müasir dövrü yox fərz edən, tarixi İslamı ümumbəşər hesab edən və buna bağlı olaraq da müsəlmanların bu vəziyyətdən çıxış yolunu müasir dövrün nizamını “səadət əsri” nizamına qaytarmaq istəyənlər şəklində təsvir etmək mümkündür. Bunun ziddini düşünən sekularist anlayışa görə, İslam müasir dövrün heç bir tələbinə cavab verməyən tarixdə qalmış bir dindir və referans qaynağı olma xüsusiyyətini itirmişdir. Reformistlər isə, İslamın ümumbəşər prinsipləri ilə müasir dövrün dəyərlərini bərabərliyə gətirən çalışanlardır⁵.

Fəzlur Rəhman mühafizəkar müsəlmanlarla sekularistlər arasında yer tutan və müsəlman qalmaqla müasirləşmənin mümkünlüyünü isbat etməyə çalışan bir reformistdir. Fəzlur Rəhməna görə hər iki uc yanaşma tərzində Quranın günümüzdə təsirli

⁴ Özsoy Ömer, “Müslümanların yenilənmə problemləri və Kur’an”, *Değişim sürecinde İslam*, (Kutlu doğum haftası: 1996), Ankara, 1997, s. 8.

⁵ Özsoy, “Müslümanların yenilənmə problemləri və Kur’an”, s. 10-11.

olmasına nail ola bilməmişdir və ola bilməz. Çünki sekularist yanaşma tərzı Quranda ayrı bir yenilənmə tərzı təklif etməkdə və hətta Quranı müasirləşmənin qarşısında duran bir sədd kimi qəbul etməkdədir. Mühafizəkar müsəlmanlar isə yenilənmə və dəyişmənin Qurandan və nəticə etibarı ilə İslamdan ayrılma olacağı düşüncəsini əsas alaraq hər növ yenilənməyə qarşı çıxırlar. Beləliklə hər iki yanaşma tərzində də tarixə bağlı qalma yanılıqsı görülür. Belə ki, sekularistlər müasir dövrün dəyərlərini, mühafizəkarlar isə “əsri-səadəti” mütləqləşdirirlər.⁶

İslam dünyasında müəyyən problemlərin həyatın bütün sahələrində yaşanmağa başladığı anlaşıldıqdan sona üləmanın buna qarşı reaksiyası ehyə hərəkatlarını başlatmaq oldu. Baxyamayaraq ki, ehyə hərəkatlarının tarixi keçmişı Qəzaliyə qədər uzadıdır, XVIII əsrdəki hərəkatlar bundan daha fərqli və daha kütləvi idi. Şübhəsiz ehyə ilə nəyin nəzərdə tutulduğu xeyli müzakirə və mübahisələrə səbəb olmuşdur. Ama gəlinən əsas nöqtədə İslam dininə tarix boyunca qarışmış “yad” inanc və əməllərin təmizlənməsi ehyə olaraq qəbul edilmişdir. Çünki, ümumi qəbul edilmiş anlayışa görə İslam dünyasının geri qalmasının səbəbi bu “yad” inanc və əməllər səbəbi ilə müsəlmanların saf imandan uzaqlaşmaları idi. Məsələnin həlli isə bu “yad” cisimləri təizləyərək, müsəlmanları saf İslama qovuşdurmaq⁷ kimi görünürdü. Halbuki aradak keçən əsrlər bunun nə nəzəri, nə də praktik olaraq mümkün olmadığını göstərdi. Ən azı ilk “təmizləmə” hərəkatlarından biri kimi qəbul olunan İbn Teymiyənin təsəvvüfə qarşı sərt yanaşması və bunun hətta günümüzə qədər davam etdirilməsi bu gün belə təsəvvüf haqqında bir şeyi dəyişdirə bilmədiyini görürük. Çünki Fəzlur Rəhmanın da qeyd etdiyi kimi ilk dövr ehyə hərəkatlarının ən zəif nöqtəsi ehyə hərəkatını əsri-səadətə qayıdış kimi görmələri idi, bu isə mümkün deyildir.⁸

Fəzlur Rəhman isə din ilə bərabər gördüyü şəriətin, yəni İslamın, yeni düşünmə və davranma formu axtaran insanlığa təqdim edilə biləcəyini ortaya qoymağa çalışır. Bununla əlaqəli olaraq əsas iddiası isə, müsəlmanların miras aldıkları sosial, siyasi, hüquqi və iqtisadi müəssisələri, az qala İslamın əsas qaynağı olan Qurandan daha müqəddəs görmələridir. Onun qeyd etdiyinə görə, müsəlmanlar nə qədər çox sevsələr də, keçmişdə yaşamağa davam etdikləri müddətcə və nə qədər acı olursa olsun bugünkü həqiqətlərlə üzləşməkdən qaçdıkları müddətcə geriləməyə davam edəcəklər. Fəzlur Rəhman bu vəziyyətdən qurtulmaq üçün tək yolun müsəlmanların Quran

⁶ Özsoy Ömer, Vahiy ve tarih, “İslam ve Modernizm (Fazlur Rahman tecrübesi), İstanbul, 1997, s. 95.

⁷ Aydın, Mehmed, “Giriş”, Fazlur Rahman, İslam, Ankara, 2008, s.19.

⁸ Aydın, “Giriş”, 20.

doktrinasını yenidən zehinlərinə yerləşdirmələri və günümüzün problemləri üçün bu doktrinadan rəhbər hökmlər çıxarmaları olduğunu düşünür. Onsuz da İslamın özü də yeniləmə və islahat dini olaraq meydana çıxmışdır. Yenilənməyə gedən yol olan şəriət də Quranda göstərilmişdir. Qurandakı xüsusi hökmlər İslamın tarixi bir din olması (Allahın tarixin gedişinə müdaxiləsi mənasında) səbəbilə bu yollardan sadəcə biridir; bu müdaxilənin ifadə şəkli isə zamana görə dəyişəbilən mahiyyətdədir. Peyğəmbərlə vəhyin zəruriliyini vurğulayan Fəzlur Rəhman, Peyğəmbərin, vəhyin təlimatını içərisində yaşadığı cəmiyyətə çatdırmaq üçün mücərrəd ümumiləşdirmələr yerinə, öz reallığının bütün imkanlarından istifadə edirdi. Ancaq bu, onun davranışlarının qlobal (əbədi) olmasına mane olmurdu. Vəhyin təlimatı gəldiyi mühitdən təsirlənsə də, bu tarixi şərtlərin fəvqünə çıxmalıdır. Nəticə etibarlı ilə, Quranın hədəfi əbədi hüquqi hökmlər deyil, əbədi prinsiplər verməkdir. Fəzlur Rəhman, vəhy məfhumuna dair bu yozumunu yenilənmənin bünövrəsinə yerləşdirmişdir. O, “Quran, tarixi bir mühitə Peyğəmbərin zehni vasitəsilə Allahın müdaxiləsi”dir⁹ deyərək o zamanlar “Peyğəmbər zehni vasitəsilə baş verən müdaxilənin ondan sonrakı dövrlərdə ictihad metodu ilə həyata keçiriləcəyini düşünür. Fəzlur Rəhman vəhyin anlaşılmasını Quranın necə bir kitab olduğunu bilməyə baxlayır. Ona görə, Quran həqiqi mənada bir kitab deyildir; o, tarix ilə bağlı olan canlı bir sözdür. Digər tərəfdən Quran, Allah haqqında bir risalə də deyildir və Onun avtobiografiyası da deyildir. Allah haqqında kimi görünən ayələrin bəşəri davranışlarla əlaqəli əxlaqi bir məqsədi vardır; onun bugünkü davranışlarımızla əlaqəsinin qurulması lazımdır¹⁰.

Fəzlur Rəhməna görə, Quranla əlaqəli ən əhəmmiyyətli məsələ onun hüquq kitabı olmamasıdır. Qurandakı əmrlər də hüquqi deyil əxlaqidir. Quranda mövcud olan hüquqi təlimatlar əbədiyyən işlək qanunlar deyil, islah edicilərlər. Fəzlur Rəhman Quranın hüquqi tənzimləmələrinin arxasındakı əxlaq prinsiplərini belə bir misalla izah edir. Quranın ifadə etdiyinə görə, məhkəməyə verilən mübahisəli bir məsələdə lazım olan şahidlikdə bir kişinin şahidliyi, iki qadının şahidliyinə bərabər tutulur; bunun səbəbi, “əgər qadınlardan biri unudarsa, digərinin ona xatırlatması”dır. Buradan qadınların kişilər qarşısında varlıq baxımından aşağı səviyyədə olduğu hökmünü çıxarmaq və bunu əbədi bir əmr kimi qəbul etmək olmaz. Çünki bu ayədə bildirilmək istənilən məna bu deyildir. Kişilərin hakim olduğu bir cəmiyyətdə qadınlar, xüsusilə iqtisadi məsələlərdə şahidlik etməyə alışqın olmadıqları kimi, əqli

⁹ Çiftçi Adil, Fazlur Rahmanla İslamı yeniden düşünmək, Ankara 2001, 108.

¹⁰ Rahman, İslam, Ankara, 2008.

funksiyaları da az inkişaf etmiş ya da inkişaf etməsinin qarşısı alınmışdır. O halda buradaki əsas prinsip, “doğru və etibarlı şahidlə ədalətin yerinə gətirilməsi”dir. Onsuz da Quran qadın-kəşi bərabərliyini ifadə edən ayələrə açıq olaraq yer verir. Beləliklə Fəzlur Rəhməna görə Qurana ümumi prinsiplər mənzuməsi olaraq deyil, konkret əmr və qadağalar kitabı olaraq baxmaq onu tarixə basdırmaqdır¹¹.

Fəzlur Rəhmanın bütün bu fikirlərinin qaynağı kimi məsləhət nəzəriyyəsini göstərmək olar. Şatibinin inkişaf etdirdiyi bu nəzəriyyəyə görə hökmləri zəruriyyət, həciyyət və təhsiniyyət olaraq üçə ayırmaq mümkündür. Bunlardan zəruriyyətin, yəni zəruri olan hökmlərin dəyişməsi qəbul edilə bilməz. Bu hökmlər İslam dininin əsasını təşkil edən və əbədi olaraq dəyişməsi mümkün olmayan hökmlərdir. Zəruri hökmlərin dəyişməsi dinin dəyişməsi mənasına gəlir. Çünki İslamın əsası olan vəhy zəruri hökmlərdən ibarətdir. Bunların dəyişməsi vəhyin dəyişməsi və nəticə etibarilə də dinin dəyişib pozulmasına gətirib çıxarar.

Fəzlur Rəhməna görə müasirləşmə hərəkətlərinin başladığı çağın əncəsində İslam dünyasının ən fərqləndirici xüsusiyyətlərindən biri sufiliklə sünnilik arasındakı gərginlikdir. İlk dövrlərdən nəfs tərbiyəsi olaraq meydana çıxan və islami dəyərlərin insan həyatında və cəmiyyətdə yerləşməsi üçün zəruri olan sufilik sonrakı dövrlərdə imtiyaz səbəbinə çevrilmiş və əsl mahiyyətindən uzaqlaşmışdır. Sufiliyin ikinci iddiası olan özünəməxsus bilgi anlayışı onu daha cazibəli hala gətirmiş və kütlələr arasında gücləndirmişdir. Qəzzalının bunun əleyhinə olan cəhdi qismən başarılı olsa da, onun vəfatından sonra bu sahədə ciddi boşluqlar meydana gəlmişdir. Bununla birlikdə üləmanın sufilikə qoşulması onun ilk dövrdəki və əslinə uyğun əxlaqi xüsusiyyətinin qabarmasına gətirib çıxarmışdır. Bundan əlavə, üləmanın batil inanc və cəzbə nümayişləri qarşısındakı bütöv etirazı nəzəri təsəvvüf qarşısında bütünlüyünü qoruya bilməmiş və hətta nəzəri və metafizik sufilik üləmanın bir qismini özünə cəlb etməyi başarmışdır. Yenə də XVIII əsrdən başlayaraq İslam dünyasında Məhəmməd Murtaza, Məhəmməd Əbdülvəhhab, Şah Vəliyullah, Seyyid Əhməd Xan kimi yenilikçilər tərəfindən rəhbərlik edilən yenilənmə hərəkətləri özünü göstərməyə başlamışdır¹².

Fəzlur Rəhməna görə, İslam dünyasının müasir dövrün tələbləri qarşısında öz müsəlman şəxsiyyətini qoruyaraq həyatına davam etməsinin şərti həyatın bütün sahələrində Quran əsaslı yenidən düşünmə fəaliyyətini canlandırmasıdır. Ancaq

¹¹ Rahman, İslam, s. 79; Çiftçi, Fazlur Rahmanla İslamı yenidən düşünmək, 227-258.

¹² Rahman, İslam, s. 271-280.

burada çıxmaz yola girməmək üçün İslam dünyası özünəməxsus yeni düşünmə formasını qurmalı və inkişaf etdirməlidir. Bunun ardından Quranı yenidən və çağın tələblərinə uyğun yozumlamalı və həyatın mərkəzinə yerləşirməlidir. Buna bağlı olaraq da fəlsəfədən iqtisadiyyata, siyasətdən ictimaiyyətə bütün sahələrin günümüz yeni dünya nizamına cavab verəcək və ona öz töhfəsini verə biləcək şəkildə yenidən inşa edilməsi zəruridir.¹³

ƏDƏBİYYAT

- Çiftçi Adil, Fazlur Rahmanla İslamı yeniden düşünmək, Ankara 2001.
Değişim sürecinde İslam, (Kutlu doğum haftası: 1996), Ankara, 1997.
Rahman Fazlur, Ana konularıyla Kur'an, Ankara, 2007.
Rahman Fazlur, İslam, Ankara, 2008.
Rahman Fazlur, Tarih boyunca islami metodoloji sorunu, Ankara 2009.
Rahman Fazlur, İslam ve çağdaşlık, Ankara 2002.
Rahman Fazlur, İslami yenilenme-Makaleler I, II, III, IV.
İslam ve Modernizm (Fazlur Rahman tecrübesi konfransı), İstanbul, 1997.
İslam ve modernleşme (II. Kutlu doğum ilmi toplantısı), İstanbul, 1997.
Karaman, Hayreddin, Gerçek İslamda birlik, Nesil yayınları, t.s., y.y.,
Koşum Adnan, Nasları anlama ve yorumlamada yöntem sorunu, İstanbul, 2004.

¹³ Rahman, İslam, s. 29.

XÜLASƏ

Dilimizdə işlədilən müasirləşmə yaxud müasirlik sözü əsasən qərb dillərindəki *modernism* sözünün qarşılığı kimi işlədilir. Qərbdən gəlməsi və qərbli dəyərləri daşması səbəbilə bəzən qərbliləşmə ilə eyni qəbul edilən bu məfhum bir tərəfdən çağın tələblərinə çatmaq gərəyini eyham etməkdə, digər tərəfdən isə modern tələblərə sahib olanların bu tərz ilə yaşadıkları problemləri ifadə etməkdədir. Modernizmin İslam dünyasına təsirli bir formada daxil olmasından sonra bu yeni tərzə qarşı rəftarın müəyyənəşdirilməsi xeyli sancılı dövrlərin yaşanmasına da səbəb oldu. Bu dövrdə İslam dünyasında fərqli düşüncələr meydana çıxmağa başladı. Bu düşüncə sahiplərindən biri də Fəzlur Rəhman idi. Fəzlur Rəhman İslamın, yeni düşüncə və həyat tərzini axtaran insanlığa təqdim edilə biləcəyini ortaya qoymağa çalışdı.

RESUME

The term “müasirləşmə” or “müasirlik” we use in Azerbaijani, in general, are used in the meaning of modernism that belongs to western languages. Sometimes this concept is discredited due to it comes from West and carries occidental values. On the one hand, this term implies necessity of arriving demands of date, on the other hand it has a meaning that whose hold these demands have problems with this lifestyle. After entering of modernization into islamic world such a influentially definition of manner against this new style caused terminous periods. In this period different manners in islamic world has began to rise. Fazlur Rahman is one of these. Fazlur Rahman has tried to put forth that İslam can be offered to whom is in search on new way of thinking and life form.

РЕЗЮМЕ

Слова современность и модернизация используется западными учеными, как понятие *модернизация*. Вышеуказанный термин берет свое начало из западного мира и включает в себя западные ценности, поэтому оно принимается как насаждение западных норм и идеалов. После действенного вступления понятия модернизм в Исламский мир это вызвало болезненное восприятие общества. В этот период Исламский мир стал свидетелем появления различных мышлений. Одним из этих мыслителей был Фазлур Рахман. Он приложил большие усилия для реализации строгих реформ в мысли и жизни Исламского мира.

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

HƏDİS ELMİNDƏ “ZƏİF” HƏDİS ANLAYIŞI

*i.f.d Qoşqar SƏLİMLİ,
Bakı Dövlət Universiteti
İlahiyyat fakültəsi*

Açar sözlər: Hədis, Zəif, İsnad, Səhih

Ключевые слова: Хадис, Зайиф, Иснад, Сахих

Key words: Hadith, Daif, İsnad, Sakhikh

Lüğətdə zəif, gücsüz, yetərsiz mənalara gələn, zəif kəlməsi Hədis termini olaraq səhih və həsən hədis xaricində qalan hədislərə deyilir. Başqa bir ifadə ilə hədisin səhihlik şərtlərini daşdığı üçün səhih deyilən hədislərlə, səhihlik şərtlərini daşımaqla bərabər rəvilər zəbt (hafizə) yönündən səhihin rəvileri dərəcəsinə çatmayan rəvilerin rəvayət etdikləri həsən hədislər xaric, digər hədislərə deyilir.¹

Bu məfhumun ilk dəfə istifadə olunmasına hicri üçüncü əsrin ortalarında rast gəlinir. Misal üçün, İbn Sad (v. h. 230/m. 844), Əhməd b. Hənbəl (v. h. 241/m. 855), Müslim (h. V. 261/874) Əbu Davud (v. h. 275/888) və Tirmizi (v. h. 297/909) zəif terminini müxtəlif səbəblərlə istifadə edirlər. Şafiinin *ər-Risalə* əsərində zəif termininə rast gəlinmir, bununla bərabər eyni məfhum məqbul, mərdud, mətruk və s. mənələrdə ifadə olunmaqda, zəif hədis növlərinə aid munqatı, mürsəl və müdəlləs kimi ifadələrə yer verilməkdədir. Hicri birinci əsrin ortalarındakı fitnə adlandırılan müsəlmanların arasındakı hərbi və parçalanmalardan sonra başlayan cərh və tadil fəaliyyətinin başlanğıcından² etibarən zəif hədis məfhumunu ifadə etmək üçün *mərdud*, *mətruk*, *münkər*, *saqim* kimi təbirlərdən istifadə olunmuşdur. Zəif təbirinin isə, hədis ədəbiyyatında tez-tez rast gəldiyimiz hicri üçüncü əsrin əvvəllərindən daha erkən dövrlərdə istifadə olunduğu ehtimalı böyükdür. Çünki xəbərləşmə imkanlarının məhdud olduğu o dövrlərdə bir terminin yaygınlaşaraq müştərək elm dilində işlədilməsi uzun illərə ehtiyac duyurdu.

¹ Uğur, Müctəba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 427.

² Raməhürmüzi, Həsən b. Abdurrahman, *əl-Muhaddisul-fasil beynər-ravi vəl-vai*, Beyrut, 1971, s. 208; İbn Əbi Hatim, Əbu Mühəmməd Abdurrahman b. Əbi Hatim, *əl-Cərhu vət-tadil*, I-III, Beyrut, tarixsiz, I, s. 28.

İmam Malik (v. h. 179/m. 795), Şafii (v. h. 204/m. 819), Əbul-Vəlid Hişam b. Abdulla ət-Təyalisi (v. h. 227/m. 841), Mühəmməd b. Abdullah b. Nümeir (v. h. 234/m. 848), Əhməd b. Hənbəl, Buxari (v. h. 256/m. 869), Yaqub b. Şeybə əs-Sədusi (v. h. 263/m. 875), Əbu Zura ər-Razi (v. h. 264 /m. 877), Əbu Hatim ər-Razi (v. h. 277 /m. 890), İbn Sad və İbn Rəcəb (v. h. 795/m. 1392) hədislərin səhih, həsən və zəif olmaq üzrə təqsim edilməsinin Buxarinin müəllimi Əli b. əl-Mədininin meydana çıxardığını dəməkdədirlər. İbn Həcər əl-Əsqalani də, Əli b. əl-Mədininin *Sünən* və *İləl* adlı əsərlərində, bu məfhumları istifadə etdiyini bildirməkdədir.³

Bir hədisin zəif sayılmasına səbəb olan hallar ya sənədində ən az bir ravinin düşməsi ilə inqitanın (qopuqluq) meydana gəlməsi, ya da ravisinin zəif bir şəxs olmasıdır. Ravinin zəifliyi isə onda *mətain-i aşərə* (on qüsurluq) deyilən və onun ədalət və zəbt vəsflərini itirməsinə səbəb olan on qüsurdan biri və ya bir neçəsinin var olması ilə ortaya çıxır.⁴ Siqa və ya zəif ravilərin rəvayətlərinə müxalif olma da zəiflik səbəbləri arasında yer alır.

Bununla birlikdə etibarlı olmayan hədis tələbələrinin hələ h. I (m. VII) əsrin ikinci yarısında ortaya çıxması ilə birlikdə raviləri və rəvayətləri etibarlı olub olmamaları baxımından, mahiyyət və məzmun yönündən müəyyən terminlərlə izah etmə ehtiyacı meydana çıxmış, bununla əlaqədar olan elmi çalışmalar sonrakı iki əsrdə günü-gündən artmışdır. Qeyd olunan elmi fəaliyyətlər daha çox *zəif* hədislər ətrafında cərəyan etmişdir.

Yuxarıda da qeyd olunduğu kimi, zəif hədis əsasən *səhih* və *həsən* hədisin xüsusiyyətlərini daşımayan hədisə deyilir. **Yəni *səhih* və *həsən* hədislərin sənəd və mətnlərindəki sağlamlıq *zəif* hədisdə yoxdur.**⁵ **Zəiflik, ya hədisin sənədindəki qopuqluq, ravisinin ədalət və zəbtindəki bir qüsurluq, ya da mətnin şaz və ya illətli olması səbəbilə meydana çıxır.** Bunların baş verməsi ilə zəif hədisin növləri həddindən artıq çox olmuşdur. İbnus-Salah (v. 643 / 1245) zəif hədisin 42 növ olduğunu bildirmişdir. Beləliklə zəif hədisin dərəcələri də fərqlilik göstərir. İbnus-Salahın yuxarıda qeyd edilən fikri ilə bərabər, bəzi alimlərin təsbitinə görə zəif hədisin çeşidləri 49-dan, 510-a qədər dəyişən rəqəmlərlə ifadə edilmişdir.⁶ Ancaq, bunların əksəriyyətinin nəzəri olduğu da unudulmamalıdır.

³ İtr, Nurəddin, *İmam ət-Tirmizi*, Ləcnətü-Təlif vət-Tərcəmə, Qahirə, 1970, s. 25.

⁴ Çakan, İsmail L., *Hadis Usulü*, İFAV., İstanbul, 2008, s. 82.

⁵ Çakan, İsmail L., *Anahatları ilə Hadis*, İstanbul, 2002, s. 30.

⁶ İtr, Nurəddin, *Mənhəcun-naqd fi ulumil-Hadis*, Şam, 1979, s. 287.

1. Hədisin zəifliyinin təsbit edilməsi

Hər hansı bir zəif hədislə əməl edilib edilməyəcəyinə qərar vermədən əvvəl, onun zəif olub olmadığını təsbit etmək vacibdir. Bu zaman əhəmiyyətli olan bir neçə prinsipə əməl etmək labüddür

a) Hədisin dəyərləndirilməsi ictihadidir

Zəif hədislə əməl haqqında danışıldığında, əlimizdə olan hədisin zəif olub olmadığı təsbit edilməlidir. Bunun üçün hədisin səhhət və zəifliyində, rəvilərinin siqa (qüsursuz) olub olmadığı mövzusunda mühəddislər arasındakı ixtilafları bilmək gərəkli. Çünki rical haqqında verilən zəif və ya siqa, hədis barəsində verilən səhih və ya zəif hökmü, alimlərin fərdi ictihadlarına əsaslanmaqdadır. Bəzi alimlərə görə zəif olan ravi, digərlərinə görə siqa, birisinə görə zəif olan bir hədis başqasına görə səhih və ya həsən ola bilər.

Zəhəbi (v. h. 748/m. 1347), *Təzkiratul-huffaz* adlı əsərinin müqəddiməsində: “Bu kitab, Hz. Peyğəmbərimizin elminin ədalətli daşıyıcılarının (rəvilərinin) adlarını və tövsiq (doğrulayan), təzyif (zəif qəbul etmək), təshih və təzyifdə ictihadlarına müraciət edilən şəxslərin adlarını toplayan bir əsərdir.”⁷ deyərək hədislərin dəyərləndirilməsinin ictihadi olduğuna görə, hər alimə görə dəyişiklik göstərə biləcəyinə diqqət çəkməkdədir.

İmam Müslim *Səhihində* bəzi zəif rəvilərdən hədis rəvayət etməkdə günahlandırılır. İbn Salah və Nəvəvi kimi (v. h. 676 / 1277) mühəddislər bunun səbəblərini sayaraq Müslimi müdafiə edərkən, irəli sürdüləri səbəblərdən birisə də, cərh və tadilin ictihadi olması keyfiyyətidir. Onlar belə deyirlər: “Başqasına görə zəif olan ravi, Müslimə görə siqa hesab edilə bilər.”⁸

İbn Həcər də, Buxarinin ricalindən tənqid edilən şəxslərin adını göstərdikdən sonra, belə deməkdədir: “Bu mövzuya başlamazdan əvvəl hər bir insafli insan bilməlidir ki, hansı ravi olursa olsun səhih müəllifinin bir ravidən hədis rəvayət etməsi, o ravinin onun şərtlərinə görə adil, zəbti səhih və qəflətdən uzaq olduğunu göstərir.”⁹

Ayrıca, zəif bir ravinin bütün rəvayətlərinin zəif olduğunu iddia etmək doğru deyildir. Zəif ravinin məğbul rəvayətləri də ola bilər.¹⁰

⁷ əz-Zəhəbi, Əbu Abdullah Şəmsuddin, *Təzkiratul-Hüffaz*, I-II, Heydərabad, 1956, I, s. 1.

⁸ ən-Nəvəvi, Mühyiddin Əbu Zəkəriyyə b. Şərəf əd-Dəməşqi, *Şərhul-Müslim*, I-III, Misir, 1349, I, s. 25.

⁹ əl-Əsqaləni, İbn Həcər, *Hədyus-Sari Muqəddimətu Fəthil-bari*, Bulak, 1301, s. 381.

¹⁰ Təhanəvi, Zəfər Əhməd, *Qəvaid fi Ulumil-Hadis*, Beyrut, 1972, s. 408.

Hədislərin qəbulu ilə əlaqədar mühəddislər və fəqihlər arasında ciddi ixtilaflar mövcuddur. Digər tərəfdən, rical kitablarına nəzər saldıığımızda eyni ravi haqqında müxtəlif alimlərin bir-birinə tamamilə zidd olan cərh və tadil ifadələrinə tez-tez rast gəlirik. Bir çox elmi məsələlərdə olduğu kimi cərh və tadil mövzusunda da alimlər arasında ixtilafın olması təbii bir məsələdir.¹¹

Bu növdən olan hədislər haqqında fərqli fikirlərin meydana çıxmasına ən önəmli səbəblərdən biri də *illət* məsələsidir. Zahirən səhih görünməsinə baxmayaraq hər kəsin görə bilmədiyi gizli bir qüsuru (illət) olan hədislərə *müalləl* deyilir. İllətin mövcudiyyəti qəti dəlillərlə isbat edilə bilinmədiyi zaman, bu hal, aid olacağı məfhumə dair (səhih və ya zəif) əlamətlər əsasında zənn-i qalib (həqiqətə ən yaxın olan fikir) ilə təsbit edildiyindən bir hədisin müalləl olub olmadığına da ixtilaf vardır.

Süyuti, bu xüsusu belə açıqlamaqdadır: “İllət, zahirən səhihlik şərtlərini özündə birləşdirən hədisdə olur və ravinin tək qalması, başqasına müxalifəti və bunlara əlavə olunan digər əlamətlərlə bilinir. Bu əlamətlər, alimdə hədisin mürsəl və ya mövquf olduğu, yaxud da iki hədisin bir-birinə qarışması kimi şübhələr oyandırır. Beləliklə o, ya hədisin səhih olmadığına zənn-i qalib ilə qərar verir və ya tərəddüd edərək hədisin nə zəifliyi nə də səhihliyi haqqında qərar verə bilmir. Əksər zamanlarda bir hədisin müalləl olduğunu söyləyən şəxs qızıl və gümüşü qiymətləndirən zərgər kimi öz fikrini əsaslandırma bilmir. İbn Mehdi (v. h. 198 / 813), bu mövzu ilə əlaqədar belə deyir: “Hədis elmi bəzi hallarda bir ilham işinə bənzəyir. Hədis illətlərindən xəbərdar olan alimdən, “Bunu haradan bilir-sən?” deyər soruşduqda, o sənə hər hansı bir dəlil gətirə bilmir.” Bir nəfər, İbn Mehdidən soruşur: “Sən bəzən, bu hədis səhihdir, bu hədis səhih deyildir” deyirsən. Bunu necə bilir-sən? İbn Mehdi isə belə cavab verir: “Zərgərin yanına gedib, əlindəki gümüşü göstərir-sən, o da sənə: “Bu həqiqi, bu birisi saxtadır” deyir. Sən ondan: “Bunu haradan bilir-sən deyər?” soruşur, yoxsa ona inanaraq dediklərini qəbul edirsən? Sualı verən: “Əlbəttə ki, ona inanıram” deyir. İbn Mehdi də: “Bax, bu da bunun kimidir. Belə bacarıqlar, uzun zamanlar hədis təhsili, münazirələr və təcrübələr nəticəsində əldə edilir.” dedi.¹²

Bu halda bir alim tərəfindən zəif hökmü verilmiş bir ravi və ya hədis barəsində, başqalarının nə dediklərini də araşdırdıqdan sonra qəti qərar verilməlidir. Haqqında fərqli hökmlər verilən bir hədislə, alimlərin ittifaqı ilə zəif adlandırılan bir hədisin dəyəri, onunla əməl etmə baxımından fərqli olacaqdır.

¹¹ Polat, Selahettin, *Zayıf Hadislerle Amel*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, N: 1, 1983, s. 83-110.

¹² Süyuti, Cəlaluddin Abdurrahman b. Əbu Bəkr, *Tədrisur-Ravi fi şərhi Təqribun-Nəvəvi*, I-II, Mısır, 1966 / 1386, s. I, s. 252.

Bu səbəblə alimlər: “zəif hədis” və “muzaaf hədis” olaraq iki ayrı termindən istifadə etməkdədirlər. Zəifliyi üzərində **icma** edilməyən, yəni bəzi alimlər tərəfindən zəif sayılan, bəzilərinin nəzrində isə zəif olmayan hədislərə muzaaf hədis deyilir. Muzaaf hədis zəif hədisdən üstündür.¹³ Hətta Nəsai kimi bəzi məşhur mühəddislər tərk edilməsində yekdil rəy olmayan hədisləri öz əsərlərinə almışdılar.

b) Hədisin başqa isnadlarının araşdırılması

İsnadı zəif olan bir hədisə rast gəldiyində, o hədisin mətninin də zəif olduğuna hökm etmək doğru deyil. Çünki o başqa *təriqlərlə* (yollarla) səhih olaraq gələ bilər. Süyuti, bu xüsusda belə deyir: “İsnadı zəif olan bir hədis gördüyün zaman, bu hədis, bu isnadla zəifdir deməlisən. Hədisin mətni zəifdir və ya hədis zəifdir demə. Çünki, bu hədisin başqa bir səhih isnadı ola bilər. Fəqət bir hədis alimi: “Bu hədis səhih bir sənədlə rəvayət edilməmişdir” və ya “sağlam bir isnadı yoxdur” deyə bilər, yaxud da zəifliyini açıqlamaq surəti ilə “zəifdir” deyə bilər.¹⁴

Bir mühəddisin: “Bu hədisin səhih bir isnadı yoxdur deməsi də, o hədisin başqa bir səhih isnadı olmadığı mənasına gəlməz. Çünki bir mühəddisin bütün hədislərin bütün isnadlarını bilməsi bəşər qabiliyyətinin fəvqündə olan bir məsələdir. Kitablarda, bu mövzu ilə əlaqədar bir hədisə rəvayət olunur: İmam Zührinin (v. h. 125 / 742) hüsurunda bir hədis rəvayət edildi. Zühri: “Mənim, bu hədisdən xəbərim yoxdur” dedi. Bu vaxt orada olan insanlar, ondan: “Sən Rəsulullahın (s. ə. s.) bütün hədislərini bilirsənmi?” deyə soruşdular. Zühri, xeyr cavabını verincə, insanlar: “Yarısını bilirsənmi?” dedilər. O: “Ümid edirəm” dedi. Adamlar: “Bu hədisi də bilmədiyin yarıdan say” dedilər. Eyni söhbətin Şabi (v. h. 103 / 721) ilə bir gənc arasında keçdiyi, İbn Əbi Aişədən rəvayət edilir.¹⁵ Məşhur hədis imamlarının halı belə ikən, başqalarının bir hədis haqqında “zəifdir” hökmünü vermələrinin nə qədər çətin olduğunu düşünməkdə fayda vardır.

Zühri və Şabinin hekayəsinin sünnətin yazılmasından əvvəlki dövrlərə təsadüf etdiyini nəzərə alsaq, hədislərin kitablarda tədvinindən sonra bir hədis hafizinin hədisin bütün sənədlərini bilə biləcəyini söyləyə bilərik.¹⁶

Bu görüşü qəbul etmək bir o qədər də asan deyil. Çünki hədislərin bütün isnadlarının kitablarda olduğunu deyə bilmərik. Bu fərziyyəni qəbul etsək belə bir

¹³ Kastallani, Əbül-Abbas Şihabuddin Əhməd b. Mühəmməd, *İrşadus-sari li şərhi sahih-il-Buxari*, I-VIII, Bulak -1304, I, s. 8.

¹⁴ Süyuti, a. k. ə., I, s. 296.

¹⁵ a. k. ə., I, s. 297.

¹⁶ a. k. ə., I, s. 297.

mühəddisin bütün kitabları əldə etməsi imkansızdır. Kitabların əl ilə yazıldığı, nəqliyyat vasitələrinin məhdud olduğu dövrlərdə isə bu daha da çətin idi. Bununla birlikdə bir çox əsər tarixin dağıdıcı təsirləri nəticəsində yox olmuşdur. Buna görə də bir hədisin mətninə “zəifdir” dediyimiz zaman, Rəsulullahın (s. ə. s) ağzından elə bir söz çıxmadığı nəzərdə tutulursa, hər hansı bir hədis haqqında qətiliklə zəif hökmü vermək çox çətinidir. Müasir dövrümüzdə aparılacaq ciddi araşdırmalar hədislərin çox müxtəlif yollarla gəldiyini ortaya qoyacaqdır. Bir hədisin başqa rəvayətləri sadəcə hədis ədəbiyyatında deyil, digər İslami elm sahələrinin klassik qaynaqlarından da araşdırıla bilər. “İtibar” adlandırılan “hər hansı bir hədisin başqa yollarının (tariq) araşdırılması” prosesi hədis təhlilinin əsas metodlarındanır. Hədislərin dərəcələri haqqında verilən hökmlər, mümkün olan bütün tarixlərin bir araya gətirilərək bir yerdə nəzərdən keçirilməsi surəti ilə verilmişdir. Hədislə məşğul olan alimlərin çoxu, həyatlarını hədislərin müxtəlif isnadlarını toplamağa həsr etmişdirlər. Hətta mətni eyni olmaqla birlikdə isnadları fərqli olan bütün hədislərin hər birisi ayrıca bir hədis sayılmışdır.¹⁷

2. Hədislərdəki Zəifliyin səbəbləri

Bütün zəif hədislər zəiflik baxımından bərabər deyildir. Onların bir hissəsinin zəifliyi çox ağır, bəzilərininki isə yüngüldür. Zəif hədislərlə əməl etmək məsələsində, bu təsbit çox əhəmiyyətlidir. Çünki bəzi alimlər zəifliyi ağır olmayan hədislərlə müəyyən mövzularda əməl edilə biləcəyi görüşündədirlər.¹⁸ Digər tərəfdən zəifliyi ağır olmayan hədislər bir-birlərini dəstəkləmək surətilə, *həsən li ğayrihi* mərtəbəsinə çıxmaqda və əməl edilməyə əlverişli olmaqdadırlar. Zəifliyi ağır olan hədislərin isə nə qədər çox rəvayət yolları olsa da, onlar zəiflikdən çıxarılması qeyri-mümkündür.¹⁹

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi hədisin zəifliyi ya onun ravisinin məcruh olmasından və ya sənədindəki qopuqlıqdan irəli gəlir. Hədis alimləri sənəddəki qopuqluğu, ağır zəiflik səbəbi hesab etmirlər. Onlara görə yalançı, yalanla ittiham edilən, rəvayət əsnasında çox səhv edən şəxslərin rəvayətlərinin zəifliyi ağırdır.²⁰ Ravisinin doğru sözlü olması və dindarlığı ilə birlikdə, onun halının *məstur* (halı məchul olan), *seyyiul-hifz* (hafizəsi zəif), *muxtəlit* (rəvayətləri qarışdıran) olan hədislərlə,

¹⁷ Polat, a. k. ə., s. 94.

¹⁸ Təhanəvi, a. k. ə., s. 115.

¹⁹ İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Nuhbetul-Fiker Şerhi* (terceme: Talat Koçyiğit), Ankara, 1971, s. 70; Təhanəvi, a. k. ə., s. 78-82.

²⁰ İbn Rəcəb, Zeynuddin Abdurrahman b. Əhməd, *Şərhu İləlit-Tirnuzi*, Beyrut, 1985, s. 101 - 102; Süyuti, a. k. ə., I, s. 298.

irsal, təclis, inqita kimi sənəddəki qopuqluq səbəbi ilə zəif sayılan hədislərin zəifliyi ağır deyildir.²¹

Zəif hədislər, səhih və ya həsən hədislərin xüsusiyyətlərindən biri və ya bir neçəsinin olmamasına görə dərəcələrə ayrılır və onların hər biri özünə məxsus müxtəlif adlar alırlar. Bunların əksəriyyəti Hədis üsulu alimlərinin ittifaq etdikləri terminlərdir. Yuxarıda da göstərildiyi kimi bu hədislər sənədlərində qopuqluq olması və ya ravisinin tənqid edilməsi və müxalifət səbəbi ilə ortaya çıxmışdır. Sənəddəki qopuqluq üzündən zəif olan hədislər *muallaq, mürsəl, mudal, müdəlləs* qisimlərinə; ravisinin tənqid edilməsi səbəbi ilə zəif olanlar da *mətruk, münkər, müəlləl, müdrəc, məqlub, müztərib, şaz* kimi qisimlərə ayrılmışdır.²²

Sənəddə qopuqluq olan hədislərin ən zəifi *mudal*, bir az zəifi *munqatı*, daha zəifi *müdəlləs*, az dərəcədə zəif olanı isə *mürsəl* hədislərdir deyən alimlər də vardır.²³ Ümumiyyətlə hədislərin zəiflik səbəbləri çox müxtəlifdir. Bunlardan birinin səbəb olduğu zəiflik, digəri ilə bərabər olmadığı kimi, bu səbəblərdən nə qədər çoxu bir yerdə olarsa hədisin zəifliyi də o nisbətdə artmaqdır.²⁴

3. Zəif hədislə əməl

Bir çox mövzuda olduğu kimi zəif hədislərlə əməl etmək mövzusunda da İslam alimləri arasında fikir ayrılığı meydana gəlmişdir. Bu barədə üç görüş irəli sürülmüşdür.

1. Yəhya b. Məin, İmam Buxari, İmam Müslim, Əbu Bəkr İbnul-Ərəbi, İbn Hazm, Əbu Şəmmətul-Məqdisi kimi İslam alimlərinə görə zəif hədislərlə heç bir şəkildə əməl edilə bilməz. Bu görüşdə olanlar dəlil olaraq daha çox, Buxari və Müslimin səhihlərini tərtib etdikləri metod ilə bu əsərlərdə zəif hədisin olmamasını əldə rəhbər tutmuşdurlar.

2. Əhməd b. Hənbəl, Əbu Davud və onlara tabe olan bəzi alimlərə görə zəif hədislərlə əməl edilə bilər. Bu görüşdə olanlar isə zəif bir hədislə əməl edilə bilməsi üçün eyni mövzuda başqa bir rəvayətin olmamasını şərt qoşmuşdular. Onlara görə zəif hədis rəy deyilən qiyas yoluyla ictihaddan daha yaxşıdır.²⁵

²¹ İbn Hacer, *Nuħbə*, s. 70; İbn Salah, Əbu Amr Osman b. Abdurrahman, *Uliunnu'l-Hadis*, Beyrut, 1978, s. 15-16.

²² Çakan, a. k. ə., s. 115-126; Süyuti, *Tədrīb*, I, s. 295.

²³ Uğur, a. k. ə., s. 428.

²⁴ əs-Səhavi, Şəmsuddin Mühəmməd b. Abdurrahman, *Fəthul-Muğis şərhu əlfiyətil-hadis lil-İraqi*, I-II, Mədinə, 1968, I, s. 69.

²⁵ İbnul-Cövzi, Abdurrahman b. Əli, *Kitabul-mövduat*, I-III, Qahirə, 1966, I, s. 35.

3. Bəzi alimlərə görə zəif hədislərlə şəri hökmlərlə əlaqəsi olmamaq, nəsihət və fəzilətlər kimi bir mövzuda olması şərti ilə əməl edilə bilər. Hədis Üsulu alimləri zəif hədislərlə əməl edilə bilməsi üçün lazım olan şərtləri aşağıdakı şəkildə təsbit etmişdirlər:

a) Zəif hədis fəzilətlər kimi əqidə və dini hökmlərlə əlaqəsi olmayan bir mövzuda olmalıdır. Alimlər bu fikir haqqında həmrəydir.

b) Zəif hədis, yalançı, yalançılıqla ittiham edilmiş, hədis rəvayəti əsnasında həddindən artıq çox səhv etməsi ilə tanınan bir rəvayət ediyi hədis kimi ifrat dərəcədə zəif olmamalıdır.

c) Qurani-Kərim və səhih sünnədən çıxarılmış dəlillərlə ortaya qoyulan və əməl edilən təməl bir hökmün və ya qaydanın içinə girməli, yeni bir hökm gətirməməlidir.

d) Əməl edilərkən qətiyyətlə Hz. Peyğəmbərə aid olduğuna inanılmayaraq ehtiyatla qəbul edilməlidir.²⁶

Əqidə və dini hökmlər mövzuları ilə əlaqədar olmamaq şərti ilə zəif hədislərlə əməl etmənin caiz olduğu görüşündə olan İslam alimləri fədail (fəzilətlər), tərgib-tərhib (yaxşılıqları əmr edərək, pisləklərdən çəkindirmək) və nəsihət (vəz) mövzularındakı hədislər haqqında bir o qədər də diqqətli davranmamışdılar. İbn Abdilbərr bu mövzuda “fəzilət hədislərində şəri dəlil olaraq istifadə olunan hədislərdə göstərilən diqqətə ehtiyac yoxdur” demişdir. Hakim ən-Nisaburi də əl-Ənbəridən rəvayət edərək belə demişdir: “Bir xəbər (hədis), halalı haram göstərməyən, harama halal deməyən, qəti olan bir hökmü (zənnə əsaslanan) vacib höküm saymayacaq şəkildə sabitdirsə və tərgib-tərhib mövzusunda onun haqqında diqqətli bir araşdırma aparmağa gerek yoxdur. Bu halda rəvayətlərin tənqidi əsnasında yumşaq davranılır. əl-Beyhaqi də eyni mövzuda İbn Mehdinin, bu sözlərini rəvayət edir: “Biz Hz. Peyğəmbərdən (s. ə. s.) halal-haram kimi dini hökmlərə aid mövzularda bir hədis rəvayət etdiyimiz zaman, onun isnadlarını diqqətlə incələyir, işimizi diqqətlə görürük. Ancaq fədail, savab, axirətdəki cəza kimi məsələlərə aid olan bir hədis rəvayət etdiyimizdə isnadlar haqqında rahat davranır, rəvayətlərin tənqidində ölçülərimizi yumşaldırıq.”²⁷

Zəif hədisləri rəvayət edərkən hədis bilavasitə Hz. Peyğəmbərə isnad edilməməli Ərəb dilindəki felin məchul növü olan **ruviyə**, **nuqilə** və **bələğəna anhu** və buna bənzər kəlmələrdən istifadə olunmalıdır.

²⁶ əl-Qasimi, Mühəmməd Cəmaluddin, *Qəva'idut-təxsis min fünuni mustalahil-hədis*, Qahirə, 1961, s. 116.

²⁷ a. k. ə. s. 113.

4. Zəif hədislərin çox olduğu bəzi əsərlər

a) *əl-Mucəmul-kəbir*: Tanınmış hədis alimi Süleyman b. Əhməd ət-Təbəraninin səhabə adlarını əlifba sırasına görə tənzim etdiyi və hər bir səhabədən rəvayət edilən hədisləri bir yerdə vermək surəti ilə *müsnəd* tərzində tərtib etdiyi, bu böyük əsərdə çox sayda zəif, hətta *mövzu* (uydurma) rəvayətlər vardır. Eyni alimin *əl-Mucəmul-övsat* və *əl-Mucəmus-sağir* adlı əsərlərində də həddindən artıq çox zəif hədis yer almaqdadır.

b) *Kitabul-əfrad*: Əli b. Ömər əd-Daraqutniyə aid olan, bu əsərdə də xeyli zəif hədisin olduğu təsbit edilmişdir.

c) *Tərixu Bağdad*: əl-Xətibul-Bağdadinin bu əsərində də zəif hədislərin mövcud olduğu bilinir.

d) *Hilyətul-Övliya*: Əbu Nuaym Əhməd b. Abdullah əl-İsfahaninin bu əsərində səhih və həsən qruplarına daxil olan hədislərlə bərabər çox sayda zəif və *mövzu* hədis vardır.

ƏDƏBİYYAT

- el-Askalani, İbn Hacer, Nuhbetul-Fiker Şerhi (terceme: Talat Koçyiğit), Ankara, 1971
- Çakan, İsmail L., *Anahatlarıyla Hadis*, İstanbul, 2002
- Çakan, İsmail L., *Hadis Usulü*, İFAV., İstanbul, 2008
- əl-Əsqalani, İbn Həcər, *Hədyus-Sari Muqaddimətu Fəthil-bari*, Bulak, 1301
- əl-Qasimi, Mühəmməd Cəmaluddin, *Qəvaidut-təxsis min fünuni mustalahil-hadis*, Qahirə, 1961
- İbnul-Cövzi, Abdurrahman b. Əli, *Kitabul-mövduat*, I-III, Qahirə, 1966
- İbn Əbi Hatim, Əbu Mühəmməd Abdurrahman b. Əbi Hatim, *əl-Cərhu vət-tadil*, I-III, Beyrut, tarixsiz
- İtr, Nurəddin, *İmam ət-Tirmizi, Ləcnətü-Təlif vət-Tərcəmə*, Qahirə, 1970
- İtr, Nurəddin, *Mənhəcun-naqd fi ulumil-Hadis*, Şam, 1979
- İbn Rəcəb, Zeynuddin Abdurrahman b. Əhməd, *Şərhu İlelit-Tirniizi*, Beyrut, 1985
- İbn Salah, Əbu Amr Osman b. Abdurrahman, *Uliunul-Hadis*, Beyrut, 1978
- Kastallani, Əbül-Abbəs Şihabuddin Əhməd b. Mühəmməd, *İrşadus-sari li şərhi sahihil-Buxari*, I-VIII, Bulak -1304
- Polat, Selahettin, *Zayıf Hadislerle Amel*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, N: 1, 1983
- ən-Nəvəvi, Mühyiddin Əbu Zəkəriyyə b. Şərəf əd-Dəməşqi, *Şərhul-Müslim*, I-III, Misir, 1349
- Raməhürmüzi, Həsən b. Abdurrahman, *əl-Muhaddisul-fəsil beynər-ravi vəl-vai*, Beyrut, 1971
- əs-Səhavi, Şəmsuddin Mühəmməd b. Abdurrahman, *Fəthul-Muğis şərhu əlfiyetil-hadis lil-İraqi*, I-II, Mədinə, 1968
- Süyuti, Cəlaluddin Abdurrahman b. Əbu Bəkr, *Tədribur-Ravi fi şərhi Təqribun-Nəvəvi*, I-II, Mısır, 1966 / 1386
- Təhanəvi, Zəfər Əhməd, *Qəvaid fi Ulimil-Hadis*, Beyrut, 1972
- Uğur, Müctəbə, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992
- əz-Zəhəbi, Əbu Abdullah Şəmsuddin, *Təzkiratul-Hüffaz*, I-II, Heydərabad, 1956

XÜLASƏ

Əsaslı təməllər üzərində qurulu olan hər bir elmin, öz həqiqətlərini açıqlaması üçün bir üsul və metodologiyaya ehtiyacı var. Quran və Sünnəyə əsaslanan İslam elmlərinin də hələ ilk başlanğıcda özlərinə məxsus metodologiyası əmələ gəlmişdir. Ancaq unutmamaq olmaz ki, bu metodologiyanın doğru şəkildə ifadə edilməsi və hər kəs tərəfindən başa düşülməsi üçün düzgün və ifadəli terminologiyaya ehtiyacı var. Hədis elmi də, ən erkən dövrlərdə terminologiyası formalaşan nadir İslam elmlərindən biridir.

İstər Hədis, istərsə onun daxilində yer alan digər Hədis elmləri spesifik, zəngin və çoxşaxəli terminologiyaya malikdirlər. Hədislərin mənə və mahiyyətini açıqlayan bu məfhumlar, onların daha tez anlaşılması və tətbiq edilməsinə xidmət edir.

Zəif hədis də Hədis elmindəki xüsusi yeri ilə hər zaman diqqət mərkəzində olmuş, müxtəlif araşdırmaların hədəfi halına gəlmişdir. Sadəcə Hədis deyil, eyni zamanda Fiqh elmi ilə də əlaqəli olan bu məfhum, bütün alimlər tərəfindən bir mənalı qarşılanmamış, onun haqqında müxtəlif fikirlər söylənmişdir. Biz də, bu elmi araşdırmamızın, bu terminin daha yaxşı anlaşılacağına səbəb olacağı fikrindəyik.

SUMMARY

Which is built on the foundations of a science based method and methodology, to disclose the truth about their needs.

From the beginning, based on the Koran and Sunnah in Islamic Sciences have evolved their own methods. However one must not forget that this methodology is that the right way and the right way to be understood by anyone in need and expressive terminology.

In the science of Hadith, Islamic Sciences rarely formed one of the earliest in the terminology. Both Hadith and its sciences, Hadith of the other in specific, have a rich and varied terminology. These concepts describing the meaning and substance of them more quickly understanding and application of the Hadith.

Weak hadith (hadisthun daifun) also been the center of attention every time with a special place in the science of Hadith, has become the target of several investigations. Just Hadith, but also with the knowledge of Fiqh, which is linked to the phenomenon, acclaimed by all scholars-met, a variety of ideas about him.

We, the scientific research, it is understood the term will lead to a better plan.

РЕЗЮМЕ

Каждая наука, для правильного объяснения своих целей должна иметь свою методологию. Исламские науки, основами, которых является Коран и Сунна, с первых дней своего появления обосновали свои самостоятельные методологии. Хорошо известно, что для достаточного выражения научных истин методология нуждается в терминологии.

Наука хадис, одна из наук, у которой терминология сформировалась в очень ранний период. Термин «зайиф» (слабый; недостаточный) всегда был в центре внимания научных исламских исследований. Оно имеет тесные связи не только с наукой Хадис но и с Фикхом тоже. Этот термин не имеет однозначного восприятия со стороны всех ученых, каждый из них имеет своеобразный подход к этому термину. Надеемся, что этот труд будет служить для более правильного понимания термина «зайиф».

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

İSLAMDA AİLƏ DAXİLİ MƏSƏLƏLƏR

*i.f.d. dosent Səbinə Həmid qızı MİRZƏYEVA,
BDU Dillər kafedrası*

Açar sözlər: Ailə, islam, hüquq

Keywords: Family, Human Rights, İslam,

Ключевые слова: Семья, права человека, ислам,

Ailə və nikah münasibətlərindən irəli gələn müxtəlif müstəvilərdə yaranan hüquq və vəzifələr, ailənin hüquqi tərifinin qanunvericilikdə verilməməsi bir çox hüquqşünaslar tərəfindən "ailə" anlayışına, onun təbiəti və səciyyəvi xassələrinə, başqa hüquq sahələrindən fərqləndirən əsas meyarlara müxtəlif nöqtəyi-nəzərdən yanaşmağa səbəb olmuşdur. Ailə anlayışının tərfi hüquq ədəbiyyatında birmənalı olmamışdır.

Kişi ilə qadının qanuni şəkildə qurduğu yuvaya ərəb dilində “əl-usratu”, bizim dildə isə “ailə” deyilir. Qərbdə isə latın dilindən götürülmüş “familia” sözü ailə sözü ilə eyni mənanı kəsb edir. İslam fiqhində ailə ilə bağlı hökmlər “nikah-talaq” “muna-kəhat-mufaraqat” və ya “əl-əhvaluş-şəxsiyyə” kimi başlıqlar altında incələnilir.

Tarix boyu ailə sosial və iqtisadi təsirlərə məruz qalaraq zamanla üzlərinin çoxalmasına və azalmasına baxmayaraq daim var olmuşdur. Əksər hallarda ailə qadınla kişinin nikah əsasında qurulmuş ittifaqı və bu ittifaqdan doğulan uşaqların birgə yaşayışı və ümumi təsərrüfatla bağlı bir yerdə yaşayan digər qohumların qarşılıqlı hüquq və vəzifələrin olması kimi təzahür edilir. Ailənin əsas meyarları kimi, birgə yaşayış və qarşılıqlı hüquq və vəzifələr ailə hüquq nəzəriyyəsində də qəbul olunmuşdur. Bəzi hüquqşünasların fikrincə, ailənin əsasını fizioloji amil, cinsi tələbatın təmin edilməsi istəyi təşkil edir. Yəni qadınla kişinin birgə yaşayışı ailənin yaranması üçün kifayətdir. "Uşaqlar isə bu cür birgə yaşayışın məntiqi və təbii nəticəsidir..."¹ "Ailənin fiziki və mənəvi tərəfi hüquqdan kənar yaranır... Hüquqi ünsür ailə üzlərinin əmlak münasibətləri sahəsində zəruri və məqsədəuyğundur." (15; 54)

Qədimdə isə ailə yalnız ər-arvad və uşaqlardan ibarət deyildi. Baba, nənə, atanın babası, əmi, bibi uşaqları da daxil olmaqla böyük bir cəmiyyət idi. Bir aşirət, klan və qəbilə hər hansısa bir ailə demək idi. Bütün mülkiyyət də ailə başçısına aid idi və o

bütün ailənin maraqlarını təmsil edirdi. Xüsusilə fransız-ingilis inqilabından sonra ailə quruluşu və anlayışında güclü dəyişikliklər meydana gəldi. Qərbə meyilli ölkələrdə tərəflər arasında hüquqi bərabərlik prinsipi qəbul edildi.

Bəzi alimlər zənn edirlər ki, artıq Ailə qanunvericiliyində də ailə anlayışının tərifini təsbit etmək zamanı çatmışdır ki, bu da ailə hüququ baxımından ümumsahə əhəmiyyətinə malikdir. Biz də hesab edirik ki, ailə anlayışının tərifinin qanunda verilməsi ailə üzvlərini ehtiva edən hüquqi subyektlərin müəyyən edilməsi, ailə tərkibinin əsassız genişlənməsi və yaxud məhdudlaşdırılması cəhdlərinin aradan qaldırılması üçün zəruridir.

Lakin ailənin sosioloji və hüquqi mənada təriflərini fərqləndirən hüquqşünaslar da vardır. Məsələn, Ryasensevin fikrincə, ümumi (sosioloji) mənada "ailə həyatın, maraqların ümumiliyi, qarşılıqlı qayğıkeşliklə xarakterizə olunan, qohumluq, ailəyə uşaqların tərbiyəyə götürülməsi və nikah əsasında yaranan şəxslərin ittifaqıdır". Xüsusi (hüquqi) mənada isə ailə "nikah, qohumluq, övladlığa götürmə və ya uşaqların tərbiyə məqsədilə ailəyə qəbul edilməsinin başqa formasından törəyən və ailə münasibətlərinin möhkəmlənməsi və inkişafı naminə hüquq və vəzifələri ilə bağlı şəxslərin dairəsi" kimi müəyyən edilmişdir. (3;23)

A.M. Neçayevamn nəzər nöqtəsinə görə "ailə qanunvericiliyində göstərilən hüquq və vəzifələrlə bağlı şəxslərin birgə yaşaması" ailə anlayışını əhatə edir. (17; 34)

Rusiya Federasiyasının Ailə Məcəlləsinin kommentariyasında "ailə", "ailə üzvü" terminlərinə hüquqi mənada (sosioloji mənadan fərqli olaraq) baxılması təklif olunur və bu anlayışlar "nikah, qohumluq, övladlığa götürmə və uşaqların tərbiyə edilməsi məqsədilə ailəyə qəbul edilməsinin digər formasından törəyən əmlak və qeyriəmlak münasibətləri ilə bağlı şəxslərin dairəsi" kimi şərh edilir.

Bu təriflərin müxtəlifliklərinə baxmayaraq, ailə anlayışını hüquqi baxımdan əhəmiyyət kəsb edən meyarları bu və ya digər müəlliflər tərəfindən ümumən qəbul olunmuşdur. Ailənin əsas hüquqi anlayışını onun aşağıdakı xüsusiyyətləri təşkil edir:

Kişi ilə qadını nikahı əsasında yaranan hüquq və vəzifələr (əmlak və ya qeyri-əmlak)¹ bu nikahdan doğulmuş və ya övladlığa və ya tərbiyə etmək məqsədilə götürülmüş uşaqlar və qohumluq əlaqələri ilə bağlı olan digər şəxslərin birgə yaşaması və onların arasında qarşılıqlı hüquq və vəzifələrin mövcud olmasıdır. Azərbaycan Respublikasının Ailə Məcəlləsinin 2-ci maddəsində ailə üzvlərinin dairəsi son dərəcədə konkret verilmişdir, bu da ailə anlayışının geniş mənada şərh edilməsini istisna edir.

AR Ailə Məcəlləsinə görə ailə üzvləri ər-arvad, valideynlər və uşaqlardan ibarətdir (maddə 2.1.). Başqa qohumlar və əmlak və qeyri-əmlak münasibətləri ilə bağlı olan digər şəxslərin hüquq və vəzifələri ailə qanunvericiliyi ilə müəyyən olunmuş

hallarda və həddə Ailə Məcəlləsi ilə tənzimlənir. Lakin qanunvericiliyə əsasən onlar ailə üzvlüyünə aid deyillər. AR Ailə Məcəlləsinin 88, 89, 90-cı maddələrinin məzmununa görə belə nəticə hasil olunur ki, ata-anadan başqa, qardaş və bacılar, baba və nənə digər ailə üzvləri hesab edilir. Qeyd etmək lazımdır ki, ögey ata və ana ailə üzvləri sayılmır; əgər kişi və qadının nikahdan qabaq özlərinin uşaqları varsa və bu uşaqlar təzə ailə quranların yanında yaşayırsa, onlar bu ailənin uşaqları kimi bir ailə hesab olunur. Beləliklə, Rusiya Federasiyasının ailə qanunvericiliyindən fərqli olaraq və bir çox hüquqşünas alimlərin ailə anlayışının ailə üzvlərinin dairəsini genişləndirməsi ilə təqdim etmək cəhdlərinə baxmayaraq, Azərbaycan ailə qanunvericiliyində bu vacib məsələyə dəqiqlik gətirilmiş və ailə anlayışının əsassız geniş şərh edilməsi istisna olunmuşdur.

AR Konstitusiyasında da ailə və nikah hüququndan bəhs edilmiş maddələrdə (maddə 34) ailə üzvləri kimi ata, ana, ər-arvad, uşaqlar göstərilmişdir. AR Konstitusiyasında ailə cəmiyyətin əsas özəyi kimi təsbit olunmuşdur və dövlətin xüsusi himayəsində olduğu qeyd edilmişdir (maddə 17). Ailənin cəmiyyətdə xüsusi rolu, insanın formalaşmasında və ictimaiyyətin inkişafında əvəzsiz qiyməti bütün dünya tərəfindən qəbul olunmuşdur. Müasir şəraitdə ailə, şəxsiyyət, vətəndaşın hüquqları xeyli dərəcədə beynəlxalq hüquqla, onun ümum qəbul olunmuş prinsip və normaları ilə müəyyən olunur. Bir çox ölkələrin, o cümlədən Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında BMT-nin 1948-ci il İnsan hüquqları haqqında Ümumi Bəyannaməsinə, 1966-cı il Mülki və siyasi hüquqlar haqqında Beynəlxalq Pakta əsaslanan müddəalar mövcuddur. Səciyyəvidir ki, bu müddəalar əsasən inkişaf etmiş Avropa ölkələrinin konstitusiyalarında təsbit olunmuşdur. Burada ailə millətin qorunması və inkişafının özəyi (Yunanıstan), nikah əsasında yaranmış təbii ittifaqı (İtaliya), "təbii ilkin mənbə, cəmiyyəti birləşdirən özək və ayrılmaz və özgəninkiləşməz hüquqlara malik olan mənəviyyat institutu..." (İrlandiya) kimi təsvir edilmişdir. Dövlət ailənin müdafiəsinə, onun sosial quruluşunun ictimai özəyi olan təşkilinin və nüfuzunun, xalqın və dövlətin çiçəklənməsinin mənbəyi kimi qorunmasına təminat verir.

Bildiyimiz kimi Qurani-Kərimdə qadın və ailə ilə bağlı yüzdən çox ayə vardır. Bu mövzuda Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) hədisləri də az deyildir. Ailə ilə bağlı digər hökmlər isə fiqh məzhəblərinin meydana gəldiyi dövrdən etibarən hər hansısa bir məzhəbin fiqh və fətva kitablarında, həmin məzhəbin hakim olduğu ölkələrdə qanun şəklini almışdır. İslam ona mənsub olan şəxslərin qurduğu ailələri, özünə məxsus bir sıra prinsiplərlə tənzimləmişdir.

Ailə hüququnun prinsipləri ailənin özü deyil, ailə üzvləri arasında mövcud olan münasibətlərdir (ailə münasibətləri). Ailə münasibətləri çoxsaylı, mürəkkəb olduğun-

dan burada olan əlaqələrin hamısı hüquq normaları ilə əhatə olunmur, hüquq normalarının təsiri altına düşmür. Məsələn, məhəbbət, hörmət, psixoloji, mənəvi əlaqələr və ər-arvad və qeyri-ailə üzvləri arasında mövcud olan digər qarşılıqlı hisslər hüquq dairəsindən kənarda qalır. Ailə əlaqələrinin əksəriyyəti əxlaq normalarının, mənəviyyat prinsiplərinin təsirinə məruz qalır. Əlbəttə, ailə qanunvericiliyi sahəsindən kənarda qalan bu növ münasibətləri qanunla tənzim etmək mümkün deyildir. Ona görə ailə hüququnun təməl prinsipləri ailə münasibətlərində xüsusi əhəmiyyət kəsb edən və mahiyyətcə hüquq normaları ilə tənzim edə biləcək münasibətlər təşkil edir. Azərbaycan Respublikası Ailə Məcəlləsinin 2-ci maddəsinə əsasən, ailə qanunvericiliyi ilə tənzim olunan aşağıdakı ailə-nikah münasibətləri onun təməl prinsiplərini təşkil edir: nikahın bağlanması, nikaha xitam verilməsi və onun etibarsız sayılması qaydaları və şərtləri, ailə üzvləri (ər-arvad, valideynlər və uşaqlar), eləcə də ailə qanunvericiliyində nəzərdə tutulmuş hallarda və həddə başqa qohumlar və digər şəxslər arasında yaranan əmlak və şəxsi qeyri-əmlak münasibətləri, habelə valideyn himayəsindən məhrum olan uşaqların tərbiyəyə götürülməsi qaydaları.

Beləliklə, AR Ailə Məcəlləsinin 2-ci maddəsində ailədə hüquqla tənzimlənən münasibətlərin dəqiq dairəsi müəyyən edilmişdir. Buraya ailə həyatının ən vacib məqamları, hüquqi tənzimetməni tələb edən ailə üzvləri arasında hüquq və vəzifələrin yaranması, realizəsi və xitam edilməsi ilə əlaqədar münasibətlər daxil edilmişdir. Qanunla nəzərdə tutulmayan, yəni bu maddəyə daxil edilməyən münasibətlər ailə hüququnun sahəsinə aid deyil, onun predmetindən kənarda qalır.

Müsəlman ailəsinin təməl prinsipləri:

Hər bir ailənin təməl prinsipləri olduğu kimi, müsəlman ailənin də bir neçə təməl prinsipləri vardır.

Bu prinsiplər ardıcıl olaraq açıqlamaq istərdik:

1. Ailə qanuni nikah təməlinə isnad etməlidir. Nikah əqdi bütün səmavi dinlərdə bu günümüzdə qədər evliliklə bağlı bir çox qanunlar qoymuşdur. İbn Abidin bu mövzuda belə söyləmişdir: “Bizim üçün Hz.Adəm dövründən bu günümüzdə qədər qanunu olmuş, daha sonralar gələcəkdə və cənnətdə olacaq nikah ilə imandan gözəl ibadət yoxdur. (21; 128) İslam nikahsız bir yerdə yaşayanların cəmiyyətini ailə hesab etməyərək onların evlənməsini məsləhət bilmişdir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, kimsəsizlərin vəlilərinə öz himayəsində olanların evləndirmə ixtiyarı verilmişdir. Çünki nikah beli və gözü zinadan qoruyur. Mömini zina töhmətindən çəkindirir. Sağlamlıq nöqteyi-nəzərindən isə SPİD, hepatit və bir sıra yoluxucu xəstəliklərin qarşısını alır. Uşaqların düzgün nəsləblə doğulmasını təmin edir. Hz. peyğəmbər (s.a.s.) belə buyurur: “Dörd şey peyğəmbər sünnetindəndir. Utanma, qoxu çəkmək,

diş təmizləmək və evlənmək.” (Tirmizi) “Nikah mənim sünnətimdir, kim mənim sünnətimini etməzsə, məndən deyildir. Evlənin, çünki mən digər ümmətlərə qarşı ümmətimin çoxluğu ilə öyünəcəm. Kimin evlənməyə gücü yetərsə, evlənsin, evlənməyə gücü yetməyən oruc tutsun. Çünki oruc günahlara qarşı bir qalxandır. (1; 128 (10))

2. Ailə üzvlərinin əsas hədəfi sağlam düşüncə və gözəl əxlaq olmalıdır. Məsəlman ailəsində bu işlərdə əsas məsuliyyət ailə rəisinin üzərinə düşür. Allah-Təala belə buyurur. (ət-Tirmizi 66/6) Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) də bu mövzuda belə buyurmuşdur: “Sizin hər biriniz çobansınız və siz güddüyünüzdən məsuliyyət daşıyırsınız. İslam dövlət rəisi bir çobandır və idarə etdiyi şəxslərə cavabdehdir. Evin kişisi bir çobandır və ailə üzvlərinə cavabdehdir. Xidmətçi malının sahibi üçün bir çobandır və bunun idarə olunmasına məsuliyyət daşıyır.” (21; 67)

İslamda ailəni bir-birinə bağlayan əsas bağ iman bağıdır. Bundan sonra qan bağı gəlir. Ona görə iman bağı zəif olan ailələrdə heç bir vaxt birlik olmur. Buna misal Nuh tufanında Hz. Nuhun doğma oğlu ona iman etmədiyi üçün ailədən kənarda qalmışdır və ya əksinə bir misal, Hz. Muhammədlə (s.a.s.) Salman Farisinin heç bir qan bağı olmadığı bir halda, onu Peyğəmbər ailə üzvü kimi qəbul etmişdir.

3. Ata-ana və uşaqlar arasında qarşılıqlı sevgi və hörmət əlaqələri olmalıdır. Hz. Peyğəmbər öz övladlarına, nəvələrinə və səhabələrinin uşaqlarına qarşı çox şəfqətli və mehriban olmuşdur. Yanında olan, olmayan bütün əshabələrinə də bu cür davranışı da tövsiyyə etmişdir. Bu mövzuya aid Əbu Hureyrədən (r.a.) rəvayət etmişdir. Günlərin birində Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) öz nəvəsi Həsəni qucağına alıb öpmüşdür. Bunu gören Akra bin Hanis belə demişdir: “Mənim on övladım var, ancaq mən onların heç birini öpmürəm.” Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) ona baxıb belə buyurmuşdur: “Mərhəmət etməyə nə mərhəmət olunmaz.” (24; 76)

Bu hədisdə böyük bir məna vardır. Əgər biz övladımızı şəfqət, məhəbbət hissi ilə boya-başa çatdırsaq, onlar da bizim onlara ehtiyacımız olanda həmin hissləri bizə bəsləyəcəklər. Uşaqların ata-anaya göstərdikləri sevgi, qayğı hissləri, əsasən, valideynlərin yaşlı dövrlərində çox böyük əhəmiyyət daşıyır.

Rəbbin yalnız Ona ibadət etməyi və valideynlərə yaxşılıq etməyi (onlara yaxşı baxıb gözəl davranmağı) buyurmuşdur. Əgər onların biri və ya hər ikisi sənin yanında (yaşayıb) qocalığın ən düşgün çağına yetərsə, onlara: “Uf!” belə demə, üstlərinə qışqırıb acı söz söyləmə. Onlarla xoş danış! (8, Əl-İsra 17/23)

Biz insana ata-anasına (yaxşılıq etməyi, valideyninə yaxşı baxmağı, onlarla gözəl davranmağı) tövsiyə etdik. Anası onu (bətnində) çox zəif bir halda daşımışdı. (Uşağın süddən) kəsilməsi isə iki il ərzində olur. (Biz insana buyurduq:) “Mənə və ata-anana şükür et. Axır dönüş Mənədir! (8, Loğman 31/14)

Abdullah b. Məsud Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) dən hansı əməlin daha çox savab qazandıracağı barədə soruşdu: Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) bu cavabı vermişdir: “Vaxtında qılınan namaz”, sonra hansı sualına isə “Ata-anaya yaxşılıq” deyər cavab vermişdir. Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) bir çox hədislərində ata-ana ilə əlaqəni kəsməyin böyük günah olduğunu bildirmişdir.

4. *Ər-arvad arasındakı əlaqələr qarşılıqlı sevgi və hörmət üzərində qurulmalıdır.* Qurani-Kərimdə ərlə-arvadın bir-birini başa düşməsi və yola verməsi ilə bağlı bir ayə vardır:

Ey iman gətirənlər! Qarşılıqlı razılıqla edilən alış-veriş müstəsna olmaqla, bir-birinizin mallarını haqsız bəhanələrlə (haqsız yerə) yeməyin və özünüzdü öldürməyin! Həqiqətən, Allah sizə qarşı mərhəmətlidir! (8, ən-Nisa 4/29)

Hz. Peyğəmbərdən (s.a.s.) ən xeyirli qadının hansı qadın olduğunu soruşduqda, bu cavabı vermişdir: “Əri ona baxanda nəşə və sevinc verən, əmr edərsə, itaət edən, öz malı və şəxsi həyatında ərinin xoşuna gəlməyən işləri etməyəndir.

5. *Ailə daxilində evə giriş və çıxışlarda aşağıdakı ədəb qaydalarına riayət olunması gərəkir.* Evə daxil olarkən zəngi çalmaq, girdikdə salam vermək, hal-əhval soruşmaq, uşaqların ata-anaya aid olan yataq otağına icazəsiz girməməsi kimi hərəkətləri ədəb qaydaları adlandırmaq bilərik. Bir evin içində yetkinlik yaşına çatmayan uşaqların yataq otağına girdikdə icazə istəmələri günün üç vaxtında vacib sayılmışdır.

6. *Ailə üzvləri gündəlik olaraq maddi və mənəvi dəyişikliklərdən, tələblərdən, ümumi vəziyyətdən, bir sözlə, ətraf aləmdə baş verən hər bir şeydən bir-birilərini xəbərdar etməlidir.*

7. *Ailə üzvləri islam əxlaqı ilə tərbiyə olunmalıdır.* İslam ən son və mükəmməl bir din olduğu üçün ən uca əxlaq dəyərləri də onda cəm olmuşdur. Əxlaq ərəb dilində “xulq” sözünün cəmi olub xasiyyətlər, səciyyələr və xarakterlər mənasında işlənir. Hz. Peyğəmbər (s.a.s.) əxlaqlı yaşamış, həm də əshabələrini əxlaqlı olmağa çağırmışdır. Hədislərdə bu haqda belə buyrulmuşdur: “Mən əxlaqın gözəlliklərini tamamlamaq üçün göndərildim.”, “İnsanlara verilən ən gözəl şey əxlaqdır.”, “Hər dinin bir əxlaqı vardır. İslam əxlaqı isə həyədir.” (11; 53-135)

Beləliklə, bir neçə xüsusiyyətinə toxunduğumuz ailə quruluşuna və ailə içərisində olan müxtəlif problemlərə islam hüququnun baxışını araşdırmağa çalışacağıq.

İslam ailə hüququnun təməli olan evlənmə mövzusunə tam keçməmişdən əvvəl, bu mövzuya hazırlıq kimi qız istəmə, qız görmə, nişan və nişanlıq mövzusu üzərində ətraflı araşdırmalar aparılmalıdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdullayev H. İslam dini haqqında. Bakı : Azərnəşr, 1958, 118s.
2. Əliyev Rafiq Yəhya oğlu. Dinin əsasları. Bakı: İrşu Hənifad, 2003, 268s.
3. Əliyev Rafiq Yəhya oğlu. İslam. Bakı: İrşad, 2000, 375s.
4. Əlizadə Ə.Ə., Abbasov A.H. Ailə. Bakı: Maarif, 1989, 252s.
5. Heydəroğlu Hacı Arif. Müxtəsər Elmihal. Bakı, 2003, 450s.
6. Həmidullah Məhəmməd. İslama giriş. Bakı: Qismət, 2006, 336s.
7. İslam təhriflərə cavab. Bakı: Az. Dövlət kitab palatası, 1997, 133s.
8. Qurani Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.M.Bünyadov; V.M.Məmmədaliyev. Bakı: Qismət, 2004, 607s.
9. Quluzadə M. Dinimiz dünən və bu gün (1920-1990) Bakı: “Azərbaycan ensiklopediyası” 1996, 152s.
10. Qəmbərov Xudaverdi. Qurani –Kərimdə bioloji fikirlər. Bakı: 2009 , 67s
11. Lətifli Sirus. İslamın iki əsas mənbəyi: Quran və sünnə. Quran və sünnə. Konfrans materialları. Bakı: İİR-nin Azərbaycandakı Səfirliyinin Mədəniyyət Mərkəzi, 2006, s.141
12. Məhəmməd Əli Razi. Quranın elmi ecazkarlığı. Bakı :2009, 237 s.
13. Məmmədaliyev V.M. Quran və elm. Bakı: Qismət, 2006, 128 s.
14. Məmmədaliyev V.M. İslam qısa məlumat kitabı. Bakı Az.döv.nəşr. 1985, 162 s.

Türk dilində

15. Ansiklopedik büyük islam ilmihali. İstanbul: Çağaloğlu, 1979, 713s.
16. Bilmen Ömer Nasuhi. Büyük islam ilmihali. İstanbul: Şenyıldız, 1997, 536s.
17. Büyük din və islam ansiklopedisi. İstanbul: Taan mat, 1964, 480s.
18. Belvinarlı Ali Kamal.İslam prinsipleri. İstanbul: Nedve yay, 1973, 239s.
19. Çökmenoğlu Hüseyn Tekin. İslamda şəxsiyyət hakları. Ankara: TDV yayınları, 1996, 153s.

Rus dilində

20. Аль-Атгас С.М.Накиб. Концепция обучения Ислама. Коала Лумпур: IS-TAS, 1990, 290стр.
21. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. Москва: Русский язык, 1962, 1186 стр.
22. Грюнебаум. Р.Е. Классический Ислам. Очерк истории. М: Наука 1986, 215 стр.

23. Гразневич П.В. Происхождение Ислама. Донецк 1980, 156 стр.
24. Ислам: Энциклопедический словарь. Москва, 1991, 315 стр.
25. Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. Москва: Наука,

XÜLASƏ

Hər bir ailənin təməl prinsipləri olduğu kimi, müsəlman ailəsinin də təməl prinsipləri vardır.

- 1) Ailə qanuni nikah təməlinə isnad etməli .
- 2) Ailə üzvlərinin əsas hədəfi sağlam düşüncə və gözəl əxlaq olmalıdır.

Family issues in Islamic

Each family has its own basic principles and muslim families like wise. Family law basis on a marriage certificate. The principle purpose of the family members are healthy thinking and good behavior.

Внутрисемейные проблемы в Исламе

Как в любой семье функционируют фундаментальные основы, так и в мусульманской семье заложены определенные основы:

1. Законы семьи подкрепляются брачными основами
2. Основная цель членов семьи – здоровое мышление

Çapa tövsiyə etdi: dos., f.f.d. Ç.H.Mirzəzadə

TÜRK YAZI DİLİNİN TARİXİ İNKİŞAFI

f.f.d.,dos.Nigar İSMAYILZADƏ

Açar sözlər: Orxon abidələri, əski türkçə, osmanlıca

Ключевые слова: Орхонские памятники, старый тюркский язык, османский

Key Words: Orhon writings, old Turkish, the Ottoman language

Müasir türk ədəbi dili uzun və mürəkkəb inkişaf yolu keçmişdir. Bu dil Anadolu yarımadasında XI-XIII əsrlərdə bəyliklər və Səlcuqlar dövlətini, XIII əsrin sonlarında Osmanlı dövlətini, XV-XVI əsrlərdə Osmanlı imperiyasını yaradan, 1923-cü ildə Türkiyə Cumhuriyyətini quran türklərin keçdiyi çoxəsrlik ictimai-siyasi və mədəni inkişaf prosesi təməlinə təşəkkül tapıb formalaşmışdır.

Türk dili VI əsrin əvvəllərində dövlət quran Göytürklərin dili olan türk adı ilə tarixə daxil olmuşdur. O dövrdə oğuzlar və qarluqlar da türk topluluğunun bir qanadını meydana gətirmişdir. Qırğızlar və kumıklar isə türkdilli şimal qonşular idilər. Türk adı sonradan Türk millətinin həmin yaxın və daha uzaq türkdilli xalqlarının adı olaraq da istifadə olunmuşdur.

Türk dilinin ən qədim nümunələri VII əsrin ortalarından başlayaraq Yenisey, Orxon və Talas bölgələrində tikilmiş daş abidələr üzərində, məzar daşları üzərində və başqa yazılarda yazılmışdır. Bu dil göytürk dili, bu ən qədim türk yazısı da Göytürk yazısı adlanır. Beləliklə türk yazı dilinin ələ keçən ilk nümunələri Orxon abidələrinin mətnləridir. Lakin bu mətnlər şübhəsiz türk yazı dilinin ilk nümunələri deyildir. Çünki Orxon abidələrindəki dil yeni təşəkkül etmiş bir yazı dili olaraq deyil, çox işlənmiş bir yazı dili olaraq qarşımıza çıxmaqdadır. Bu baxımdan alimlər türk yazı dilinin ələ keçən bu ilk mətnlərdən çox daha əvvəl mövcud olduğu qənaətinədiirlər. Türk yazı dilinin başlanğıcını miladın ilk əsrlərinə, ən azından Orxon abidələrindən bir neçə əsr əvvələ aid etmək daha düzgün fikirdir. Lakin Orxon kitabələrindən daha qədim bir mətn ələ keçmədiyi üçün bu yazı dilinin VIII əsrdən etibarən mövcud olduğu təxmin edilir.

Ələ keçən ilk mətnləri VIII əsrə aid olan bu yazı dili XII-XIII əsrə qədər davam etmiş, bu dövr türk yazı dilinin ilk dövrü hesab olunur. Bu ilk yazı dili dövrü eyni zamanda müştərək bir yazı dili dövrüdür. Belə ki, bu yazı dili bütün Türklüyün

yeganə yazı dili olaraq istifadə olunmuş, Orta Asiyada geniş bir sahəni əhatə edən Türk aləmi əsrlər boyunca eyni dillə oxuyub yazmışlar. Təbii ki, o dövrdən qalan əsərlərdə bir sıra fərqlər görünməkdədir, o da hər bir türk boyuna aid olan dialekt və şivələrdir. Mahmud Kaşğarının ən çox bəyəndiyi və şivələrdə qarşılaşdırarkın “Türkçə” deyə adlandırdığı, Hakaniyyə Türkçəsi, yaxud başqa əsərlərdə Kaşğar dili, Kaşğar Türkçəsi adı ilə adlandırılan dil ilk Türk yazı dilidir. VIII əsrin sonlarında Uyğur türkləri Uyğur yazısı ilə daha geniş bir yazı dili meydana gətirmişlər. Bu yazı dili dövründən gələn əsərlərin böyük bir qismi Uyğur yazısı ilə yazıldığına görə bu dövrə Uyğur dövrü, bu yazı dilini Uyğurca adlandırmışlar. Lakin türkologiyada XIII əsrin əvvəllərinə qədər davam etmiş türk dilinin bu ilk dövrü “Əski Türkçə” olaraq adlandırılmaqdadır. Türk dilinin bütün qrammatik şəkillərinin mənşəyi bu dövrdə üzə çıxmışdır, qısa olaraq türk dilinin quruluşu bu dövr ilə izah edilir. “Eski Türkçə”nin bundan əvvəlki dövrü isə Türk dilinin qaranlıq dövrüdür. O dövr “Eski Türkçə”nin Çuvaş və Yakut dili, ondan da bir az əvvəl Monqolca ilə birləşdiyi dövrüdür.

Türk dili tarix boyunca iki qrammatikaya malik olmuşdur. Eski Türkçə dövrü əski qrammatika adı ilə mövcud olmuşdur. Ondən sonrakı dövrlər türk dilinin yeni qrammatikasının yeni qrammatik quruluşa aid olduğu dövrüdür.

Əski türkçədən sonrakı dövrə gəlincə, bu dövrdə türk dili bir neçə yazı dili olaraq qarşımıza çıxır. Əski türkçənin sonlarında Orta Asiyadakı türklük aləminin parçalanaraq böyük kütlələr halında Xəzər Dənizinin cənub və şimalından şimala və qərbə yayılması, yeni mədəniyyət mərkəzlərinin meydana gəlməsi, İslam mədəniyyətinin türklər arasında getdikcə qüvvətli bir şəkildə yayılması, yeni məfhumlarla birlikdə yeni bir yazının qəbulu, yazı dili birliyini parçalayaraq Əski Türkçənin sonuna doğru yaxınlaşır və ayrılan türklük qollarının yeni mədəniyyət mərkəzləri ətrafında öz şivələrinə əsaslanan yazı dillərinin meydana gətirməsinə və inkişafına səbəb olmuşdur. Bu səbəblərdən XII-XIII əsrdən sonra biri şimal-şərqi Türkçə, digəri qərbi Türkçə olmaq üzrə iki türk yazı dilini meydana gətirdi.

Bunlardan şimal-şərqi türkçə XIII-XIV əsrlərdə bir müddət Əski Türkçənin yeni bir davamı olaraq sayılmış və yeni dil arasında körpü vəzifəsini yerinə yetirən bir keçid dövrü olaraq davam etmiş, XV əsrdən etibarən şimali türkçə və şərqi türkçə olaraq iki yeni yazı dilinə ayrılmışdır. Bu yazı dillərindən şimali türkçə - Qıpçaq türkçəsidir. Şərqi türkçə isə Çağatay türkçəsi olaraq səhv adlandırılan Teymurləngin dövründə başlayaraq XV-XVI əsrlərdə qüvvətli bir ədəbiyyat meydana gətirərək ən parlaq dövrünü yaşadığından sonra yerini müasir Özbək dilinə tərk edən yazı dilidir.

Qərbi Türkçəyə gəlincə, bu yazı dili XII əsrin II yarısı ilə XIII əsrin ilk yarısında təşəkkül tapan XIII əsrin ikinci yarısından etibarən dövrümüzə qədər gəlib çatan yazı

dilidir. Səlcuqlular dövründən başlayaraq bugünə qədər davam edən bu yazı dili Türkcənin ən böyük yazı dilidir. Qərbi türkcənin əsasını Oğuz şivəsi təşkil edir. Bu yazı dili Oğuz şivəsi adlanır. Oğuz türkcəsi Xəzər Dənizindən Balkan yarımadasına qədər yayılmış türkcədir. Ona görə də Oğuz yazı dili, Oğuz Türkcəsi qərbi türkcə adlanır.

Qərbi Türkcənin daxilində iki dairə meydana gəlmişdir. Bunlardan biri Azərbaycan dili və şərqə Anadolu daxil olmaqla şərqə Oğuz dili, digəri Osmanlı ərazisi daxil olmaqla qərbi Oğuz dilidir. Şərqə və qərbi türkcə arasında ilk əsrlərdə qüvvətli fərq olmamışdır, lakin XVII əsrdən sonra şərqə və qərbi Oğuz dairələrini meydana gətirmişdir. Bununla bərabər iki yazı dili arasında əhəmiyyətli fərq mövcud deyildir və hər ikisi də eyni şivəyə, yəni Oğuz şivəsinə əsaslandığı üçün Azərbaycan dili və Osmanlı dilini bir yazı dilinin iki qolu adlandırıla bilərik. Əsasən şərqə və qərbi Oğuzca arasındakı bir sıra fərqlər daha çox şivədə qalmış, ədəbiyyatın inkişaf etməsi ilə də əlaqədar Azərbaycan və Osmanlı dili arasında bir sıra fərqlər meydana gəlmişdir.

Azərbaycan və osmanlı dili arasında, daha çox şivədə nəzərə çarpan bu fərqlərin səbəblərini şərqə oğuz dilinin qeyri oğuz türk şivələrinin, xüsusilə də şimaldan gələn qıpçaq ünsürlərinin etdiyi təsir ilə bəzi monqol izlərində axtarmaq lazımdır. Xüsusilə də danışq dili baxımından bir-birindən fərqli olan Azərbaycan və Osmanlı dili arasındakı başlıca fərqlər sözün əvvəlində, daxilində, ilk hecasında və bəzi fel şəkilləri ətrafında toplanır. Bu fərqlər əsasən danışq dilində olmuş, yazı dilində isə XVII əsrə qədər şərqə və qərbi türk dilləri arasında mühüm fərq olmadığı üçün bu iki türkcə Qərbi Türkcə adı altında bütünlük təşkil etmişdir.

Qərbi türkcənin yeddi əsrlik uzun həyatında bəzi mərhələlər vardır. Həqiqətən də qərbi türkcə müxtəlif dəyişikliklər yaşamışdır. Türk dilinin daxili inkişafı kök və şəkildə ilə, xarici inkişafı isə başqa dillərdən keçən sözlərdən ibarətdir. Deməli, qərbi türkcədə xarici ünsürlər də vardır. Bu ünsürlər ərəb, fars söz və tərkibləridir. Türklər islam dinini qəbul etdikdən sonra ərəb, səlcuq tayfaları İran ərazilərində məskunlaşandan sonra isə fars dilinin təsiri altına düşmüş, leksik tərkibində ərəb-fars mənşəli sözlərin miqdarı çoxalmışdır. Yaxın və Şərq xalqları üçün din, elm və mədəniyyət dili olan ərəb dilinin, poeziya və nəsr dili sayılan fars dilinin yalnız lüğət fonduna deyil, həm də türk dilinin fonetik, morfoloji və sintaktik qatlarına qüvvətli müdaxiləsi nəticəsində geniş xalq kütlələrinin, zəngin folklor nümunələrinin dili olan türkcədən fərqli bir dil – Osmanlıca meydana gəlmişdir və türk dilini əski türkcədən ayırmış, qərbi türkcədə dəyişikliklər yaradaraq türk dilini xeyli dəyişdirmişdir.

XIII əsrdən bugünə qədər Qərbi türklərin yazı dili olmuş qərbi türkcə daxili və xarici dəyişikliklər və inkişaf baxımından üç dövrə ayrılır:

1. Əski Anadolu türkcəsi
2. Osmanlıca
3. Türkiyə türkcəsi

Əski Anadolu türkcəsi XIII, XIV və XV əsrlərdəki türkcədir. Qərbi türkcənin ilk dövrünü təşkil edən əski Anadolu türkcəsi daha sonra inkişaf edən türk dilindən daha fərqlidir. Bu dövr türkcənin quruluş və inkişaf dövrüdür. Əski türkcədə kök və şəkilçilərdə görülən bəzi səs və şəkil fərqləri Osmanlı dili və Türkiyə türkcəsindən fərqlidir. Əski Anadolu türkcəsi xarici ünsürlər baxımından Qərbi türkcənin ən təmiz dövrüdür. Bu dövrdə artıq ərəb və fars ünsürləri daxil olmağa başlamış, yavaş-yavaş öz təsirini artıraraq Osmanlı dilinin meydana gətirməsini hazırlamışdır. Əski Anadolu türkcə mətnlərində ərəb və fars sözləri az sayda idi. Daha sonra getdikcə artan xarici sözlər və tərkiblər daha çox nəzm dilində görülür. Nəsr dili isə çox təmiz və duru türkcə olaraq hətta əski türkcənin son dövründə də ərəb və fars tərkiblərindən uzaq qalmışdır. Nəzm dilində isə şeirin fars təqlidçiliyi üzərində qurulması və vəzn, şəkil zərurətləri baxımından dildəki duruluq çox qorunulmamış və XV əsrdə xarici söz və tərkiblər çoxalmış və türkcəni əhatə etmişdir. Buna görə də əsrin ikinci yarısı osmanlıca bünövrəsini qoyan, onun başlanğıcını təşkil edən bir dövr olmuşdur. Əski Anadolu türkcəsi öz dövrünü Osmanlı dilinin təşəkkülünün əvvəllərində tamamlamışdır.

Osmanlı dili qərbi türkcənin ikinci dövrü olub XV əsrin sonlarından XX əsrin əvvəllərinə qədər davam edən dil dövrüdür. Dörd əsrdən çox ömrü olan osmanlı dili daim inkişafda olmuşdur. Qrammatik şəkillər baxımından osmanlıca ilə müasir türk dili arasında mühüm fərq yoxdur. Son iki dövr ilə əski türkcə arasında fərq daha çox nəzərə çarpır. Əski Anadolu türkcəsi qərbi türkcənin köhnə qrammatik şəkillərini, osmanlı dili ilə Türkiyə türkcəsi isə qərbi türkcənin yeni qrammatik şəkillərini ehtiva edən dövrlərdir. Yəni qrammatik şəkil baxımından osmanlı dili ilə Türkiyə türkcəsi arasında bir dövr fərqi yoxdur.

Osmanlı dilinin başlanğıcını təşkil edən və XV əsrin ikinci yarısı ilə XVI əsrin əvvəllərini əhatə edən dövrdə keçmiş qrammatik şəkillər öz əhəmiyyətini saxlamaqda idi. Bu qrammatik şəkillərin bəzisi Osmanlı dilinin inkişafı mərhələsində əz əhəmiyyətini itirmiş, bəziləri isə Türkiyə türkcəsinə də keçmişdir. Bu dövr ərəb və fars dilinin osmanlı dili üzərində hakim olduğu dövrdür. Ərəb, fars və türk dillərinin leksik-qrammatik elementləri əsasında formalaşan Osmanlı dili, hər şeydən əvvəl türklərin öz dövlətlərini qurduğu dövrlərdən başlanan uzun və özünəməxsus sosiolingvistik və dilxarici amillərin nəticəsində meydana çıxan ədəbi və danışq dillərinin differensiasiyasının məhsulu idi. Osmanlı dili dövründə türk dilini əhatə edən ərəb və farsca ünsürlər, saysız-hesabsız ərəb və fars söz və tərkiblərindən ibarət olub, əsas etibarilə

isim bölməsini əhatə edir. Hətta fel kökləri də həmin dillərin təsirinə məruz qalmışdır. Türk dilinin sadə fel kökləri yerinə ərəb və fars sözlərindən ibarət türk dilində köməkçi fellərdən yaranan mürəkkəb fellər meydana gələrək hətta müasir türk dilində də istifadə edilməkdədir. Ərəb və fars sözləri, sifət və izafət tərkiblərinə məruz qalan dilin yalnız cümlə quruluşu saxlanmışdır. Nəticədə türk ədəbi dili Osmanlı dili dövründə əsas quruluşu türkcə olan, lakin türk, ərəb və fars dili ünsürləri əsasında meydana gələn qarışıq və son dərəcə süni bil dil mənzərəsi yaratmışdır

Osmanlı dili özlüyündə üç dövrə ayrılır. Osmanlı dilinin XV əsrin sonu ilə XVI əsrin böyük bir qismini əhatə edən ilk dövr Əski Anadolu türkcəsinin ədəbi dilinə təsir edən ərəb və fars ünsürlərin türk dilinə hakim olduğu dövrdür. Bu dövr osmanlıların İstanbulda məskən saldığından sonra qurulan saray həyatı ilə başlamış, saray daxilində inkişaf edən ədəbiyyat və mədəniyyətin ərəb və fars mədəniyyət və ədəbiyyatının nüfuzu altına girməsi, türk ədəbi dilinə başqa bir istiqamət vermişdir. Həmin dövrdə türk dili Əski Anadolu türkcəsində olan saflığını itirmişdir. Xarici söz və tərkiblərin sayı sürətlə artmağa başlamışdır. Həmin dövrün sonu, yəni XVI əsrin sonu artıq qatı Osmanlıcanın tam bir başlanğıcı olmuşdur. Bu dövr sona çatmış, Osmanlı dili yeni bir mərhələyə qədəm qoymuşdur. Bu dövr Osmanlı dilinin ikinci dövrü olub XVI əsrin sonundan XIX əsrin ortalarına qədər davam edən dövrdür və başlıca olaraq XVI əsrin sonu ilə XVII və XVIII əsrləri əhatə edir. Bu dövrdə qarışıq dil meydana çıxmış, hətta quruluşu türk dilinə yad olan ərəb və fars ünsürləri arasında türk dili ünsürləri görünməz vəziyyətə gəlmişdir. Beləliklə Osmanlı dili üçüncü mərhələyə daxil olmuşdur. Osmanlı dilinin eyni zamanda son mərhələsi olan bu üçüncü dövr XIX əsrin ortalarından başlayıb XX əsrin əvvəllərinə qədər, yəni Tənzimatdan 1908, yəni məşruteliyyətə qədər olan dövrü əhatə edir. Bu məsələlərlə bağlı ilk məqsədyönlü fəaliyyət XIX əsrin ortalarında Tənzimat adı ilə Türkiyə tarixinə daxil olan islahatlar dövrünə aiddir. Həmin dövrdə mütərəqqi ziyalıların ədəbi və danışiq dili normaları arasındakı maneələrin dəf edilməsi, türk dilinin qrafikası və orfoqrafikasında islahatlar keçirilməsi, milli dilin əsaslarının hazırlanması işində böyük xidmətləri olmuşdur. Lakin həmin dövrdə türk dilinin sadələşdirilməsi yolunda çox mühüm addımlar atılsa da, bu proses yarımçıq qalmışdır. Digər tərəfdən sosial-iqtisadi həyatın bütün sahələrini əhatə edən “qərbliləşmə” meyli türk dilinin inkişafını da bu yönə istiqamətləndirmiş, dilə çoxlu Avropa mənşəli, xüsusilə də fransızca sözlərin qarışmasına səbəb olmuşdur. Bu mərhələnin son nümunələri 1908-ci ildən sonra Cümhuriyyət dövrünə qədər, sürətlə inkişaf edən yeni dilin yanında getdikcə zəifləyərək hələ bir müddət davam etmişdir və osmanlıcanın sadələşdirilməsi yolunda ikinci mərhələsini təşkil etmişdir. Bu illərdə fəaliyyət göstərən “Türk dərneyi”

jurnalını (1909) təşkilatçılarının və “Gənc qələmlər” ədəbi birliyi üzvlərinin osmanlı-canı xalq dilinə yaxınlaşdırmaq, “yeni dil” yaratmaq cəhdləri də bir o qədər də müvəffəqiyyət qazanmadı, lakin həmin dövrdə türk dilinin qarışıqlığı yavaş-yavaş əhəmiyyətini itirməyə başlamışdır. Ümumi olaraq təmizlənməyə doğru gedən dövrüdür. Bu proses nəhayət XX əsrin əvvəllərində tamamlanaraq Osmanlı dili dövrü sona çatmış və Türkiyə türkcəsinə keçmişdir. Beləliklə Osmanlı dili dövrünün sonlarında yazı dili xarici ünsürlər və tərkiblərdən sürətlə təmizlənmiş və XX əsrin əvvəllərində yerini Osmanlı türkcəsinə vermişdir.

Osmanlı dilinin nəzm və nəsr sahəsində görünüşü üç dövrlük tarixi boyunca bir-birindən fərqli olmuşdur. Bu fərq xarici ünsürlər, həm də cümlə quruluşu baxımından nəzm və nəsr dili arasında görülən ayrılıqdır. Şeir, xüsusilə də divan şeirinin mövzu və şəkil baxımından müəyyən ölçülərə bağlı olması nəzm dilinə də təsir etmiş və Osmanlı dili bir növ nəzm dili olmuşdur. Buna görə Osmanlı dili daxilində elmi və didaktik əsərlərdə ayrı, ədəbi əsərlərdə ayrı bir nəsr dilindən istifadə olunmuşdur. Elmi nəsr dili bir qədər sadə və bəsit bir dil, ədəbi nəsr dili isə həddindən artıq ağır və süni bir şəkildə xarici ünsürlərlə dolu olan söz silsiləsindən ibarət olan bir dil idi. Bu iki nəsr dili Osmanlı dili ərzində yan-yanə addımlamışdır. Dövrün sonunda nəsr dili nəzm dili ilə müqayisədə çox ağırlaşmışdır. Osmanlı dilinin ikinci mərhələsində bu hal həm nəzmdə, həm də nəsrə nəzərə çarpır. Lakin yenə də nəzm dili nəsr dilinin yanında bir qədər sadə görünür. Üçüncü dövrdə nəzm və nəsr bir-birinə daha yaxın olmuşdur və hər ikisində də nisbi sadəliyə keçiş vardır. Bu keçiş nəsrə daha sürətli olmuş, nəzmdə isə Osmanlı dövr divan şeirində az olan sadə nümunələr artmaqla bərabər xarici ünsürlü və tərkibli dildən qurtulmaq çətin olmuşdur. Keçmiş rəsmi yazışmalar da nəsr dilindən asanlıqla çıxmamışdır.

Osmanlı dilinin nəzm və nəsr dili xarici ünsürlər baxımından deyil, cümlə quruluşu baxımından fərqlidir. Divan şeirində hər beyt bir cümlədən ibarət olmuşdur. Buna görə də osmanlı dilində cümlələr daha qısa cümlələr olaraq qalmışdır, nəzm dilində türk dilinin cümlə quruluşu əhəmiyyətini qoruyub saxlamışdır. Osmanlı nəsrində isə vəziyyət belə deyildir. Çünki nəsrə müəyyən bir ölçüyə sığdırmaq məcburiyyəti yoxdur. Nəsr cümlə ünsürlərinin sərbəst istifadə olunə bilən bölmədir. Türk dilində cümlə quruluşu osmanlı nəsrində pozulmuşdur və cümlələr böyük bir cümlə yığımindən ibarət olmuşdur. Osmanlı dilində yazan yazışlar Osmanlı dilinin qarışıqlığı nəticəsində nəsrə müvəffəqiyyət qazana bilməmişlər. Bu qaydasızlıq osmanlı dilinin ikinci mərhələsində daha aydın görünür. Əski Anadolu türkcəsində nəsr dili daha təmizdir. Osmanlı dilinin son dövründə isə nəsr dilinin türk dilinin cümlə quruluşuna yaxınlaşdığı nəzərə çarpır. Tənzimat dövründə nəsrə artıq türk cümləsi

sağlam bir quruluşa malik olmuşdur. Osmanlı dilinin sona çatdığı dövrdə türk cümlə quruluşu həm nəzm dilində, həm də nəsr dilində Türkiyə türkcəsinə doğru olaraq daxil olmuşdur.

Türkiyə türkcəsi qərbi türkcənin üçüncü dövrüdür. Bu gün də davam edən bu dövr 1908-ci ildən başlayır. Bu qısa dövrdə dil osmanlı dilinin təsirindən hələ tam təmizlənməmişdi. Bu dövr Osmanlı dilinin son nümunələri ilə Türkiyə türkcəsinin ilk nümunələrinin yan-yanə addımladığı bir dövrdür. Osmanlı dilinin bu son nümunələrinə yeni dil üsurləri daxil olduğu kimi, yeni dilin ilk nümunələrində də bəzi osmanlıca üsurlər, köhnəlmiş sözlər, bəzi tərkiblər görünməkdə idi. Cumhuriyyət dövrü başladıqda artıq Osmanlı dili ölü dil olaraq sayılırdı.

Türk dilinin inkişafında dönüş mərhələsi Respublika dövrünə aiddir. Türkiyə respublika elan olunduqdan sonra dildə əsaslı islahatlar keçirilməyə başlanır. “Dil inqilabı” adı altında keçirilən bu islahatların gedişində türk dilinin əlifbası dəyişdirilmiş - ərəb qrafikasından latın qrafikasına keçilmiş (1928), “Osmanlı dili”, “Osmanlıca” terminləri “Türk dili”, “Türkcə” istilahları ilə əvəz olunmuşdur. Dildə “özləşmə” hərəkatı, yəni türk dilinin ləksik tərkibi xarici sözlərdən, xüsusilə ərəb-fars söz və ifadələrindən, morfoloji əlamət (şəkilçi, önqoşma və s.) və sintaktik konstruksiyalardan (izafət, cümlə quruluşu və.s) təmizlənməyə başlanmışdır.

Türkiyə Türkcəsinə Osmanlıcadan ayıran səbəblərdən ən başlıcası onun xarici üsurlərdən azad olmasıdır. Xarici üsurlər baxımından bu iki dövr arasında çox böyük bir fərq vardır. Bu fərqlərin ən əhəmiyyətli tərkibləridir. Türkiyə türkcəsi tərkibsiz türkcədir. Bu baxımdan Türkiyə türkcəsi batı türkcənin ən təmiz dövrüdür. Az və bəsit olmaqla bərabər Əski Anadolu Türkcəsində də xarici tərkiblər var idi. Osmanlı dili tam mənası ilə tərkibli dil demək idi. Türkiyə türkcəsi isə Türk yazı dilinin ərəb və fars tərkiblərindən xilas olduğu dövrdür. Bir dilin lüğət tərkibində xarici sözlər ola bilər. Lakin cümlə quruluşuna təsir edərsə o zaman dil üçün təhlükə yarada bilər. Osmanlı dilində türk dilinə daxil olan ərəb və fars tərkibləri dilin lüğət fonduna girməsi ilə kifayətlənməyib onun cümlə quruluşuna daxil olan xarici üsurlər idi. Beləliklə də Türkiyə türkcəsinə osmanlı dilindən ayıran başlıca səbəb onun tərkibsiz olmasıdır. Türkiyə türkcəsi ərəb və fars dilindəki cəm şəkilçilərindən də qurtulmuşdur. Xarici sözlər də azalmaqla idi. Türkiyə türkcəsində cümlə quruluşu da dəyişmişdir. Əvvəlki dövrlərə nisbətən cümlələr daha qısa və qüsursuz cümlə şəklinə daxil olmuşdur. Artıq yazı dili danışq dilinə yaxınlaşmışdır. Osmanlı dili danışq dilindən uzaq bir dil idi. Yazı dili danışq dilinə yaxınlaşarkən mühitin dili, İstanbul türkcəsi əsas alınmışdır. Bu dövr ilə türkcənin əsas üfqləri açılmış, türk dili inkişaf etməyə başlamışdır.

Beləliklə qərbi türkcə bir-birini izləyən üç dövrə ayrılmışdı. Bu dövrün birincisi olan və iki əsr davam edən Əski Anadolu Türkcəsi Səlcuklular, Anadolu bəylikləri və Osmanlıların yazı dövrüdür. İkinci dövr İstanbulun fəthindən Osmanlı İmperatorluğunun sonuna qədər yazı dili olaraq beş əsrə yaxın bir ömür sürmüş Osmanlı dilidir. Üçüncü dövr isə indi də inkişaf edən Türkiyə Türkcəsidir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Aksan Doğan. Türkçenin Gücü. Ankara, 1987, s.42-45.
2. Bayrav S. Yapısal Dilbilim. İstanbul, 1969, s.21-24.
3. İnan A. Çağatay Yazı Dilinin Kuruluşu. TDB, Mart, 1946, sayı 6-7,
4. Muharrem Ergin. Türk Dilbisi. s.14-15.
5. Nurettin Koç. Yeni Dilbigisi. İstanbul, 1990, s.20-21.
6. Orkun H.N. Eski Türk Yazıtları. İstanbul 1936, s. 12-16. s.45-47, 579-62.
7. Tahsin Banguoğlu. Türkçenin Grameri. Ankara 1986, s.15-18.
8. Rəsulov Ə., Rüstəmov R. Türk dili. Bakı, 2007, s.4-6.

XÜLASƏ

Türk dilinin bu günə qədər bilinən ən qədim yazılı abidələri Orxon yazılarıdır və VIII əsrə aiddir. Türk dilinin inkişafı 3 dövrə ayrılır:

1. Əski Anadolu Türkcə
2. Osmanlıca
3. Türkiyə türkcəsi

Əski Anadolu türkcəsi XIII, XIV və XV əsrlərdəki türkcədir. Osmanlı dili XV əsrin sonlarından XX əsrin əvvəllərinə qədər davam etmişdir. Türkiyə türkcəsi son dövrdür və 1908-ci ildən başlamışdır. Hal-hazırda inkişafı davam etməkdədir.

SUMMARY

The ancient written monuments of the Turkish language known till today are Orhon writings. The development of the Turkish language is divided into 3 periods.

1. The Old Anadolu Turkish
2. The Ottoman language
3. The Turkey Turkish

The Old Anadolu Turkish is the language which was used in XIII, XIV and XV centuries. The Ottoman language lasted from the end of XV century to the beginnings of XX century. The Turkey Turkish has been being used since 1908 and its still developing.

РЕЗЮМЕ

Общеизвестно, что древнейшими памятниками тюркского письменности являются Орхонские надписи. Развитие тюркского языка охватывает 3 периода:

1. Старый тюрко-анатолийский письменность
2. Османский язык
3. Современный турецкий язык

Старый тюрко-анатолийский письменность охватывает 13-15 вв. Ранняя стадия Османского языка начинается с 15 в. И продолжается до начала 20 века. Третий период начинается с 1908 года.

Çapa tövsiyə etdi: dos., S.Mirzəyeva

KƏB BİN ZUHEYR BİN ƏBİ SƏLMANIN MƏŞHUR QƏSİDƏSİNƏ DAİR QISA QEYDLƏR

*Valeh VƏLİYEV,
Bakı Dövlət Universiteti,
İlahiyyat fakültəsinin*

Açar sözlər: Ərəbistan yarımadası, peyğəmbər, yəhudilik

Keywords: Arabian Peninsula, the prophet, Judaism

Ключевые слова: Аравийский полуостров, пророк, иудаизм

Tam adı Kəb bin Zuheyr bin əbi Səlma olan bu şair ilk orta əsrlər ərəb poeziyasının ən görkəmli simalarından biridir. Doğum tarixi bəlli olmasa da onun uzun bir ömür yaşaması barədə müxtəlif bilgilər vardır. İslam bərqərar olandan sonra təxminən əlli il ömür sürmüş Kəb bin Zuheyr rəvayətə görə İslama qədər də bir o qədər ömür sürmüşdür. Əlimizdə olan qaynağın göstərdiyinə görə o, miladi tarixinin 672-ci ilində dünyasını dəyişmişdir.¹

Ərəb ədəbiyyatşünaslığından bəlli olduğu kimi, həm İslam bərqərar olandan qabaq cahiliyyə dövründə, həm də İslam meydana gələndən sonra yaşayıb-yaradan şairlərə ərəblər مخضرم (muxadram- hər iki dövrdə yayıb-yaradan şair) adı verirlər. Kəb bin Zuheyr bin əbi Səlmanın tərcümeyi-halı barədə əlimizdə ətraflı bilgilər çox olmasa da, bəzi qaynaqlarda onun həyatının bir sıra macəraları haqqında bilgilər mövcuddur.

Yuxarıda adı çəkilən qaynağa əsasən Kəb bin Zuheyr bin əbi Səlma Qatfəndə dünyaya gəlmişdir. Onun anası kəbşə qəbiləsinə mənsub idi. O, şeir sahəsində istedadlı şairlərlə “aşıb-daşan” bir ocaqda boya-başa çatmışdır. Şairin babası Əbu Səlmanın övladlarından on bir istedadlı şair yetişmişdir.²

Əgər söhbət Ərəbistan yarımadasının qəbilələrinin həyatında yetişməkdə olan dini, tarixi, siyasi, mədəni, əxlaqi və sosial dəyişikliklərdən gedirsə, bu yerdə şairin yaşadığı keçid dövrü barədə maraqlanan oxucuda qısaca bir təsəvvür yaratmaq

¹ علي محمد الجبلاتي؛ عبد العزيز السيد المصري؛ محمد ابراهيم نصر؛ الادب و النصوص؛ ص 189 ليبيا، 1986.

² Göstərilən mənbədə, səh.189.

artıqlıq etməzdi. Tarixdən bəlli olduğu kimi, hələ VII əvvəllərindən də qabaq Ərəbistan yarımadasının əsasən oturaq əhalisi xarici, dini, siyasi, mənəvi və əxlaqi təsirlərə məruz qalmağa başlamışdır. Bu təsirlərdə başlıca vasitəçilik rolunu şimalda Ləxmilər və Qəssanilər oynayırdılar. Bundan başqa xristianlığın Yəməndə- xüsusən də Yəmənin Nəcran bölgəsində yayılmasında həbəş istilacıları da az rol oynamamışdılar.³ Yəhudi icmaları isə daha qədim zamanlardan Hicazda, daha doğrusu Xeybər və Mədinədə yerləşərək ticarət və əkinçiliklə məşğul olaraq dini mərasimlərinə riayət edib, bolluq içində bir həyat yaşayırdılar. Lakin bu da tarixə bəllidir ki, nə xristianlıq, nə də yəhudilik Ərəbistan yarımadasında geniş şəkildə yayılıb kütləviləşməyə nail ola bilmədilər. Ehtimal etmək qəbahət olmaz əgər desək ki, daima əsaslı və əsasız səbəblərə görə müharibə vəziyyətində və hətta uzun sürən müharibələr şəraitində yaşayan və digər tərəfdən həbəş xristianları ilə atəşpərəst İran istilalarına məruz qalan ərəb qəbilələri arasında bir mərkəzləşmə təşəbbüsünün cücərtləri özünü açıqca biruzə verməyə başlamışdı. İlk dəfə ərəb qəbilələri arasında kindi qəbiləsi “ ümumi başçının rəhbərliyi altında birləşməyə”⁴ cəhd göstərdi. Lakin bu mərkəzləşmə qayəsini həyata keçirtmək üçün bütün oturaq və köçəri ərəb qəbilələrini təmin edə biləcək bir dini ünsür çatışmırdı. Sanki ərəb qəbilələri və oturaq ərəblər bu dini ünsürün axtarışında idilər və təsadüfi deyil ki, yarımadanın başqa bölgələrində də büt-pərəstlikdən imtina etməyi düşünən və imtina edənlər meydana gəlməyə başlamışdılar. Belə ərəblərdən biri də cahiliyyə şairi Umeyyə ibn əbi əs-Salt idi. O, Məhəmməd peyğəmbərdən əvvəl büt-pərəstlikdən imtina edərək təkəllahlığı qəbul etmişdi. Onda belə bir qənaət yaranmışdı ki, ona mütləq ilahi bir vəhy gələcək və bu haqda yaxınlarını da xəbərdar etmişdir. O, Taif şəhərinin çox nüfuzlu bir ailəsinə mənsub idi. Dövrünün yaxşı şairlərdən hesab olunurdu.⁵ Onun dəyərləndirməyə layiq ləyaqəti kimi onu göstərmək lazımdır ki, Məhəmməd ibn Abdullah mərkəzləşmə və birləşmə üçün çatışmayan dini dəvəti ortaya qoyanda öz şəxsi ambisiyasına qapılıb ona qarşı çıxmadı, əksinə onun çağırışlarını şeiri vasitəsi ilə dəstəkləməyə başladı.

Şübhə doğurmayan bir tarixi fakt da odur ki, istər dini, istərsə də siyasi bir hərəkət prinsipləri hər hansı bir cəmiyyətə təqdim olunanda əgər bu yeni prinsiplərin müasir dillə desək nüfuzlu təbliğat “ maşını ” olmazsa həmin prinsiplərin cəmiyyət tərəfindən qəbul olunması o qədər də asan başa gəlməz və hətta uğursuzluğa düçar

³ Anri Masse, İslam, səh. 29, Bakı, 1992.

⁴ Göstərilən mənbədə, səh. 24.

⁵ A.Hüseynova, “ Əl-Busirinin “ Əl-Burda ” qəsidəsi Peyğəmbər mədhinin ən gözəl nümunəsi kimi ” səh. 17, Bakı, 2010.

olma ehtimalı daha artıq olar. Haqqında danışılan dövr ərəb cəmiyyətlərinin də ən nüfuzlu insanları o dövrün şairləri, xütbəçiləri və hikmət sahibləri idilər. Ona görə də onlar cəmiyyətlərdə tutduqları mövqeyə müvafiq olaraq bu milli-mənəvi birləşməyə öz münasibətlərini bildirməyə bilməzdilər.

Bu kiçik yazının məqsədi göstərilən dövrün şair və müdriklərinin Məhəmmədin dini dəvətinə yönəlik hansı mövqeyi sərgiləməsini araşdırmaq olmadığı üçün o mövzuya ətraflı nəzər salmaq niyyətimiz yoxdur. Bir də ki, həmin mövzu filologiya elmlər namizədi A.Hüseynovanın “ Əl- Busirinin “ Əl- Burda” qəsidəsi peyğəmbər mədhinin ən gözəl nümunəsi kimi” adlı monoqrafiyasında təfərrüatı ilə araşdırılmışdır.⁶ Lakin maraqlanan oxucuda həmin dövrün şairlərinin peyğəmbərə və onun dini çağırışlarına yönəlik nümayiş etdikləri münasibət barədə öləri bir təsəvvür yaratmaq üçün göstərmək gərəkdir ki, İslamın meydana gəlməsi çağlarda yaşayıb-yaradan şairlər üç qrupa bölünürlər:

1. Peyğəmbərin və İslamın tərəfində durub ona dəstək verən şairlər;
2. Peyğəmbərə və İslam dininə həcv yazaraq düşmən mövqedə duran və sonralar müəyyən səbəblərə görə İslamı qəbul edən şairlər;
3. Peyğəmbərə və İslama yönəlik neytral mövqedə duran şairlər;⁷

Həyat və yaradıcılığı barədə qısa bir mülahizə söyləmək niyyətində olduğumuz şair Kəb bin Zuheyr bin əbi Səlmə ikinci qrupa mənsub olan şairlərdən olmuşdur.

Yuxarıda adı çəkilən “Ədəbiyyat və mətnlər” qaynağında Kəb bin Zuheyr bin əbi Səlmanın həyatı barədə aşağıdakılar rəvayət olunur: “Hicrətin onuncu ilində daha doğrusu Məkkə müsəlmanlar tərəfindən fəth edildikdən və Tubuk şəhərində rumlar müsəlmanlarının qarşısında geri çəkildikdən sonra bu hadisələr ərəb qəbilələrinin mənəvi aləmində dərin ümidlər və müsbət izlər doğurdu. Əksər qəbilələrin səlahiyyətli nümayəndə heyətləri peyğəmbərin yanına gələrək qəbilələrinin İslama daxil olmaları barədə rəsmi bəyanət verirdilər. (Ona görə də bu ili İslam tarixində nümayəndə ili hesab edirlər).⁸”

Kəb bin Zuheyr və onun qardaşı Buceyr də İslam dini və onun peyğəmbəri Məhəmməd ibn Abdullah haqqında çox bilgiler eşitmişdilər. Bir qədər vaxt keçən-

⁶ A.Hüseynova, “ Əl- Busirinin “ Əl-Burda” qəsidəsi Peyğəmbər mədhinin ən gözəl nümunəsi kimi” səh. 16-17.

⁷ Göstərilən mənbə, səh. 17.

⁸ سعيد عوض باوزير معالم تاريخ الجزيرة العربية , ص 89 .

dən sonra Buceyr Allahın peyğəmbərinin yanına gedir, peyğəmbərin moizələrini və kəlamlarını dinlədikdən sonra ona və onun dininə iman gətirir. Kəb qardaşının İslamı qəbul etməsini eşitdikdə buna çox qəzəblənir və qardaşının İslamı qəbul etməsinə öz narazılığını ifadə edən bir qəsidə söyləyir. Təəssüf ki, əlimizdə olan qaynaqda o qəsidənin yalnız birinci beyti verilmişdir:

ألا أبلغا عنى بجيرا رسالة
فهل لك فيما قلت و يحك لك⁹

(Məgər Buceyr mənim barəmdə sənə bir bilgi verməyibmi? Yazıqlar olsun sənə, sənin söylədiklərin sənəmi məxsusudur)

Bu həcv ruhlu qəsidənin xəbəri peyğəmbərə çatır və o da Kəb bin Zuheyri qətlə barədə fətva verir, onun qanını halal edərək əsəblərinə deyir ki, sizlərdən kim Kəb bin Zuheyrlə rastlaşsa onu mütləq qətlə yetirsin. Buceyr peyğəmbərin bu qərarından xəbər tutan kimi qardaşına məktub yazıb ona məsləhət verir ki, peyğəmbərin hüzuruna getsin və tövbə etsin, çünki peyğəmbər onun yanına tövbə ilə gələnləri qəbul edir və İslamdan əvvəl etdiklərinin haqq-hesabını çəkmir. Kəb bin Zuheyri bu məsləhətə məhəl qoymur və ona görə də vəziyyəti getdikcə ağırlaşmağa başlayır. O canından qorxaraq məzinə qəbiləsinə pənah aparır ki, ona himayədarlıq eləsin. Lakin məzinə qəbiləsi onu qəbul etmir və himayədarlıqdan imtina edir. Gen dünya Kəbin ətrafında daralmağa başlayır. Onun düşmənləri şair barəsində təlaş doğuran şayələr yaymağa başlayırlar ki, o, hökmən öldürülməlidir. İşin bu duruma çatdığını görən Kəb bin Zuheyri peyğəmbəri bir qəsidə ilə mədh edir və orada özünün can qorxusundan söhbət açır. Bundan sonra şair Mədinəyə peyğəmbərin hüzuruna getməyə məcbur olur. Yolda tanıdığı bir kişinin qonağı olur və başına gələn əhvalatı ona danışır. Ev sahibi ona məsləhət verir ki, peyğəmbərin hüzuruna gedib onun özündən aman diləsin və sidq-ürəklə İslamı qəbul etsin. Kəb bin Zuheyri belə də edir. Peyğəmbərin məclisində irəli çıxıb onun qarşısında oturur. Peyğəmbər şairin xalq arasında yayılan əlamətlərinə istinadən onu tanıyır. Kəb əlini peyğəmbərin əlinin üstünə qoyaraq deyir: - Ey Allahın peyğəmbəri, əgər mən Kəb bin Zuheyri sənə hüzuruna gətirsəm və o, tövbə edərək səndən aman istəsə sən onu qəbul edərsənmi? Peyğəmbər cavab verir ki, bəli. Kəb deyir: - Ey Allahın peyğəmbəri Kəb bin Zuheyri mənəm. Bu an ənsarlardan biri yerindən sıçrayıb deyir: - Ey Allahın peyğəmbəri, mənə icazə ver

⁹ المصدر المذكور، ص 189.

Allahın bu düşmənin boynunu vurum. Peyğəmbər ənsara deyir ki, ona əl vurma, o, gəlib tövbə etdi.¹⁰

Elə buradaca Kəb bin Zuheyr أنت سعاد (Suad obasından köçüb getdi) adlı aşağıdakı qəsidəni söyləyir. Şair qəsidəsinə qədim ərəb şairlərinin ənənəsinə uyğun olaraq qəzəllə başlayır :

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول
متيم إثرها لم يفد مكبول
وما سعاد غداة البين اذ رحلوا
إلا اغن غضيض الطرف مكحول
تجلو عوارض ذي ظلم إذا ابتسمت
كانه منهل بالراح معلول
أمست سعاد بارض لا يبلغها
إلا العتاق النجيبات المراسيل¹¹

(Suad obasından köçüb getdi. Mənim ona məftunluğumun şiddətindən qəlbimi hicran hissi bürüdü. Mən onun məhəbbətinin əsirinə çevrilib onunla keçən günlərimin xatirələri ilə buxovlanmışam. Suad ceyran kimi zərif, gözü sürməli bir gözəldir. O, gülümsəyəndə onun ağappaq dişləri bərq vurardı. Onun tünd şəraba bənzəyən ağız şərbətindən bir qurtum içən məst olur. İndi o, məndən o qədər uzaqdır ki, mən onun vəslinə həsrət qalmışam. Məni onun vəslinə yalnız yüyürək bir dəvə və yaxud köhlən bir at çatdırmağa qadirdir.)

Qəsidənin ikinci hissəsində Kəb bin Zuheyr aşağıdakı beytlərlə peyğəmbərdən bağışlamasını dilə gətirir və ondan aman diləyir:

أنبت أن رسول الله أو عدنى
والعفو عند رسول الله مأمول
هداك الذى أعطاك نافلة ال مهلا
قران قيه مواعيط وتقصيل
لا تأخذنى باقوال الوشاة ولم
وإن كثرت فى الاقاول أذنب¹²

¹⁰ على محمد الجمبلاطى, عبد العزيز السيد المصرى؛ محمد ابراهيم نصر, الادب و النصوص, ص 189

¹¹ المصدر المذكور, ص 190

¹² على محمد الجمبلاطى, عبد العزيز السيد المصرى؛ محمد ابراهيم نصر, الادب و النصوص, ص 191

(Mənə xəbər çatıb ki, Allahın peyğəmbəri mənə çox sərt tonda hədələyibdir. Lakin mən ondan əfv olunmağımı təmənnə edirəm. Çünki Allahın ona göndərdiyi Quran xeyirxah moizələrlə, hikmətlərlə və səbr göstərmək kəlamları ilə doludur. Həmçinin Quran insanın bu dünyada və axirətdə möhtac olduğu moizələrlə zəngindir. Mən istəməzdim ki, mənə bədxahların və çuğulların yaydıqları şayələrə görə cəzalandırasan. Qərəzçilərin faş etdiklərinə baxmayaraq mən heç bir günah etməmişəm).

Qəsidənin üçüncü və ən iri həcmli hissəsində şair peyğəmbəri, onun çağırışlarını və ənsablarını mədh edir:

ان الرسول لنور يستضاء به
 مهتد من سيوف الله مسلول
 في عصبة من قريش قال قائلهم
 ببطن مكة لما أسلموا : زولوا
 زالوا فما زال انكاس ولا كشف
 عند اللقاء ولا ميل معازيل
 شم العرائين أبطال لبوسهم
 من نسج داود في الهيجا سراويل

(Peyğəmbər hidayət yolundadır və insanları da hidayət yoluna yönəldir və onların yolunu işıqlandırır. O, Allahın düşmənlərinə qarşı qınından siyirilib çıxmış bir qılıncdır. Qureyslərdən bir toplum onun ətrafında toparlanıb ona iman gətirdilər və inandılar. Onlar əqidələrinə sadıq qalaraq Məkkədən Mədinəyə hicrət etdilər. İslam əqidəsi onları güc, qüvvət və qüdrətlə mükafatlanmışdı. Onlar hicrət edərkən zəif deyil, əksinə İslam əqidəsi ilə silahlanmış şücaət sahibləri idilər və s.)

Tarixin gedişatından bəlli olduğu kimi hər hansı bir siyasi-iqtisadi formasiyadan digər bir siyasi-iqtisadi formasiyaya keçid heç də mülayim olmayıb köhnə ilə təzə arasında qanlı toqquşmalara səbəb olur. Cəmiyyətlərdə təlatümlə, sarsıntılar və məyusluqlar doğurur. Təsadüfi deyil ki, dünyanın ən qədim və müdrik xalqlarından biri olan Çin xalqının sevilməyən bir adama qarşı belə bir qarğışı var: “Görüm səni keçid dövründə yaşayasan”. Həyat və yaradıcılığı haqqında söhbət açdığımız Kəb bin Zuheyr bin əbi Səlmə də xalqımızın dərin, köklü dəyişikliklər keçirdiyi bir dövrdə yaşamışdır. İlk əvvəl bu böyük dəyişikliyin mahiyyətini düzgün qiymətləndirməyən şair dərin iztirablara tuş gəlmiş və həyatı tükədən asılı olmuşdur. Lakin sonra İslamın və onu peyğəmbərinin rəhm və mərhəməti sayəsində bağışlanmışdır.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Azərbaycan dilində

1. A.Hüseynova, “ Əl- Busirinin “ Əl-Burda” qəsidəsi Peyğəmbər mədhinin ən gözəl nümunəsi kimi ”, Bakı, 2010.
2. Anri Masse, İslam, Bakı, 1992.

Ərəb-dilində

1. محمد الجملاطي؛ عبد العزيز السيد المصري؛ محمد ابراهيم نصر؛ الادب و النصوص؛ ليبيا، على 1986.
2. سعيد عوض با وزير معالم تاريخ الجزيرة العربية , عدن.

Rus-dilində

1. X.K.Баранов, Арабско-русский словар

XÜLASƏ

Bu kiçik məqalədə görkəmli klassik ərəb şairi Kəb bin Yuxeyr bin Əbi Səlmanın həyat və yaradıcılığının çox önəmli dövrü barədə söhbət gedir . Nəzəri cəlb edən odur ki, göstərilən dövr Ərəb qəbilələri cəmiyyətlərində baş verən qlobal keçid dövrünə təsadüf edir . Baş verən köklü dəyişiklərin əvvəlində şair birləşdirici prosesləri yeterincə qiymətləndirə bilmir və Məhəmməd Peyğəmbər tərəfindən elan olunan çağırışlara qarşı çıxır . Buna görə də Peyğəmbər tərəfindən çıxdas elan olunur . Sonra o, sidq-ürəkdən Peyğəmbərin hüzuruna gəlir, tövbə edir və əfv olunur. Elə oradaca haqqında danışılan qəsidəni yayır və bununla da Peyğəmbəri dəstəkləyən şairlərin sırasına keçir .

RESUME

In this short article the most important period of life and literary activities of one of the prominent classic Arabic poet Kaba bin Zukheyra bin Abi Salma is analysed. The most interesting fact is this period coincides with the one of global transition of Arabic tribes. At the beginning, the poet underestimated the reconciliation process taking place during the lifetime of prophet and refuted Muhammad's callings in the result of which he was exiled by the prophet and his followers. Later having acknowledged and apologized for his fault he was forgiven. Having written the ode, the poet joined the stream of poets who supported the prophet's callings.

РЕЗЮМЕ

В этой не большой статье прослеживается очень важный период жизни и деятельности одного из выдающегося арабского классического поэта Кааба бин Зухейра бин аби Салма. Примечательно то, что указанный период совпал с глобальным переходным периодом, происходившим в обществах арабских племен. В начале поэт не дооценил происходящие объединительные процессы и встал против призывов Мухаммеда, в виду что был объявлен изгоем со стороны пророка и его сподвижников. Затем с повинной явкой явился к пророку, каялся и был помилован. Написав упоминутую касиду автор слился в плеяду поэтов, поддерживающих призывы пророка.

Çapa tövsiyə etdi: dos.S.S.Süleymanov

MƏŞHUR ƏRƏB DİLİ ALİMİ İBN SİKKİTİN HƏYAT VƏ YARADICILIĞINA DAİR

*Süsən Yusif qızı ASLANOVA,
BDU, İlahiyyat fakultəsi*

Açar sözlər: İbn əs-Sikkit, Kufə qrammatika məktəbi

Keywords: İbn Sikkit Kufi grammar representative

Ключевые слова: Ибн Сиккит, Куфийской школы

Ərəb dili və ədəbiyyatı sahəsində əsərlərinə müraciət olunan şəxsiyyətlərdən biri də Əbu Yusif Yaqub ibn İshak əs-Sikkitdir. Atasının ləqəbi olan Əs-Sikkit “çox sakit olan” mənasını verir. Bu ləqəbə görə o, İbn əs-Sikkit ابن السكيت tanınır. Atası bir dilçi alimi olub Əli ibn Həmzə əl-Kisənin dostu idi. Bağdadda müəllimlik edirdi. İlk təhsilini İbn əs-Sikkit atasının yanında almışdı. Qurtub, Yəhya ibn Ziyad əl-Fərra, Əbu Ubeydə ət-Teymi, Əsməi, Əbu Abdullah İbnul-Ərabi, Əhməd ibn Hatim əl-Bəhili, Əbu Əmr əş-Şeybani, Əli ibn əl-Asrəm və Əbulhəsən əl Zubyani kimi lüğət və dil alimlərinin tələbəsi olmuş, fəsih dil öyrənmək, qarib və nadir ləhcələr, əmsal və əxbər bilmək üçün bədəvilər arasında yaşamışdır¹.

İbn Xəllikan əsərində onun haqqında belə yazırdı²: “ قيل انه سمي بذلك لانه كان كثير “ İbn Nədim isə “əl-Fihrist” əsərində onun atası barəsində belə deyirdi: الكساني عالما بالعربية واللغة والشعر و كان يعقوب يقول عن ابيه : انا و كان اسحاق ابوه اصحاب اعلم من ابي بالفحو، و ابي اعلم من بالشعر³.

İbn əs-Sikkit Bağdadda boya başa çatmışdı, atası oğlanlara dərs verirdi. Atasından nəhvi və və dili öyrənən Yaqub çox keçmədən xəlifə Harun ər-Rəşidin oğullarına dərs verməyə başladı.

İbn əs-Sikkit haqqında elmi mənbələrdə olduqca maraqlı məlumatlar vardır. Bunlardan biri doktor Rahab Xıdır Akavanın “ موسوعة عباقرۃ الاسلام في النحو و اللغة و الفقه “ əsəridir. Ərəb qrammatiklərinə həsr olunmuş bu silsilə əsərlərin üçüncü hissəsində

¹ TDV İslam ansiklopedisi, İstanbul.1992, c.20, s.20-24

² ابن خلدون، و فيات الاعيان، 443-5

³ ابن نديم، الفهرست، ص. 114

İbn Əs-Sikkitin müəllimlərindən bəhs olunarkən qeyd olunur ki, o, dövrünün alimlərindən elm öyrənmişdi. Bunların arasında Əbülhəsən Əli ibn əl-Müğeyrə əl-Əsram, Əbu Abdullah Məhəmməd İbn Ziyad ibn əl-Ərabi, Əbu Ömər, İshak ibn Mirar əş-Şeybani, Əbu Zəkəriyyə Yəhya ibn Ziyad əd- Deyləmi, Qurtubi kimi tanınan Əbu Əli Məhəmməd ibn əl-Mustəni, Əbulhəsən Əli ibn Nazim əl Zihyəni, Əbu Nasr Əhməd ibn Hatəm əl-Bəhluli (əl-Əsməinin dostu) var idi⁴. Bunlardan əlavə ibn əs-Sikkit öz kitablarında digər ustadları haqqında da söhbət açır.

İbn ən-Nədim “əl-Fihrist” sərində bu xüsusda belə yazır:

و لقد لقي فصحاء الاعراب و اخذ عنهم و حكى في كتبه ماسمعه منهم

Sonra Bağdaddan Qantara səmtində atası ilə birlikdə uşaqlara dərs verməyə başladı. Abdullah ibn Tahirin uşaqları ilə xəlifə Mütəvəkkil Əlallahın oğulları Müəyyəd Bilal və Mümtəz Billahın müəllimliyinə qədər yüksəlmişdi. Bir söhbət anasında xəlifə onun şiə məzhəbinə meyl etdiyini bildikdə ondan oğulları Müəyyəd və Mutəzi Hz. Həsən və Hz. Hüseyndən çoxmu istədiyini soruşanda İbn Sikkit Rəsulu Əkrəmin nəvələrini çox istədiyini bildirmişdi. Hətta Rəsulu Əkrəmin kələsi Qənbəri belə onlardan çox istədiyini söyləmişdi. Bu cavaba görə o, xəlifənin əmriylə linc edilərək öldürülmüşdü. Bu hadisə hicri 244- cü ilin rəcəb ayının 5-də (858 ci ilin oktyabr ayının 14) də baş vermişdir. Kəmaləddin əl Əhbari “Nüzhetul Əlibbə” əsərində xəlifə Mütəvəkkil ilə İbn Sikkit arasında gedən söhbəti qeyd edir. Kufə məktəbi nümayəndələrindən olan İbn əs-Sikkit həm müasirlərinin, həm də özündən sonra gələn dilçilərin tərəfindən yaxşı qiymətləndirilirdi. Onun şagirdləri arasında Əbu Hənifə əd-Dinəvəri, Əbu Səid əs-Sukkəri və Mufaddal ibn Sələmə var idi.

İbn Sikkitin otuza yaxın şer divanlarına yazdığı təfsirləri vardır. Əbu ən-Nəcməl-İclî, İmruul-Qeys, Nabigə əs-Sədi, Hutaya, Zəbid ibn Rəhiə, Cərir ibn Atiyə və Kumeyyit əl-Əsədi kimi şairlərin divanlarından günümüzə yalnız Müzərrid ibn Dirar əl-Qatafaninin divanı gəlib çatmışdır. “Əl-Muallaqat əs-Səbu” da Üzvə ibn Vard, Nabigə əz-Zibyani, Qeys ibn Hutim, Əbu Nuvas, Tarafə ibn Abd, Zattal əl Kiləvi, Əbu Duad əl-İyadi, Tufeyl əl-Ganəvi⁵, Əhtal, Meymun ibn Qeys əl-Əşə, Zühəyr ibn Əbu sulmə, Ömər ibn Əbu Rabiə Xənsə və Əmr ibn Kəmə divanlarını şərh etmişdir.

İbn əs-Sikkitin əsərləri içərisində ən məşhur olanları aşağıdakılardır:

1. “İslahul-mantıqı” (اصلاح المنطق) - bu əsərlərdə dil hadisələrini qaydaya salmaq məqsədini güdür. 1949, 1956, 1970 və 1978-ci illərdə Qahirədə Əhməd Məhəmməd Şakir və Əbdüssəlam Məhəmməd Harun tərəfindən yayınlanmışdır.

⁴ الدكتور رحاب علاوي ، موسوعة عباقره الاسلام في النحو واللغة و الفقه الجراء الثالث ، ص. 135

⁵ F.Krenkov, 1907, s. 815-877

2. “Əl-Əftaz (الافاظ)-lüğətdir. Sözlər mənsur və mənzum şəkildə tərtib olunmuşdur. Əsər Zavis Şeyxo tərəfindən 1897-ci ildə Beyrutta Xətib ət-Təbrizinin “Kənzul-huffaz fi kitəbi təhzibul-əlfaz” adıyla nəşr olunmuşdur. Bu kitabda Zavis Şeyxo 1896-1898-ci illərdə Beyrutta və Salih ibn Əli hicri 1325 (miladi 1907-ci ildə) şərh yazmışlar. Şərhdə verilən nüsxələr Yusif ibn Həsən əs-Seyrafi tərəfindən açıqlanmışdır.

3. “Əl-Aqqad” (الاضداد) adlanan bu əsər adından göründüyü kimi.səciyyə daşıyır və ərəb dilinin lüğət tərkibindəki antonimləri açıqlayır. Əsər 1912-ci ildə Beyrutda Auqust Hafbner tərəfindən ..ثلاثة كتب للاضداد..adlı kitab içərisində nəşr olunmuşdur.

4. “Əl-Qalbu val-İbdəl” (القلب والابدال) adlı əsəri bir hərfin başqa bir hərfə əvəz olunması və ya yerdəyişməsi haqqında fonetik qaydalardan bəhs edən ərəbcə bir sözlükdür. Auqust Hafbner əsəri öncə 1903-cü ildə Beyrutda daha sonra “Texte zur arabischen Gexikographie” adlı əsərində Leysiqdə yayınlanmışdır⁶.Bu tədqiqat əsərinin “Əl Kənzul-lugaviyyu fil-lisən il arabiyyu” adı altında Qahirədə yığılmış, “Kitəbul-İbdəl” adıyla Hüseyn Məhəmməd Şərəf tərəfindən də 1978-ci ildə Qahirədə nəşr edilmişdir.

5. “Huruful ət-Təmdid vat-Taqsır” (əl maqsur val-məmdud) və əlif maqsura (buraya sözün sonunda ى şəklində yazılan əlif və gizli əlif adlanan uzun (ə saitidir ki, orfoqrafiyada öz əksini tapmır), üçhəl (munsarif və qeyri munsarif (ikihəl) isimlər haqqında əvvəlcə məlumat verilir. Bu əsər Həsən Şazeli Fərhud tərəfindən Riyadda Cəmiatu Məlikus-Səid adlanan universitetdə çıxan “Məcəllətu Kulliyətul-Ədəb” jurnalında 1983 və 1985-ci illərdə, 1985-ci ildə isə Məhəmməd Məhəmməd Səid tərəfindən çapdan çıxmışdır.

6. “Əl- hurufu-lləti yutəkəlləmu bihə bi ğeyri mauduihə” (الحروف التي يتكلم بها في غير موضعها adlı əsəridir. Burada bənzətmə və təşbihlərlə (müstəar kəlimələrlə) şərdə vəzn xatirinə dəyişmiş bəzi ayrı ayrı sözlər, təğlib yoluyla işlənən təsniyələr tək və iki mənada işlədilən bəzi cəm isimləri əhatə edən bir risələdir ki, bizə gəlib çatmadığı güman olunur. Bu risələ onun “Əl-müsənnə val mubənnə val-mukənnə” adlı əsərin bir bölümüdür. Bu əsərdə Ramazan Abuttavvab bir dərgidə yayınlamış⁷ və bu əsərə uzun bir müqəddimə yazmışdır. Naşir bəzi qaynaqlarda İbn əs- Sikkitə aid edilən “Məcəzu mə cəə biş-şiri vahurriyə an cihətihi”(مجاز ما جاء بالشعر و حرف عن جهته) adlı kitabın da bu əsər olduğu fikrindədir.

⁶ Auqust Hefbner , texte zur arabischen Lexikographie, leipzig, 1908,s.3-65

⁷ Bax:Bibliografiya.

7. “Əl Bəhs” əsərinin “Dərul kutubul mısıriyyə val-məktəbətut-Teymuriyyə”-də əlyazmasının olduğu qeyd olunur⁸.

8. “Əl maqsur val məmdud” adlı bir mövzu sözlüyüdür və Mədinədə arif hikmət kitabxanasında qeyd olunmuşdur⁹.

9. “Mantıqut-tayri əsəridir”¹⁰.

İbn əs-Sikkitin yuxarıda adlarını çəkdiyimiz əsərləri ilə yanaşı müxtəlif divanlara şərhləri və bəzi qaynaqlarda adı çəkilmiş əsərləri də vardır. Bunlar aşağıdakılardır:

“Əl-Bəyən”, “Əbyətul –Məani”, “Əl-Asvatu”, “Əl-Əyyəmu val-Ləyəli”, “Fəala va Əfalə”, “Əl-Farq”, “Qaribul-Qurəni”, “Xəlqul-İnsəni”, “Əl-Haşaratu”, “Əl-İbli”, “Məanil.-Şiril-Kəbir”, “Məaniş-Şiris-Sagir”, “əl-Musənnə val-Mubənnə val-Mukənnə”, “Əl Muzəkkəru val-Muənnəsü”, “Ən-Nəbətü vaş-Şəcəru”, “Ən-Navadiru”, “ət-Tasgir”, “ət-Tausiatufi Kələmil-Arabi”, “Əl-Vuhuşu”. Bu əsərləri nəşir Ramazan Abduttavvab yayınlamışdır¹¹.

Onun yetirdiyi şagirdlərə gəlinə, onlardan Əhməd ibn Fərəh ibn Cəbrail Əbu Cəfər əd-Darir əl-Mağri, Əbu Bişr əl-Yəmən ibn Əbu əl-Yəmənəl-Bəndənici, Əbu Şuayb Abdullah ibn əl-Həsən əl-Harrani, Əbu Səid əs-Sukkəri əl-Həsən ibn əl-Həsən, Abdullah ibn Məhəmməd ibn Rüstəm Mustəmlı Yaqub, Əbu akrəmə əd-Dabi Amir ibn Amranın və başqalarının adlarını çəkmək olar.

Əbulabbas Sələb onun şöhrətinin səbəbi haqqında bele deyir : كان سيب ابن السكيت وقصدهم اياه انه عمل شعر ابن النجم وجوده، فقلت له: ادفع اليّ الانسخه، فقال: عليّ-يمين يا ابا عباس بالطلاق انه لا مخرج من يدي، و لكنبين يديك فانسخه. فقلت له: فاحضر يوم الخميس. فلم و الصلت عرف اصحابنا، فحضروا بحضوري، ثم انتشر ذلك، فحضر الناس¹².

Əl-Mərzubani isə onu belə zikr edir: “ كان عالما بنحو الكوفيين و علم القرآن والغة والشعر، “ راوية ثقة و هو صحيح السماع¹³.

Əl-Ənbari onu “كابري اهل الغة” adlandırmış, İbn əl-İməd əl-Hənbəli onu “öz çağdaşlarının ədəbiyyat sahəsində ötüb küçən, sünnət və dində bol nəsibi olan şəxs kimi qələmə vermişdi.

İbn əs-Sikkitə ən çox şöhrət gətirən bir şey də onun şairlərin divanlarının toplanmasında idi. O, İmrul-Qeys, Bişr ibn Əbu Xəzinə, Təميم İbn Əbu ibn Muqbil,

⁸ Sezgin, VIII, s. 132

⁹ Eyni əsər, IX, s. 137

¹⁰ DMBL, III, s. 698

¹¹ رمضان عبد التواب، ثلاثة، ص. 66-77

¹² ابن ندیم، الفهرست، ص. 114

¹³ طبقات النحويين و اللغويين للزبيدي، ص. 223

Cərir, əl-Hutayə, Həmid əl Arqat, Həmid ibn Sur əl-Hilali, Muheym ibn Vasil ər-Riyəhi, əl-Abbas ibn Murdas, əl-Rumeyyə, Valid ibn Rəbiə, əl-Muzərrad ibn Firar əl-Gutbəni, Muhəlnəl ibn Rəbiə, ən-Nəbiga əl-Cədi kimi şairlərin qəsidələrini toplamış, Əbu ən-Nəcm əl-İclinin divanını işləmişdi. Xüsusən şair Əbu Nuvasın divanını şərh etmiş, onu səkkiz yüz səhifədə on iki bölmədə açıqlamış əl-Xənsanın, Tarabə ibn əl-Abdin, Əbu davad əl İyədi, Urva ibn əl-Axtal, əl-Əşə, Züheyr ibn Əbu Sulmə, Ömər ibn Əbu Rəbiə, Əmr ibn Qəmiə və başkalarının divanlarını və müəlləqələri şərh etmişdir.

Əz-Zəbidi onun ölümü barəsində Əhməd ibn Übeydə əsaslanaraq söyləyir ki, onun ölümü yuxarıda qeyd etdiyimiz səbəbdən xəlifə Mutəvəkkil tərəfindən həyata keçirilmişdir. Əl-Əzhəri isə onun ǧlümünü başqa bier səbəbdə görür. Bu da ondan ibarəttir ki, xəlifə ona Qureyş qəbiləsindən bir nəfərə söyməyi tapşırır o isə buna əməl etmir. Lakin sonda o öldürülür. Ertəsi gün xəlifə ona qan bahası olaraq ona on min dirhəm göndərir.

İbn əs- Sikkitin ölümü ölümü hicri 244-cü ilin rəcəb ayının 5-də bazar ertəsi gecəsi baş vermişdi. Bu zaman onun əlli səkkiz yaşı var idi.

İbn əs-Sikkitin əsərlərinə ǧəlincə isə, o, şairlərin divanlarını toplayıb şərh etməklə bərabər ərəb dili sahəsində böyük bir elmi sərvət qoyub getmişdir. Yalnız onların çoxu itib getmiş, onlardan bəziləri bizə ǧəlib çatmışdır.

Onun aşağıdakı kitabları vardır:

كتاب الابل.
كتاب آيات المعاني.
كتاب الاجناس- كتاب كبير
كتاب اصلاح النطق
كتاب الاصوات

(Bunun adını İbn Sidə “əl-Muxassus” da qeyd etmişdir).

كتاب الاضداد.
كتاب الامثال.
كتاب الالفاظ

(Bu əsəri əl-Baǧdadi ب ذخراة الادب əsərində qeyd etmişdir).

كتاب الانسان.
كتاب الانواء
كتاب الايام و الليالي.
كتاب العيحث.
كتاب العيان.
كتاب الحشرات.

كتاب خلق الانسان.

كتاب الدعاء.

كتاب النجرج.

(İbn Sidə “əl-Muxassas” da qeyd etmişdir).

كتاب السررج و الجام.

كتاب سرقات الشعراء وما اتفقوا عليه.

كتاب طيقات الشعراء.

كتاب غريب القرآن.

كتاب الفرقل.

(İbn Sidə “əl-Muxassas” da qeyd etmişdir).

كتاب فعل و افعال.

كتاب القلب و الابدال.

كتاب المثفي المبني والمكفي.

(İbn Sidə əsərində adını qeyd etmişdir).

كتاب مجاز ما جاء في الشعر وحرّف عن جهته.

كتاب المذكر و المؤنث.

كتاب معاني اشر الكبير.

كتاب المقصور و الممنود.

كتاب منطق الطير.

كتاب التبان و الشجر.

كتاب النوادر.

كتاب الوحوش.

Ramazan Abd ət-Tavvabın ʿİşarə ettiyi كتاب الحروف əsəri son əsəridir.

İbn əs-Sikkitin ən məhşur əsəri kitabı ʿİşarə ettiyi əsəridir. Bu əsərə görə müəllif bəzi mənbələrdə صاحب اصلاح المنطق kimi qələmə verilir. Əl-Mubərrəd bu kitab barəsində deyir ki, “bagdahlılardan məntiqə dair yazılan kitablar içərisində Yaqub əs-Sikkitin kitabından yaxşısını görmədim”¹⁴. Alimlər bu kitab barəsində belə deyirdilər ki, “İslamul-mantıq” əsəri xütbəsiz bir kitabdır, İbn qüteybənin “Ədəbul-kətib” əsəri isə kitabsız bir xütbədir.

İbn əs-Sikkit bu əsərdə dövründə yayılmış danışiq xətlərinin islahı məqsədini güdmüşdür. Görürük ki, o öz əsərini iki hissəyə bölmüşdür. Bu hissə bəzlərə bölünürki, orada müxtəlif forma və vəznələrə riayət olunur. Kitabda ərəb ləhcələri və

¹⁴ الميرد، نزّه الالباء، ص. 179

onların bir-birindən fərqlənməsi, eləcə də fəsih ərəblər və onların adları verilir. Üç fəsil bəzi dilçilik terminləri və ərəb məsəlləri ihtiva edir.

Morfoloji qaydalar və istiqaq məsələləri səmayi müənnəs, eləcə də həm müənnəs həm də müzəkkərdə olan sözlər verilir.

İbn əs-Sikkit bu əsəri özündən sonra dilçilik elmində aydın bir iz qoyub getmişdir. Əl-Əzhəri “Təhzibul-Luga” əsərində ona istinad etmiş, İbn Sidə “əl-Muxassas” əsərində ondan faydalanmış, İbn Faris “Əl-Maqayis”, Əl Fəyummi “Misbəhul-Munir” Əz-Zəbidi “Rəcəl-Arus” Əs-Suyuti “Əl-Mizhər” Əl Bağdadi “Xizənətul-ədəb” əsərlərində bu əvəzsiz mənbəyə müraciət etmişlər.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. TDV İslam ansiklopedisi, İstanbul

2. F.Krenkov, 1907

3. DMBL, III

4. August Hefbner, Textezur arabischen Lexikographie, leipzig, 1908

5. Sezgin, VIII

6. ابن خلكان، و فيات الاعيان

7. ابن النديم، الفهرست

8. الجزء الثالث الدكتور رحاب عكاوي ، موسوعة عباقرة الاسلام في النحو واللغة و الفقه

9. رمضان عبد التواب، ثلاثة كتب

10. طبقات النحويين و اللغويين للزبيدي

11. المبرد، نزهة الالباء

XÜLASƏ

Təqdim olunan məqalə IX əsrdə yaşamış ərəb dilçi alimi Kufə qrammatika məktəbinin nümayəndəsi İbn əs-Sikkitin həyat və yaradıcılığına, onun ərəb dilinin fonetikas, morfologiyası və leksikologiyası ilə bağlı məsələlərə həsr olunmuş elmi əsərlərindən bəhs edir.

SUMMARY

The articles presented in the ninth century arabic linguist scholar, İbn Sikkit Kufi grammar representative of the life an work of the school the arabic language phonetics morphology an lexicology deals with issues related to the scientific works dedicated.

РЕЗЮМЕ

Данная статья посвящена жизни и творчеству арабского ученого-лингвиста IX века, представителя Куфийской школы арабской грамматики Ибн Сиккита предлагается кратким обзором его научных трудов связанных с фонетикой, морфологией и лексикологией арабского языка.

Çapa tövsiyə etdi: Ç.Н. Mirzəzadə

İSLAM HÜQUQU (HƏNƏFİ MƏZHƏBİ ƏSASINDA) VƏ AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASININ QANUNVERİCİLİYİNƏ GÖRƏ MİRAS ALMAĞA MANE OLAN HALLAR

Aliyə MÜRSƏLOVA,

BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin əyani doktorantı

Açar sözlər: miras, muris, varis, məhrum, ixtilaf, təvarüs, mürtəd.

Key words: inheritance, muris, heir, disinherit, discord, tevarus, renegade.

Ключевые слова: наследство, мурис, наследник, обделенный, разногласие, наследие, отступник.

Dünyada insanın həyatını davam etdirməsi mal-mülk qazanmağa bağlıdır. Bu səbəblə hər bir insan mal-mülk qazanmaq üçün çalışır, lakin gec-tez Qurani-Kərimdə də ifadə edildiyi kimi, hər insan mütləq öləcəkdir. Öldükdən sonra bu malların bir qismi geridə qalır. Onun geridə qoyub getdiyi bu malların kimlərə hansı şərtlərdə bölüşdürüləcəyi miras hüququnun mövzusudur. Həmçinin, ölünün, dəfn işləri, borclar və alacaqları yanında vəsiyyət ilə əlaqədar bəzi ümumi qiymətləndirmələr də miras hüququnda ələ alınır.¹

Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında vərəsəlik, miras qoyan şəxsin əmlak üzrə hüquq və vəzifələrinin vərəsələrinə keçməsidir. Ölən şəxsin əmlakının yeni mülkiyyətçiyə keçməsi – vərəsəlik, bu qaydanı nizama salan hüquq sahəsi isə vərəsəlik hüququ adlanır. Miras qoyan şəxsin ölməsi və yaxud onun ölmüş elan edilməsi ilə vərəsəlik açılır. Vərəsəlik qanun üzrə və vəsiyyət üzrə həyata keçirilir.² Şəxsin sağlığında ona məxsus olan əmlakın ölümündən sonra kimə məxsus olacağı, yəni kimin qanun və yaxud vəsiyyət üzrə vərəsə olacağı məsələsi vərəsəliyin açılması ilə həll edilir. Vərəsəliyin açılması üçün əsas şərt şəxsin təsdiq olunmuş qaydada ölmüş elan edilməsi və miras qalmış əmlakın mövcud olmasıdır. Miras qoyanın ölüm haqqında şəhadətnaməsində onun hansı gündə ölməsi göstərilmişsə, o vaxt vərəsəliyin açıldığı gün - həmin ayın axırıncı günü hesab edilir.³

¹ Mehmet Akif Aydın, Celal Erbay və digərləri, *İslam hüququ*, Nurlar, Bakı, 2013, s. 233

² İbrahim İsmayılov, Xəlid Rəhmanov, *Vərəsəlik hüququnun əsasları*, Bilik, Bakı, 1985, s. 3

³ İbrahim İsmayılov, Xəlid Rəhmanov, *Vərəsəlik hüququnun əsasları*, s. 10

Kiminsə bir ölüyə varis ola bilməsi üçün onun ölüm anında varis olma şərtlərini daşımaldır.⁴ Mirasa varis olan şəxsin lazım olan payı ala bilməsi üçün mirasa mane olan hallardan birinin olmaması lazımdır. Bu maneələrdən biri varsa, həmin şəxs mirasdan ona düşən hissəni ala bilməz. Həmin şəxsə “məhrum” deyilir. Məhrum “yox” hökmündə olduğundan başqalarının payına təsir etməz.⁵ Lakin, onun vasitəsi ilə ölüyə qohum olan digər varislərin, məsələn uşaqlarının varis olmasına mane olmaz.⁶

Dövlətimizdə də vərəsəlik hüququndan məhrumetməyə səbəb olan hallar mövcuddur.⁷ Məsələn, məcburi pay almaq hüququndan məhrumetmənin miras qoyan hələ öz sağlığında məhkəməyə müraciət etmək yolu ilə həyata keçirə bilər.⁸ Ümumiyyətlə, AR Mülki Məcəlləsinin 1203.1-ci maddəsinin “vərəsəlik hüququndan məhrumetməyə səbəb olan hallar” müddəası həmin Məcəllənin 1137 və 1138-ci maddələrində göstərilən halları əhatə edərək nəinki miras qoyanın son iradəsinə, həmçinin miras qoyana qarşı yönələn halları da ehtiva edir (AR Konstitusiyaya Məhkəməsi Plenumunun 13 dekabr 2011-ci il tarixli qərarı).

İslam miras hüququnda isə miras maneələri öldürmə (qətl), din fərqi, ölkə fərqi və köləlik olaraq sayılır.⁹

Öldürmə - Murisi öldürən kimsə ona varis ola bilməz. Bu hökm Peyğəmbərin hədislərində¹⁰, fiqh qaydalarında və Məcəllənin 99-cu maddəsində “Kim bir şeyi vaxtından əvvəl isticaf edərsə, məhrumiyyətlə cəzalandırılır”, - deyə bəhs olunur.¹¹ Qəsdən öldürmənin mirasa mane olacağı mövzusunda məzhəblər arasında görüş birliyi var. Bu maneəyə dəlil Peyğəmbərin “Qatil heç nəyə varis ola bilməz...” hədisidir.¹² Lakin bu hökmün qəsd ünsürü olmayan öldürmələrə tətbiq olunub-

⁴ Mustafa Uzunpostalcı, Hukuk və İslam hukuku, II, S.Ü.İlahiyyat Fakültesi, Konya, 1988, s. 98

⁵ Abdullah, Ehkamul-məvaris, s.71; Əbu Zəhra, əl-Miras indəl-Cəfəriyyə, s. 107

⁶ Aydın, Türk Hukuk Tarihi, s. 328

⁷ AR Mülki Məcəlləsi, Qanun, Bakı, 2012, X bölmə, 66-ci fəsil, maddə 1203.1, s. 624

⁸ AR Mülki Məcəlləsi, X bölmə, 66-ci fəsil, maddə 1203.2, s. 624

⁹ Tusi, əl-Məbsut, IV, 79; Cürçani, Şərhul-fəraiz, s. 9; Hoca Emin Efendi Zade, s. 28;

محمد جواد مغنية 'فقه الإمام جعفر الصادق' الجزء السادس 'قم' 196 ص

محمد الشحات الجندي 'الميراث في الشريعة الإسلامية' 74 ص

مريم احمد الداغستاني 'المواريث في الشريعة الإسلامية على المذاهب الأربعة' 12 ص

¹⁰ Əbu Davud, “Diyat”, 20; 200 ص 'قم' الجزء السادس 'فقه الإمام جعفر الصادق' محمد جواد مغنية

¹¹ Atıf Bey, Mecelle-i Ahkam-ı adliye'den kavaid-i külliye şerhi, s. 105

¹² محمد الشحات الجندي 'الميراث في الشريعة الإسلامية' 179 ص

نصير فرير محمد روخيل 'فقه المواريث و الوصية في الشريعة الإسلامية' 48 ص

olunmayacağı mövzusu ixtilafıdır. Hənəfi məzhəbinə görə, qəsd ünsürü olmasa da, cəza əhliyyəti olan biri tərəfindən reallaşdırılan öldürmə mirasa manedir.¹³ Lakin, bir şəxsin icazə almadan hər kəsin keçdiyi bir yolda daş qoymaq, quyu qazmaq surətilə kiminsə bunların nəticəsində ölümünə səbəb olması Hənəfi məzhəbinə görə miras almağa mane deyildir.¹⁴ Öldürmənin mirasa mane ola bilməsi üçün qatildə bəzi şərtlərin mövcud olması lazımdır. Bunlar, qatilin ağıl sahibi olması və yetkinlik yaşına çatması, öldürmənin müdafiə cəhdi olmaması, qatili qətli törətməyə məcbur olmaması şərtləridir.¹⁵

Ununtmamaq lazımdır ki, qatilə kömək edən də qatil hökmündədir.¹⁶

Bu maneələrin mövcud olmasının ilk səbəbi həm qatilin cəzasız qalmaması üçündür, həm də kiminsə bir şeyin vaxtından əvvəl olmasını istəyərək onu əldə etməyə tələsdiyinə görə ondan məhrum olmaqla cəzalandırılır.¹⁷ Əgər bu cür cəza təyin olunmasaydı bu yolla dəhşətli hadisələrin baş verə biləcəyi şübhəsizdir. Qəsd ünsürü sübut olunsaydı qatilə qisasın alınması və ya kəffarənin verilməsi cəzası verilir.¹⁸

Eləcə də AR Mülki Məcəlləsinə görə, miras qoyanın son iradəsini həyata keçirməsinə qəsdən maneə törətmiş və bununla da özünün və ya özünə yaxın şəxslərin vəərəsəliyə çağırılmasına və ya miras paylarının artırılmasına kömək göstərmiş, yaxud vəsiyyət edənin vəsiyyətnamədə ifadə edilmiş son iradəsinə qarşı qəsdən cinayət və ya digər əxlaqsız hərəkət törətmiş şəxs (ləyaqətsiz varis) nə qanun üzrə, nə də vəsiyyət üzrə varis ola bilməz, bu şərtlə ki, həmin hallar məhkəmə tərəfindən təsdiq edilsin.¹⁹

Din fərqi – Murisin varisləri arasında kimsə qeyri-müsəlman olarsa mirasdan məhrum sayılır. Bu maneənin dəlili Qurani-Kərimdən və Peyğəmbərin hadisələrindən götürülüb.²⁰ Bu mövzuda məzhəblər arasında görüş birliyi var. Fərqlilik müsəlman olmayan birinin mirasına müsəlman birinin sahib çıxma bilməsində yaranır. Alimlərin çoxu müsəlman qeyri-müsəlmana varis olar, lakin qeyri-müsəlman müsəlmana varis

¹³ Mehmet Akif Aydın, Celal Erbay və digərləri, *İslam hüququ*, s. 245; محمد الشحات الجندي 'الميراث في الشريعة الإسلامية' 77-78 ص

¹⁴ Mustafa Uzunpostalçı, *Hukuk və İslam hukuku*, II, S.Ü.İlahiyyat Fakültəsi, Konya, 1988, s. 103

¹⁵ Mustafa Uzunpostalçı, *Hukuk və İslam hukuku*, II, s. 104-105

¹⁶ Mustafa Uzunpostalçı, *Hukuk və İslam hukuku*, II, s. 103

¹⁷ el-Buti, Muhammed Said Ramadan, *Davabitul-maslaha Fi ş-Şeriatil-İslamiyye*, Dimeşq, 1966-1967, s. 226

¹⁸ مريم احمد الداغستاني 'المواريث في الشريعة الإسلامية على المذاهب الأربعة' 12 ص
نصير فريز محمد روخيل 'فقه المواريث و الوصية في الشريعة الإسلامية' 50 ص

¹⁹ AR Mülki Məcəlləsi, Qanun, Bakı, 2012, X bölmə, 62-ci fəsil, maddə 1137, s. 611

²⁰ محمد الشحات الجندي 'الميراث في الشريعة الإسلامية' 81 ص

ola bilməz fikrindədir. Həmçinin, İslam hüquqçuların əksəriyyətinə görə, İslam ölkəsində olan qeyri-müsəlmanlar fərqli dinlərə mənsub olsalar da bu vəziyyət onların öz aralarında miras maneəsi təşkil etməz. Hənəfi məzhəbi də bu fikirdədir. Müsəlmanlar arasında məzhəb fərqliliyi mirasa maneə deyil.²¹

Əhli kitabdan olan fərqli dinlər bir-birlərinə varis ola bilərlər, yəni xristian yəhudiyyə, katolik protestanta və s. Lakin əhli kitab olanlarla əhli kitaba mənsub olmayanlar arasında təvəris yoxdur.²²

Dindən dönən (mürtəd) isə müsəlman qohumundan miras ala bilməz. Hənəfi məzhəbinə görə, mürtədin müsəlman olanda qazandığı malları müsəlman varislərinə verilə bilər.²³ Dindən döndükdən sonra isə qazandığı malları “fey” olaraq beytül-mala qalır.²⁴

AR Konstitusiyasına görə yuxarıda qeyd olunanlar dövlətimizdə keçərli sayılmır çünki, dinindən və əqidəsindən aılı olmayaraq hər kəsin hüquq və azadlıqlarını dini və əqidə mənsubiyyətinə görə məhdudlaşdırmaq qadağandır,²⁵ yəni varislərin müxtəlif dinlərə sahib olması onları mirasdan məhrum etməz.

Ölkə fərqi – Müsəlmanlar fərqli ölkələrdə də yaşasalar, bir-birlərinə varis ola bilərlər. Lakin Hənəfi məzhəbinə görə, İslam ölkəsinin vətəndaşı olan qeyri-müsəlmanlar (zimmi) ilə İslam ölkəsi vətəndaşı olmayan qeyri-müsəlmanlar bir-birlərinə varis olmazlar.²⁶

Köləlik – Günümüzdə köləlik olmasa da, nəzəri də olsa İslam hüququnun bütönlüyünü qorumaq məqsədi ilə qısaca bu maneədən bəhs edək. Köləlik iki qismdir: tam kölə (riqqi-vafir) və nöqsan kölə (riqqi-naqis). Tam kölə, azadlığa çıxma imkanı olmayan kölə və cariyyədir. Nöqsan kölə isə, hər hansı bir cəhətdən azad ola biləcək yolu göstərilmiş kölədir. Məsələn, kimsə ölümündən sonra köləsinin azad olmasına icazə versə, və ya mal və iş müqabilində kölənin azad olmasıdır. Bu cür kölələr heç nəyə sahib ola bilməzlər. Onların malik olduqları hər şey sahiblərinə çatır.²⁷

Yuxarıda izah etdiyimiz dörd haldan əlavə miras almağa mane olan digər hallar da mövcuddur. Bu hallar şəxsin qismən və ya tamamilən miras almasına maneə təşkil etməkdir.

²¹ Mehmet Akif Aydın, Celal Erbay və digərləri, İslam hüququ, s. 246-247

²² Mustafa Uzunpostalçı, Hukuk və İslam hukuku, II, s. 107

²³ محمد الشحات الجندی 'الميراث في الشريعة الإسلامية' 14 ص

²⁴ Mustafa Uzunpostalçı, Hukuk və İslam hukuku, II, s. 108

²⁵ Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası, Qanun, Bakı, 2001, II bölmə, III fəsil, maddə 25, III, s. 9

²⁶ Mehmet Akif Aydın, Celal Erbay və digərləri, İslam hüququ, s. 247

²⁷ Mustafa Uzunpostalçı, Hukuk və İslam hukuku II, s. 99-101

Ölüm tarixinin bilinməməsi – Kimin daha öncə öldüyünün bilinməməsi miras almağa manedir. Ölüm səbəbinin bilinməməsi adətən toplu şəkildə ölümün baş verdiyi halda ortaya çıxır, məsələn, suda boğulma, zəlzələ, yanğın və s. Bunların hamısı bir anda ölmüş qəbul edilib malları həyatda qalan varislərinə verilir. Biri digərinə varis ola bilməz.

Varisin bilinməməsi – Əsasən yeni anadan olmuş körpələrin dəyişik düşməsi ilə əlaqəlidir. Belə vəziyyətdə körpələr mirasdan məhrum olunurlar. Lakin dövrümüzdə körpələrin tibbi müayinə vasitəsilə kimə aid olduğu bilinməsi mümkündür, bu halda varis olma haqqı onlara qayıdır.

Lian – Lüğətdə uzaqlaşdırmaq, qovmaq, lənət etmək deməkdir. Hüquqi termin kimi ərין arvadını zinada günahlandıraraq uşaqların ondan olmadığını söyləməsi və bunu dörd şahid gətirərək sübut etməsi deməkdir. Əgər qadına iftira atıldığı bilinsə, qadın hakimə müraciət edərək ərinin cəzalandırılmasını tələb edə bilər. Yox əgər qadın günahkar çıxsa uşağı ona verilir, atasından nəsəbi kəsilir və ərinin mirasından məhrum edilir. Uşaq yalnız anasının varisi ola bilər.

AR Konstitusiyasına görə isə uşağın nikahda olan ata və anadan olmasını sübut edən sənəd doğum qeydi kitabında onların uşağın valideynləri kimi yazılmasıdır.²⁸ Fərq etməz uşaq bu valideynlərin nikahından əvvəl və ya sonra qeyd kitabına salınıbsa. Nikahın etibarsız sayılması bu nikahdan doğulmuş uşaqların şəxsi və əmlak hüquqlarına təsir etməz, valideynlərdən miras almağa maneə təşkil etməz. Lakin nikahları olmayan valideynlərdən olan uşaqlar, atalarının mirasından məhrum olurlar və ancaq analarının ölümündən sonra vərəsəliyə çağırılırlar.²⁹

AR Mülki Məcəlləsinə görə, həmçinin, valideynlik hüquqlarından məhrum edilmiş və mirasın açıldığı gündə bu hüquqları bərpa edilməmiş valideynlər uşaqlarının qanun üzrə varisləri ola bilməzlər.³⁰ Həmçinin, nikahı ləğv etmiş ər-arvad bir-birindən sonra vərəsə ola bilməzlər³¹ və ya əgər miras qoyanla nikahına mirasın açılmasından azı üç il əvvəl faktik xitam verildiyi və ər ilə arvadın ayrı yaşadıkları təsdiq edilərsə, məhkəmənin qərarı ilə arvad (ər) qanun üzrə vərəsəlik hüququndan məhrum edilə bilər.³²

²⁸ Azərbaycan Respublikası Nikah və Ailə Məcəlləsinin 59-cu maddəsi

²⁹ İbrahim İsmayılov, Xəlil Rəhmanov, Vərəsəlik hüququnun əsasları, s. 34

³⁰ AR Mülki Məcəlləsi, X bölmə, 62-ci fəsil, maddə 1138, s. 611

³¹ AR Mülki Məcəlləsi, X bölmə, 63-cü fəsil, maddə 1163, s. 615

³² AR Mülki Məcəlləsi, X bölmə, 63-cü fəsil, maddə 1164, s. 615

Həcb – Varislər arasında birinin olması ilə digərinin ya heç miras alamaması ya da bir hissəsinin almasıdır.³³ Mirası azalan (nöqsan həcb) və ya heç miras almayana (tam həcb) “məhcub” deyilir.³⁴ Bu manə varisin miras almağa ya tam əhliyyətə sahib olmadığı, ya əqli sağlamlığında nöqsanın mövcudluğu və ya qatil olduğu təqdirdə baş verir.³⁵

İslam dinində maneələr bunlardan ibarətdir, aşağıda isə AR Mülki Məcəlləsinə görə vərəsəlik hüququnda mirası almaqda manə ola biləcək bəzi müddəaları əlavə etmək olar:

AR Mülki Məcəlləsinə görə vərəsəlik anlayışı qanun üzrə o zaman qüvvədə olur ki, miras qoyan vəsiyyətnamə qoymur, yaxud tamamilə və ya qismən etibarsız sayılır.³⁶ Vəsiyyətnamənin qüvvədən düşmüş sayılması da varislərin ölənə mirasını almağa maneədir. Bu hal xeyrinə vəsiyyətnamə tərtib edilmiş şəxs vəsiyyət edəndən tez öldükdə, vəsiyyət edilmiş əmlak vəsiyyət edənə sağlığında itirildikdə və ya onun tərəfindən özgənəkiləşdirildikdə və yeganə varis mirası qəbul etməkdən imtina etdikdə baş verir.³⁷

Mirasın qəbulundan varisin öz istəyi ilə imtina etməsi də manə kimi hesab oluna bilər. Məsələn, Vərəsəliyin açılan gündən etibarən altı ay ərzində şəxsən və ya nümayəndələri vasitəsi ilə miras əmlakını qəbul etməsələr, bu əmlak üzərində olan hüquqlarını itirmiş hesab olunurlar.³⁸ Varisin miras əmlakını faktiki surətdə idarə etməyə başlaması və ya mirasa yiyələnməsi, vərəsəliyin açıldığı yerdə notariat orqanına miras qəbul etmək barədə ərizə verməsi ilə 552-ci maddəyə görə, mirası qəbul edir. Əks təqdirdə varis mirasdan məhrum edilir.³⁹ Varis mirasdan imtina etmişsə, sonrada onu tələb etməyə hüququ yoxdur.⁴⁰ Habelə, bir varis digər varisin xeyrinə ona mirasdan düşən paydan imtina edə bilər. Məsələn, nənə və baba nəvəsinin xeyrinə mirasdan özxoşu ilə imtina etməsi istəyi onların mirasa sahib olmasına manedir.⁴¹ Lakin, ləyaqətsiz varis və ya vəsiyyətnamənin bir-başə göstərişi ilə vərəsəlik hüququndan məhrum edilmiş şəxsin xeyrinə mirasdan imtina yolverilməzdir.⁴²

³³ محمد الشحات الجندي 'الميراث في الشريعة الإسلامية' 177 ص

³⁴ Mustafa Uzunpostalçı, Hukuk və İslam hukuku, s. 110-115

³⁵ محمد الشحات الجندي 'الميراث في الشريعة الإسلامية' 179 ص

³⁶ AR Mülki Məcəlləsi, X bölmə, 62-ci fəsil, maddə 1133.2., s. 610

³⁷ AR Mülki Məcəlləsi, X bölmə, 68-ci fəsil, maddə 1224.0.1., 1224.0.2 və 1224.0.3, s. 627

³⁸ AR Mülki Məcəlləsi, X bölmə, 70-ci fəsil, maddə 1256, s. 633

³⁹ İbrahim İsmayılov, Xəlid Rəhmanov, Vərəsəlik hüququnun əsasları, s. 24-25

⁴⁰ İbrahim İsmayılov, Xəlid Rəhmanov, Vərəsəlik hüququnun əsasları, s. 29

⁴¹ İbrahim İsmayılov, Xəlid Rəhmanov, Vərəsəlik hüququnun əsasları, s. 30

⁴² AR Mülki Məcəlləsi, X bölmə, 70-ci fəsil, maddə 1261, s. 633

Bunun əksi də mövcuddur, yəni vəsiyyəət edən qanun üzrə varislərdən birini, bir neçəsini və ya hamsını vəsiyyətnamə ilə mirasdan məhrum edə bilər və bunu əsaslandırmağa bəzən deyildir.⁴³

AR Konstitusiyasına görə həmçinin, ögeyliyə də miras almağa mane olur. Deməli, övladlığa götürən ər-arvadın hər hansı birinin ölümündən sonra övladlığa götürülənin digər varislərlə bərabər miras almaqda hüququ var, lakin övladlığa götürülənlər öz doğma valideynlərin mirasından məhrum olurlar.⁴⁴

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Respublikasının Mülki Məcəlləsi, Qanun, Bakı, 2012, 758 s.
2. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası, Qanun, Bakı, 2001, 48 s.
3. Azərbaycan Respublikası Nikah və Ailə Məcəlləsi, Hüquq ədəbiyyatı, 2006, 248 s.
4. el-Buti, Muhammed Said Ramadan, *Davabitul-maslaha Fi`ş-Şəriati`l-İslamiyye*, Dimeşq, 1966-1967
5. İbrahim İsmayılov, Xəlil Rəhmanov, *Vərəsəlik hüququnun əsasları*, Bilik, Bakı, 1985, 65 s.
6. Mehmet Akif Aydın, Celal Erbay, Fahrettin Atar, Rahmi Yaran, Saffet Köse, Bilal Aybakan, Abdullah Kahraman, Mübariz Camal, *İslam hüququ*, Nurlar, Bakı, 2013, 517 s.
7. Mustafa Uzunpostalcı, *Hukuk və İslam hukuku*, II, S.Ü. İlahiyyat Fakültəsi, Konya, 1988, 203 s.
8. محمد جواد مغنية ' فقه الامام جعفر الصادق ' الجزء السادس ' قم ' مؤسسة أنصاريان للطباعة و نشر ' 2003 ' 716 ص.
9. مريم احمد الداغستاني ' المواريث في الشريعة الاسلامية على المذهب الاربعة ' القاهرة ' جامعة الازهر ' 168 ص.
10. محمد الشحات الجندي ' الميراث في الشريعة الاسلامية ' القاهرة ' جامعة طنطا ' 243 ص. نصير فريز محمد روخيل ' فقه المواريث و الوصية في الشريعة الاسلامية ' الاسكندرية ' المكتبة التوفيقية ' 239 ص.

⁴³ AR Mülki Məcəlləsi, X bölmə, 64-ci fəsil, maddə 1176.1., s. 617

⁴⁴ İbrahim İsmayılov, Xəlil Rəhmanov, *Vərəsəlik hüququnun əsasları*, s. 37

XÜLASƏ

Müasir dövrdə İslam hüququ cəmiyyətin diqqət mərkəzindədir. Buna görə də məqaləmizdə miras almağa mane olan hallar tədqiq olunmuşdur. Mirasdan məhrum edən vəziyyətlər ardıcılıqla oxuyucu kütləsinə tanıtılmışdır. Bu vəziyyətlər İslamda Hənəfi məzhəbi və Azərbaycan Respublikasının Qanunvericiliyi ilə müqayisəli şəkildə ələ alınmışdır.

SUMMARY

In our days Islamic right is in the centre of attention of society. That's why in this article have been researched cases of prevent on receiving inheritance. These cases were reported to reader mass one after another. And these cases have been analysed and compared in the Islamic rights with the legislation of Azerbaijan Republic.

РЕЗЮМЕ

В нынешнее время исламская правовая школа со всех сторон находится в центре внимания общества. Поэтому в статье были исследованы, случаи о препятствии получения наследство. Эти случаи по порядку были донесены читающей публике. И был проведен сравнительный анализ этих случаев в законодательстве Ислама и Азербайджанской Республики.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. M.M.Camalov

SOSIAL İNFORMASIYA İNFORMASIYANIN MÜHÜM TƏRKİB HİSSƏSİDİR

Əli Mirzə oğlu BABAYEV,

BDU-nun Fəlsəfə kafedrasını dissertantı

Açar sözlər: informasiya, sosial informasiya, informasiya məkanı, sosial idarəetmə.

Key words: information, social information, information place, social management.

Ключевые слова: информация, социальная информация, информационное пространство, социальное управление.

Elmdə və sosial subyektlərin gündəlik həyatında (fərdlərin, insan birliklərinin, ümumiyyətlə cəmiyyətin) “sosial informasiya” terminindən geniş istifadə olunur. Sosial informasiya termini nə deməkdir? Hal hazırda ilkin təhlil göstərir ki tədqiqatçıların arasında bu anlayış haqda vahid bir açıqlama irəli sürülməyib. Əsas səbəblərdən biridə bu mövzu haqda xüsusi bir tədqiqatın aparılmamasıdır. Sosial informasiya anlayışının mahiyyətini dərinlən açmaq üçün “informasiya”, “informasiya məkanı”, “informasiya prosesi” anlayışlarını dərk etmək, anlamaq lazımdır.

İnformasiya anlayışı (latınca information sözündən olub, tanışlıq, izahetmə, təsəvvüretmə mənalarında işlənir) insanlara ötürülən məlumat deməkdir. Daha da geniş şəkildə informasiyaya belə tərif vermək olar. Predmet və hadisələrdən qarşılıqlı təsirlər vasitəsilə çıxan məlumatların insan beynində qeydə alınmış hissəsinə informasiya deyilir. İnformasiya sistemlərdə nizam yaradır. Buna görə də informasiya nizamın ölçüsüdür. İnformasiyanın məlumatların ötürülməsi kimi anlaşılmmasının tarixi çox qədimlərə gedib çıxır. Tədqiqatçıların fikrincə, informasiya müstəqil fenomen olaraq kibernetikanın bir elm kimi meydana gəlməsi ilə əlaqədar yaranmışdır. İnformasiyaya idarəetmə və inkişaf prosesinə bilavasitə bağlı hadisə kimi baxılır. Bu fenomen sistemlərin stabilliyini təmin edən əsas amil hesab olunur. XX əsrin ortalarında “informasiya” anlayışı insanlar, insan və maşın arasında məlumat mübadiləsi kimi ümumelmi status qazandı [7, s.35]. Rus tədqiqatçısı R.F.Abdəyevin fikrincə, informasiyanın bu və ya digər müəyyənliyi bu atributiv və funksional konsesiyaların rəqabətini əks etdirir, onun bu və ya digər hədlərini açıqlayır [1, s. 336].

Beləliklə, insanlar arasında məlumat mübadiləsi kimi cəmiyyətdə dövr edən informasiya sosial informasiya adlanır.

Sosial informasiyada iki əsas aspekt əks olunmuşdur: bunlardan biri sosial informasiyanın ictimai inkişafın mühüm amili kimi qəbul olunması, ikincisi isə sosial informasiyanın hadisə və proseslərin idarə olunması zərurəti kimi çıxış etməsidir. Sosial informasiyanın təşəkkülü şəraitində informasiya sosial idarəetmənin bütövlükdə ayrılmaz atributu, informasiyanın idarə olunması isə onun bir hissəsini təşkil edir. Informasiya sahəsinə aşağıdakı komponentlər daxildir: informasiya istehsalının obyektləri, subyektləri, təşkili və tənzimləmə üsulları, predmetləri-informasiya məhsulu istehsal edən, informasiya xidməti göstərən insanlar, təşkilatlar, strukturlar, informasiya ehtiyatları, informasiya-kommunikasiya texnologiyaları, informasiya infrastrukturunun elementləri, cəmiyyətin informasiya mədəniyyəti, informasiya maraqları, tələbatları, bilikləri, informasiya fəaliyyəti, siyasi, inzibati, hüquqi tənzimləmə mexanizmləridir.

Sürətlə yayılan informasiyanın artım sürəti yaxın gələcəkdə insanın fikir prosesindən dəfələrlə artıq olacaqdır [9, s.128].

Informasiyanın istifadəyə yararlı olması üçün aşağıdakı şərtlər təmin edilməlidir:

- tam (tam şəkildə təsvir olunmalıdır);
- düzgün (həqiqi situasiyanı əks etdirməlidir);
- qiymətli (maksimum az məsrəflə əldə edilməlidir);
- əhəmiyyətli (istifadəçi üçün vacib olmalıdır);
- aktual (cari vaxtda tələb edilən olmalıdır);
- anlama (istifadəçinin başa düşdüyü tərzdə hazırlanmalıdır).

Informasiya konkret və potensial sahibinə hər hansı sahədə (maddi, siyasi, sosial, hərbi) mənfəət gətirirsə, bu informasiya qiymətli informasiya sayılır. Informasiyanın qorunması informasiyanın itirilməsi, dəyişdirilməsi, silinməsi ehtimallarının qarşısını alır.

Azərbaycan tədqiqatçısı professor A.Şükürov yazmışdır: "XXI əsrdə ölkələr və insanlar arasında informasiya ötürücüləri ən böyük imkanlar əldə edəcəkdir. Alimin fikrincə, yaxın gələcəkdə internetdən çoxşaxəli şəbəkə kimi hamı istifadə edə biləcəkdə, hər hansı informasiya mobil telefonlar vasitəsilə hamıya məhsus ola bilən bir servetə çeviriləcəkdir" [11, s.117].

Müəllif belə qənaətə gəlir ki, "hazırda informasiya qiymətli məhsula və əsas əmtəyə çevrilir. İndi elə fəlsəfi konsepsiyalar yaranmışdır ki, informasiyanı hərəkətlə, zamanla bir sırada qoyurlar. İnformasiyalıq bütün universiumun xassəsi kimi şərh olunur" [11, s.117].

Hazırda informasiya inqilabi dərin sosial dəyişikliklər üçün baza yaradır. O, ictimai həyatın bütün sahələrini – sosial quruculuğu, siyasət sahələrini əhatə edir.

Struktur təhlil çərçivəsində sosial informasiya mühiti informasiya sistemi kimi 3 aspektdə:

- informasiya fəaliyyəti subyektivlərinin məcmusu kimi;
- informasiya ehtiyatlarının məcmusu kimi;
- informasiya tutumlu hadisələrin məcmusu kimi nəzərdən keçirilir.

İnformasiya inkişafı, yaxud informasiya inqilabı nəticəsində bəşəriyyət daha da zənginləşmiş, informasiya prosesi sayəsində informasiya sahəsində ciddi irəliləyişlər baş vermişdir.

İnformasiya fəaliyyəti sayəsində informasiya məhsulu istehsal olunur və informasiya xidməti yerinə yetirilir. İnformasiya məhsulunun strukturuna intellektual ünsürlər-yeni informasiyalar, məlumatlar, biliklər, maddi ünsürlər-informasiya daşıyıcıları, informasiya texnologiyaları daxildir.

İnformasiya prosesilə informasiya resursları, informasiya sahəsi, informasiya axını anlayışları sıx bağlıdır. Rus tədqiqatçısı Y.L.Proxorovun fikrincə, "informasiya sahəsi" dedikdə yekcinsli informasiya axınından formalaşan integrativ keyfiyyət sistemi başa düşülür [6,s.191]. İnformasiya axını isə özündə yekcins informasiyanı məkan və zamanda yerləşdirir. İnformasiya sahəsinin məcmusu isə informasiya məkanını təşkil edir. "İnformasiya məkani müxtəlif növ informasiya axının dövr etdiyi məkana deyilir".

Bəzi tədqiqatçıların fikrincə sosial informasiyanı belə xarakterizə etmək olar:

- Sosial orqanizmlərin stabil işləməsi üçün obyektiv lazım olan məlumatın toplanılması; [3, s.56]

- Tarixi prosesin ən ümumi qanunauyğunluqlarının cəmiyyətin ictimai mədəni həyatında əks olunan sosial təcrübəsi və sosial məişətin təşkili məqsədlərinə xidmət edir; [5, s.78]

- Cəmiyyətdə yaradılan və formalaşan biliklərin, məlumatların toplanılması fərdlər, qruplar, təşkilatlar və müxtəlif sosial institutlar tərəfindən sosial əlaqə və prosesləri tənzimləmək üçün istifadə olunur [4, s.34];

- Hərəkətin sosial formalarının nizamlanma ölçüsü kimi cəmiyyət tərəfindən əks olunan aspekt və nəticə; [2, s.27]

- Sosial idarəetmədə və sosial sistemlərdə gəzən bir məlumat [2, s.45].

Sosial informasiya informasiyanın ayrılmaz mühüm hissəsidir. Sosial informasiya insan birliyinin ortaya çıxması ilə meydana gəlmişdir. Sosial informasiya

yaradılan, saxlanılan, istifadə edilən göndərilən və qəbul edilən və daxil olmaqla hasil olan məsələ haqqında məlumatı ehtiva edir.

Rus tədqiqatçıları V.Q. Afanasyev [2, s.47] və A.D Ursul [8, s.72-74] sosial informasiyanın aşağıdakı funksiyalarını ayırırlar:

- kommunikativ funksiyası(məlumatın ənənəvi mübadiləsi funksiyasında adlandırmaq olar);
- idarəetmə funksiyası(cəmiyyət üçün mühüm funksiyalardan biri);
- elmi-idrakı funksiyası;
- təlim-tərbiyəvi funksiyası;
- təbliğat-təşviqat funksiyası.

Beləliklə, biz, "sosial informasiya " anlayışının mahiyyətini araşdırdıq, onun funksiyalarını müəyyən etdik və sosial informasiyanın informasiyanın mühüm tərkib hissəsi olduğunu aydınlaşdırdıq.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Абдеев Р. Философия информационной цивилизации. М.: Мысль, 1994
2. Афанасьев В.Г. Социальная информация. М: Наука, 1994, 201 с.
3. Иванов О.В. О социальной информатике //Электронная библиотека социологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова, Ломоносовские чтения 2003 г, 160 с.
4. Коган В.З. Теория информационного взаимодействия: Философско-социологические очерки. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1991, 320 с.
5. Петров В.К. Функциональное и содержательное значение определения "социальная информация" //Информационного взаимодействия: Информационно - аналитический электронный журнал "Факт"
6. Прохоров Е. Журналистика и демократия. М.: АСТ, 2002
7. Системные основы государственных информационных процессов в современной России. М.: РАГС, 2002
8. Урсул А.Д. Информация. Методологические аспекты. М.: Наука, 1971
9. Уткин А. Мировой порядок XXI века. М.: Алгоритм, 2001
10. Юсупов Р., Заболотский З., Иванов В. Человек в информационном пространстве //Проблемы информатизации, 1996, №4
11. Şükürov A. Qlobalallaşma: mahiyyəti və perspektivləri. Bakı, Adiloğlu, 2001

XÜLASƏ

Məqalədə sosial informasiyanın aktuallığından bəhs olunur. Sosial informasiyanın mahiyyətinə və funksiyalarının təsnifatına baxılmışdır. Aparılan təhlillər onu sübut etmişdir ki, sosial informasiya informasiyanın mühüm tərkib hissəsidir.

SUMMARY

The presented article deals with actuality of social information. The essence of function of social information is looked through. At the end of the article we come to conclusion that social information is a main root part of information.

РЕЗЮМЕ

В статье говорится об актуальности социальной информации. Рассмотрена сущность и перечень функций социальной информации. В заключении можно прийти к такому выводу, что социальная информация является важной составной частью информации.

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. F.Vahidov

ŞEHRİSTÂNÎ'NİN EL-MİLEL VE'N NİHAL'İNE GÖRE İSLÂM ÖNCESİNDE ARAPLARIN YAŞAYIŞLARI HAKKINDA BAZI TESPİTLER

Yrd.Doç.Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR

*Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslâm Tarihi Anabilim Dalı*

Anahtar kelimeler:Şehristânî, Araplar, cahiliye, tarih, ensap, şiir, Kâbe

Key Words: Shahrستاني, Arabs, pre-Islamicperiod, history, genealogy, poem, Ka'ba.

Ключевые слова: Шахрестани, аль-Милаль ва ан-Нихаль, Арабы, доисламская арабия, история, Кааба

GİRİŞ

Şüphesiz klasik eserlerin tanınması ve alana katkılarının ortaya konulması İslâm tarihi çalışmalarında son dönemde önem kazanmıştır. Bu noktadan hareketle klasiklerimizden Şehristânî'nin el-Milel ve'n Nihâl isimli eserinin İslâm Öncesi Arap Toplumunun Kültürü konusunda verdiği bilgiler hususunda bir çalışma yapmayı uygun bulduk.

Şehristânî¹'nin el-Milel ve'n Nihâl² isimli eseri Dinler Tarihi, İslâm Mezhepleri Tarihi ve Kelâm alanları için vazgeçilmez eserlerdendir. Eser bu ilim dalları

¹ Ebu'l Feth Tacüddin (Lisanüddin)Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed b. Şehristânî (v.h.548/m.1153); Horasann'ın kuzeybatısında Nesâ yakınında bugünkü Türkmenistan'ın Karakurum çölü sınırında yer alan Şehristan'da dünyaya geldi. Hayatının ilk dönemi hakkında fazla bilgi yoktur. Memleketinde çeşitli hocalardan Arap dili ve edebiyatı, matematik ve mantık gibi ilimleri öğrendi. Şehristânî'nin el-Milel ve'n Nihâl'ini bilimsel tarzda objektif olarak yazması, döneminin diğer müellifleri gibi İslâmî ölçülere göre eleştiriye yer vermemesi benzer iddia ve tenkitlere yol açmıştır. (Ömer Faruk Harman, "Şehristânî", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 467, 468.). El- Milel'de, İslâm fırka ve çeşitli fikir cereyanları mensupları dışında, Yahudilik ve Hristiyanlıktan kısaca bahsedilmiş, bunların muhtelif mezheplerinin ise, sadece isimleri verilmiştir. O, bunlarda da ilmî titizliğini muhafaza etmiştir. Bunların yanında Mani ve Mazdek dinlerinden, Marcion'un temsil ettiği İrfaniyeden, İbrahim peygamber dinine bağlı haniflerle sabiiler arasında

açısından incelenmiş, çeşitli çalışmalara konu olmuştur. El-Milel ve'n Nihal, İslâm Tarihi'nin yardımcı kaynaklarından sayılabilir ve muhtevası açısından İslâm kültür ve medeniyetine katkı sunabilir.

Şehristânî'nin eserleri üzerine yapılan çalışmalarda onun objektif davrandığı ve betimleyici bir yöntem uyguladığı tespit edilmiştir.³ Müellifin Dinler Tarihi'ni ele alırken İslâm öncesi dönem hakkında da bilgi vermesi dikkate değerdir. Eserde Cahiliye Araplarının inançları, yaşam tarzları ve kültürlerine kısaca dünya görüşlerine de temas edilmektedir.

ARAP HAFIZASI

Müellif *Cahiliye Döneminde Arapların Dünya Görüşü* başlığı altında Araplarla Hintlilerin aynı mezhebe yakın olduklarını⁴ belirtmektedir. Şehristânî'ye göre Araplar ve Hintliler arasında eşyanın, hüküm ve ahkâmın mahiyeti itibariyle yakınlıkları sınırlı olmakla birlikte bu yakınlık seçkinler nazarındadır. Rumlar ve Acemler ise eşyanın keyfiyeti itibariyle aynı mezhebe kısmen yakındırlar. Hüküm ve tabiat ahkâmı yönüyle de yakındırlar. Onların farkı kazançları ve çalışmalarıdır.⁵

cereyan eden münazaralardan yeter derecede bahsetmiş ve ilgi çekici görüşler ileri sürmüştür. (Muhammed Tanci, “Şehristânî”, *İA*, İstanbul, 1979, XI, 393-396)

² Bu çalışmada Şehristânî'nin el-Milel ve'n Nihal adlı eserinin m.1992/h.1413 tarihli üç ciltlik baskısından yararlanılmıştır. El-Üstaz Ahmed Fehmi Muhammed eserin baskısını tashih etmiş ve ta'lik etmiştir. Eserde geçen şiirlerin tercemesini kontrol eden Arapça okutmanı İbrahim Türkoğlu'na özellikle teşekkür ederim. Ele aldığımız konu eserde iki başlıktan oluşmaktadır. Çalışmamızda bu iki başlığı muhafaza etmekle birlikte konunun aydınlanmasına yardımcı olması amacıyla alt başlıklar oluşturduk. İlgili kısmın çevirisini yaptıktan sonra tahlili üzerinde durduk.

³ İsmail Taşpınar, Şehristânî'nin El-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metodlar, *Milel Ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 5 Sayı: 1, İstanbul, 2008, s. 40.

⁴ Hintliler, konumuzun dışındadır. Ancak bu konunun devamında müellif Hintlilerin dünya görüşü hakkında şöyle demektedir: Hint büyük bir millettir. Anlayışları farklı farklıdır. Berahime onlardandır. Nübüvveti esasen reddederler. Dehriliğe yönelirler. Putperestlik mezhebine yönelirler. İbrahim(as) dinine taraftardır. Çoğu Saibe mezhebinden ve yolundandır. Ruhaniyyat ve Heyakildendir diyenler vardır. Putperestlerden diyenler vardır. Ancak onlar başlangıç ve yerleşim şekli bakımından çeşitlidir. Onlardan, ilim ve amel yönüyle Yunan filozoflarının yolunda olanlar vardır. Onun yolundan Dehri, Putperest, Saibe yolunda olanlar vardır. Onların mezhebinin hikayeleri bakımından zenginiz, onun mezhebinin hikayesinden önce. Görüş bakımından beş gruba ayrılırlar: Berahime, Ashabu'r Ruhaniyyet, Ashabu Heyakil, Puta tapanlar ve filozoflar. (s. 704, 705)

⁵ III, 644.

Şehristânî *Arapların hafızası* başlığı altında da şu konulara yer vermektedir: Cahiliyede Araplar üç çeşit ilme sahiptiler. Bunlar; Ensap İlmi⁶, Tarih ilmi⁷ ve Dinler İlimleridir kiözellikle Peygamber(as)in dedelerinin soylarını bilmeyi, Hz. İbrahim(as)ji sulbünden İsmail(as)e ondan da vadinin efendisi hamd eden ihtiyar Abdülmuttalib'in simasında bazı alametler ortaya çıkıncaya kadar olan nesli içerisinde peş peşe gelen bu nura⁸ vâris olmayı bir şerefkabul ederler. Peygamber(as)in dedelerinin soylarının bilinmesini özel bir şeref türü olarak sayarlardı. Bu Hz. İbrahim(as)'in sulbünden İsmail(as)'e kadar ve İsmail'in soyunda vadinin efendisi Abdülmuttalib'de bazı belirtileri ortaya çıkaran bir incelemedir. Büyük fil ona secde etti.⁹ Fil kıssasında anlatıldığına göre bu nurun bereketiyle Allah, Ebrehe el-Eşrem'in kötülüğünü defetti. “Onların üzerlerine Ebabil kuşlarını gönderdi.”(Fil, 3)¹⁰ Bu nurun bereketiyle Zemzem'in yerinin tarif edildiği yerin rüyasını gördü. Cürhüm'ün gömdüğü kılıçlar ve dişi ceylan buldular. Bu nurun bereketiyle Abdülmuttalib'e Peygamber(as)in şöyle diyerek iftihar ettiği çocuklarından onuncusunu kurban etme nezri ilham edildi. “Ben iki kurbanlığın oğluyum.” İlk kurban İsmail(as)dir ki o nurun ilk eksildiği ve gizlendiği kişidir. İkinci kurban Abdullah b. Abdülmuttalib'dir ki o nurun son battığı/kaybolduğu kişidir. Bütün zuhurlar ortaya çıktı. Bu nurun bereketiyle Abdülmuttalib çocuklarına zulmü ve azgınlığı terk etmelerini emrederdi. Onları güzel ahlaka teşvik ederdi.¹¹ Onları aşağılık işlerden alıkoyardı. Bu

⁶ III, 662. Araplar, İslâm dininin gelmesiyle birlikte yaygın olan şifahi kültürden yazılı kültüre geçmeye başladılar. Cahiliye döneminde şifahi kültürün en önemli tezahürlerinden birisi soy bilgisi(ensab) idi. Bu Arapların başka kabilelere övünmesi, güçlerini göstermesi ve itibarlarını korumaları için çok önemliydi. Ensab bir ilimdi.

⁷ III,663.Tarih ilmi, “Eyyamu'l Arap” olarak da ifade edilebilir. Kabilelerin kahramanlıkları, şöhretleri, cömertlikleri, sevgileri, inançları konu edilirdi. Dinler ilmi ise, daha çok putperest inancın tezahürlerini konu edinirdi.

⁸ Bu konuda Casim Avcı şöyle demektedir: Bizim klasik Siyer kaynaklarımızda “Nübüvvet nuru” geçer. İbn Sa'd'da “Nuru'n nübüvve” ifadesi açıkça var. Şimdi “Nuru'n nübüvve” dedi diye acaba gerçekten Hz. Peygamber doğduğu zaman onun alnındaki o parlaklık, o aydınlık “İşte bu Peygamberlik nurudur” diye mi anladı o zamanın insanları. Ben böyle düşünmüyorum. Ben bunun geriye doğru bir okuma olduğunu düşünüyorum. Yani bu nur ifadesi aslında Peygamberimizin peygamberliği ortaya çıktıktan sonra ondaki güzellik, parlaklık işte bizim tabirimizle “Nuru'n nübüvve”dir, peygamberlik nurudur” diye anlatmış oluyor. Bizim anlamamız için bu ifade kullanılıyor. (Casim Avcı, Dördüncü oturum Müzakereler, *Türkiye'de Siret Yazıcılığı Siret Sempozyumu I*, yay.hzr.Tahsin Koçyiğit, Ankara, 2012, s. 465.)

⁹ Büyük filin Abdülmuttalib'e secde ettiği konusunda kaynaklarımızda herhangi bir bilgi tespit edemedik.

¹⁰ III, 665.

¹¹ III, 666. Kaynaklarda geçen, “Ben iki kurbanlığın oğluyum.” rivayeti muhteva açısından bazı sorunlar taşımaktadır. Zira Hz. Peygamber'in putlar adına çekilen oklar sonucu

nurun bereketiyle Arapların yönetimle ilgili işlerinde bakışı sağlam oldu. Düşmanlıklar konusunda düşmanlarına olan hükmü sağlam oldu. Mültezem'in yanına onun için bir yastık konurdu ve Kâbe'ye yaslanırdı. Halkın idarî işlerini görürdü. Bu nurun bereketiyle Ebrehe'ye şöyle dedi: Şüphesiz bu evin rabbi vardır. Onu gözetir ve korur. Bu hususta Ebu Kubeys dağına çıktı ve şöyle dedi:

*Allahım! İnsanlar meskenlerini koruyor Sen de mülkiyetini koru
Onların putları ve nizamı galip gelmesin Senin beytine ihanetle
Kâbemizle birlikte onları bırakırsan Buyruk/güç senin doğru gördüğündür.*

Bu nurun bereketiyle vasiyetinde şöyle der: O (nur) dünyadan çıkmadığı sürece Allah intikam almaz ve ceza isabet etmez. Zalim bir adam ölünceye kadar ona ceza isabet etmez. Bu hususta Abdülmuttalib'e soruldu. Düşündü ve şöyle dedi: Vallahi bu evin arkasında ev olsa orada "Muhsin" ihsanıyla karşılığını bulacaktır. Kötü, kötülüğü ile cezalandırılacak. Bunlar başlangıç ve sonucun¹² isbatına delildir. Abdülmuttalib Kideh (Cahiliye Araplarının oklarının en iyisi ve yedincisi) oğlu Abdullah'a vurur ve şöyle derdi: "Ya Rab! Sen övülmüş sahipsinsin (meliksin). Sen yaratan ve döndüren Rabbimsin. Senin katındandır önceki ve sonraki kazanılan mülk." Bu onun risaletinin vaziyeti ve peygamberliğinin şerefi hakkında bilgisi oluşuna delalet eder.¹³ Peygamberlik hakkında bilgisi olduğuna Mekke halkını bu büyük kuraklıktan sonra nübüvvetle şerefleştirdiğine işaret eden şeylerdendir. Yıllarca bulutlar yağmuru tuttular. Ebu Talib oğluna, kundaktaki Mustafa(as)'nın getirilmesini emretti. Ellerini onun ellerinin üzerine koydu ve Kâbe'ye yöneldi. Bakışlarını gökyüzüne dikti ve şöyle dedi: "Ya Rabbi! Bu çocuk hakkı için, ikinci, üçüncü defa baktı ve şöyle dedi: Bu çocuk hakkı için bize bol bereketli yağmur ver. Bir saat geçmedi. Bulut tabakaları gökyüzünde belirdi ve yağmur verdi. Öyle ki mescide (Kâbe'ye) sığındılar.¹⁴ Ebu Lâmi'nin şu şiirini okudu:

gerçekleşen bir kuradan sonra hayatta kalan babası ve büyük atasına bağlaması o zamanın şartları içinde değerlendirilebilecek bir konudur. Bu rivayetin biyografik bir değeri olsa da esasen Hz. Peygamber ile ilgili rivayetlerin Kur'an'ın süzgecinden geçirilmesi gerekir. Sağlıklı yorumlar bunun üzerine oluşturulabilir.

¹² Mebde' ve mead.

¹³ Kabul edilmesi güç bir ifadedir. Zira böylesi bir bilgi olsaydı Kur'an'da 'Sen daha önce ne kitap ne de iman bilirdin' denmezdi. Sonrada uydurulan bu tür ifadelere dikkat etmek gerekir.

¹⁴ Müellif acaba aktardığı bu bilgi ile Ebu Talib'in bildiğini mi ima ediyor, yoksa o dönemde bebeklerin yağmur duasına getirilmesi bir adet miydi?

*Hürmetine bulutların yağmur verdiği şerefli zat
Helak Haşimoğullarının etrafında dolaşüyor
Yalanladık Beytullah'aandolsun ki Muhammed'i hakir gördük
Yetimlerin yardımcısı, muhtaçların koruyanı
Onlar ise, O'nun yanında nimet ve bolluk içindeler
Ondan başkasını ayıplamadık, mücadele etmedik.
Onu korumadık, etrafında yere düşünceye,
çocuklarımız ve eşlerimizi unutuncaya kadar.*

Abbas b. Abdülmuttalib Peygamber(as) hakkındaki bir kasidede şöyle dedi:¹⁵

*Ondan önce gölgeyi güzel buldum
Sonra memleketler indi beşer değil
Bilakis gemilere binen
Sulbden rahime nakledilen bir nutfesin
Ta ki müşahede olunan şerefın fazilette.
Sen zuhur ettiğinde yeryüzü nurlandı
Biz bu ışıktta ve nurda*

*Emanetçi yaprağı onardığı vakit
Sen mudğa(çiğnem et) veya alak(pıhtı kan) değilsin
Nesr'i ve taraftarlarını sarmışken boğulma.
Sona erdiğinde bir hal ortaya çıkar başka bir hal.
Hındıf'ın neslinden daha üstün olana dek.
Ufuk senin nurunla aydınlandı
Doğru yolların arasından geçiyoruz*

Hz. Peygamber'i anlatırken aynı zamanda Arapların kültürünü de dikkate almalıyız. Arapların ensap ilmine verdikleri önemi ve bu ilmin Araplarda ne kadar geliştiğini biliyoruz.¹⁶ Yukarıda zikredilen bilgiler ve şiirler de bunu göstermektedir. İlave-ten Hz.Peygamber'in hayatının ilk dönemleriyle ilgili mucizevî haberlerin yoğunluğu, Arap toplumunda böyle bir kültürün canlı olduğu ile izah edilebilir.¹⁷ Diğer bir

¹⁵ III, 670.

¹⁶ Casim Avcı, Dördüncü oturum Müzakereler, *Siret Sempozyumu I*, s. 464.

¹⁷ Hüznü Ezber Bodur, "İnterdisipliner Etkileşim Çerçevesinde Siyer Yazıcılığı: Sosyal Yapı ya da Değer Bağlamının Önceliği Sorunu", *Siret Sempozyumu I*, s. 486.

anlatımla Arapların şifahî kültür ile yaşadıklarını göstermektedir. Bunun sonucu olarak da zaman zaman Hz. Peygamber âdetâ bir efsane kahramanı olarak takdim edilir duruma gelmiştir.

İkinci çeşide gelince rüya ilimlerindendir. Ebubekir(ra) cahiliyede rüya tabir edenlerdendi. İsabet ederdi. Ona dönerler ve haber verirlerdi.

Üçüncüsü İlmü'l Envâ'dır. Bu kehanet¹⁸ ve İlm-i Kâfet'ten oluşur¹⁹. Bu hususta Peygamber(as) şöyle buyurdu: “Kim yağmurumuz şu türdendir” derse Allah'ın Muhammed'e indirdiklerini inkâr etmiş olur. Araplardan Allah'a iman eden kimseler ahirete iman eden kimseler peygamberliği beklerdi. Zikrettiğimiz gibi onlar için tarzlar/yollar ve kanunlar/hükümler vardı. Çünkü bu tahsil türündendi. Zeyd b. Amrapaçık nuru ve temiz nesebi tanıdığından ve Hanif dinini tanıyanlardan gelecek peygamberi bekleyenlerdendir. O sırtını Kâbe'ye yaslar²⁰ ve şöyle derdi: “Ey insanlar bana gelin. Çünkü İbrahim'in dininden benden başka kimse kalmadı.”Ümeyye b. Ebi Salt bir gün onu şöyle neşide okurken işitti:

Kıyamet gününde hanîf dininin dışında bütün dinler yalandır

Ümeyye ona doğru söyledin dedi. Zeyd de şöyle dedi:

Hesap gününde tüm insanlar toplansalar

*Beni senden kimse asla koruyamaz.*²¹

Tevhide inanan ve hesap gününe inananlardan biri de Kûs b. Saide el-Eyadî'dir. O, bir öğüdünde şöyle diyor: “Kâbe'nin rabbi uzak olmayan bir zamanda şüphesiz gelecek. Çünkü bir gün dönmek üzere gitti. Yine şöyle dedi:

Şüphesiz Allah birdir. Doğurulmamıştır ve babası da yoktur. Döndürecek ve başlatacak yarın varılacak yeri. Dönüş manasına gelen şu şiiri okudu:

Ey ölüme ağlayan! Ölüler kabirdeler

Onları bırak... Onların çılgılık atılan bir günü var

Ta ki başka bir hale gelinceye kadar

Bazısı çıplak, bazısı elbiseleri içinde

¹⁸ III, 673.

¹⁹ İlm-i Kafet(Kıyafet): Buna ilm-i kıyafet de denilir. İz kıyafeti de denilir. Kıyafet, ayak izlerinin hızına ve toynaklara mukabil toprağın ısıısıyla oluşan ayak izlerini araştırma ilmidir.

²⁰ III, 676.

²¹ III, 677.

*Üstlerindeipek elbiselerinin eskileri var
Şaşkın/Yıldırım çarpmışsın uykusundan uyandırılması gibi.
Bir mahluk ayrılır, sonra da bu, bundan sonra yaratılırlar.
Elbiselerin bazıısı yeni, bazıısı koyu renkli eski.²²*

Onlardan biri de Amir b. Zurb el-Udvan'dır. O, Arapların hakîmlerinden ve hatiplerindendi.²³ Onun uzun bir vasiyeti vardır. Vasiyetin sonunda şöyle diyor: Ben çeşit çeşit işler görüyorum. Ona ÎÊî nedir? dediler. O, ölünün hayata dönmesi, bir şeyin bir şeye dönmesidir dedi. Bundan dolayı gökler ve yer yaratıldı. Gidenler ona sırtını döndüler. Kabul edenlere nasihat var. İçkiyi kendine haram etmişti haram eden kimseler gibi. Bu konuda şöyle bir şiiri vardır:

*İçki içerse lezzeti için içirim
Lezzet ve şarkıcı kadın olmasaydı onu görmezdim
Hizmetçiden elinde olmayanı ister
İnsanlara kin üstüne kin bırakır
Allah'a yemin ettim içirmemeye ve içmemeye*

*Onu bırakırsam tiksindiririm, kerih görürüm
O da beni görmezdi, ancak uzak bir yerden
İnsanlarınaklını ve malını götürür
Yardım eden hizmetçiyle alay eder
Yeryüzünün toprağı iç azalarım paramparça oluncaya kadar.²⁴*

Cahiliyede içkiyi kendisine haram edenlerden birisi de Kays b. Asım et-Temimî²⁵ ve Safvan b. Ümeyye b. Mihras el-Kinanî, Afif b. Ma'di Kerbi (βñÑÈ) Kindî'dir. Bir şiirde onun hakkında şöyle dediler: Üslüm el-Yâmi şöyle dedi: Zina ve içkiyi haram kıldı:

*Uzun bir elem/acıdan sonra kavmimle aramı düzelttim
İçki içmeyi bıraktım fahişelerle birlikte o tercih edildiği halde
Kaçındım ondan hürmeten ey anacığım²⁶*

²² III, 680.

²³ III, 681. İsimleri geçen bu kişiler Arapların meşhur bilgeleridir. İslâm öncesi dönemde söyledikleriyle hanif inancını ve bu inancın gereği olarak peygamberliği ve dirilişe inanıyorlardı.

²⁴ III, 682.

²⁵ III, 683.

²⁶ III, 684.

*İşler hususunda barış daha kalıcı ve daha bilinen
Onu bırakmak daha şerefli
Böyle yapar akıllı, namuslu.*

Müellif eserinde verdiği bilgilerle İslâm öncesinde Hicaz bölgesinde hissedilir bir Hz.İbrahim geleneğinin olduğunu, Hz.İsmail'in varlığını hissettiren uygulamaların olduğunu ortaya koyuyor. Diğer taraftan da Hz. İbrahim'in dininden ne kadar uzaklaştığını, kadına muamele ve nikâh konularındaki uygulamalarda göstermiştir. Eserde müellifin temas ettiği konular bize İslam öncesi dönemin peşin kabullerle değerlendirilmesinin doğru olmadığını da ortaya koymaktadır.

NİKAH

Muhammed b. Sâib el-Kelbî şöyle dedi: Araplar cahiliyede²⁷ bazı şeyleri haram kılarlardı. Kur'an onların haramlığı konusunda nazil oldu. Onlar anneleri, kızları, teyzeleri ve halalarına nikâhlanmazlardı. Bir adamın iki kız kardeşi aynı nikâh altında toplaması en çirkin şeydi. Veya ardından kadının babası. Bu kötü işi yapanı işitiyor-

²⁷ Cahiliye çağında bir baba kızını, onun isteyip istemediğine, isteyen çok yaşlı olup olmadığına bakmadan istediği erkeğe verebilirdi. Evlenecek erkeğin babası veya yakın akrabası kızın babasına gider kızını isterdi ki bu işe hitbe denirdi. Uzlaşılır ve kız verilirse bir mehir tayin edilir. Bundan sonra evlenme vuku bulurdu. Araplarda bu normal şekilden başka bir sürü evlenmek şekilleri daha vardı. Araplar bir kadını birinci veya ikinci boşayıştan sonra tekrar alabilirler fakat üçüncü boşayıştan sonra bir daha alamazlardı. Cahiliye çağı Arapları, kendi öz analarını, kızlarını, halalarını, teyzelerini nikâhla alamazlardı. Arapların nikâh hususunda yaptıkları en kötü şeylerden biri de üvey analarıyla evlenmeleri keyfiyeti idi. Bir Arap, karısını boşar veya ölürse, bu adamın büyük oğlu bu kadınla evlenmek istediğinde elbisesini o kadının üzerine atar bu suretle mehir vermeğe lüzum kalmadan o kadın nikâhlı karısı olurdu. Bu oğul isterse bu üvey anasını başkasıyla evlendirir ve mehrin kendisine verilmesini şart koşabilirdi. Cahiliye çağında genel ortak ve aşağı tabakalarda kadının hiçbir önemi ve rolü yoktu. Bu durum zaten doğuştan başlıyordu. Bir adamın erkek çocuğu doğarsa sevinir, şenlik yapar; kız çocuğu doğarsa utanır ve bir suç işlemiş durumuna düşerdi. Bilhassa aşağı tabakalarda kadının kocası yanındaki değeri, onun mülkiyetinde olan malların değerinden fazla değildi. Cahiliye çağında Arap erkeği adet zamanlarında bir kadınla bir odada oturmazdı, onlarla birlikte yiyip içmezdi; hatta bazen adet gören kadın muvakkaten evden bile çıkarılırdı. Kadınlar herhangi bir sebeple boşandığında, boşandıktan sonra onlara eziyet olsun diye, onun başkasıyla evlenmesine bir müddet mani olunurdu. Bunun için karısını boşayan Arap, kadının iddet zamanı tamamlanacağı sırada onu tekrar alır ve tekrar boşar, o zaman bir yıl kabul edilen iddet müddeti yeniden başlayacağı için kadın yine başkasıyla evlenemezdi. Koca bu işi üç defa tekrar edebilirdi. Kocanın ölümünden sonra ise kadınlar tam bir yıl matem tutarlardı ve iddete girerlerdi. İslâm bu iddet müddetini dört ay on güne indirdi. (Neş'et Çağatay, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, Ankara, 1989, s. 134, 136.)

lardı. Evs b. Hicr et-Temimî, Benî Kays b. Sa'lebe'den bir kavmi²⁸ babalarının üç karısını birer birer paylaştıkları için ayıplayarak şöyle dedi:

*Sevinçle bu fiili işleyin, kabri etrafında yürüyün
Hepiniz ölen babasının karısıyla evlenebilersiniz...*²⁹

Kureyş'ten ilk iki kardeşi bir nikâh altında toplayan kişi Ebu Uhayha Said b. Âs'tır. Hind, Muğire b. Abdullah b. Amr b. Mahzum'un iki kızını aldı. Bu adam Araptı. Karısı öldüğünde ya da onu boşadığında yerine en büyük kızını alırdı. İhtiyacı olduğunda elbisesini atardı. İhtiyacı olmazsa yeni bir mehir ile kardeşleri ile evlendirirdi. Kadına şöyle hitap ederdi.³⁰ Kadınlar babasına, kardeşine, amcasına ve bazı amca çocuklarına nikâhlanırlardı. Dengi dengine nikâhlanırdı. Birisi nesep konusunda daha şerefli ise o mala rağbet ederdi. Sıradan(bayağı) ise sıradan ile nikâhlanırdı. Onun eşi de sıradan olurdu. Nikâhlanan sabahleyin nimetler geldiğinde şöyle derdi: "Biz sizin denginiziz. Bizimle evlenirseniz bize rağbet artar. Bize rağbet artarsa sizin hamd eden akrabalarınız oluruz."³¹ Bizi reddederlerse özür dileyerek dönenlerden olarak biliniz. Kavminden akrabalık olarak yakın ise babası ona ya da kardeşi şöyle derdi: Götürdüğünde daha kolay ve zikrettiğinde kadınlaştırmadığında Allah seni sayı, izzet ve ebediyet bakımından kılsın sana güzel eş ikram etsin. Seni en güzel kılsın. Gurbette evlenirsen ona şöyle de: Kolay olmayacak ve demeyeceksin ki sen uzakları yakın ettin ve düşmanı uzaklaştırdın. Ahlâkın güzel olsun. Mahremine sana sevimli olsun. Onlar için sana bakan göz, seni işiten kulak ve güzel su olsunlar. Haremin, sevgilin olsun.

Araplar ayrılmak üzere üç defa boşarlardı. Abdullah b. Abbas şöyle dedi: İlk defa üç kere boşanan kişi İsmail b. İbrahim(aleyhimesselam)dır. Araplar böyle yaparlardı. Bir defa boşarlardı. O, insanların en doğrusu idi. Öyle ki üçü kullandıklarında (kadın) ile yollarını ayırırlardı.³² A'sa bir kadınla evlenmek istediğinde şöyle der: Kadına rağbet ettiğinde (eski karısının) kavminin yanına varır. Onu dövmekle tehdit eder ya da boşardı:

*Ey eşim ayrıl, çünkü sen boşsun
Aynı şekilde insanların işleri ayrı ve felakettir.*

²⁸ III, 689.

²⁹ III, 690. Kur'an'da bu konuya Nisa, 23. ayette temas edilmiş ve haram kılınmıştır.

³⁰ III, 691.

³¹ III, 692.

³² III, 693. Baba, kardeş ve amca ile evlilik Nisa, 23.ayet ile haram kılınmıştır.

İkinci defa şöyle derdi:

Ayrıl, çünkü ayrılık dayaktan

Ve başının üstünde parıltılar göstermenden daha iyidir.

Üçüncü defa şöyle dediler:

Ayrıl, iffetli kadın azarlanmayan, sevilen

*Bir zamanlar bizim katımızda sevilendin...*³³

Cahiliyenin kadının nikâhı konusundaki işleri dört şekildeydi: 1-Nişanlanır ve evlenirdi. 2-Kadın ona dost olurdu. Erkek ondan ayrılırdı. 3-Çocuk doğurursa kadın o (çocuk) filandandır, derdi. Bundan sonra evlenirdi. 4-Kadın bayrak açardı. Erkek kadından ayrılınca bir temizlik müddetinden sonra hepsi onunla birlikte olunca, bir temizlik çocuk doğduğunda onlardan birini ilzam eder³⁴bunu baba olarak çağırırdı. Onlar evi dolanırlar, ziyaret ederler ve yasaklardı. Züheyr şöyle dedi: “Evin etrafında bir hafta dolanırlar, taşları meshederler, Safa ve Merve arasında koşarlardı. Ebu Talip şöyle demiştir:

Safa ile Mervenin arasındaki şavtlar

*O ikisi arasında suretler ve temsiller vardı.*³⁵

Onlardan ancak bazıları beraber yaşıyorlardı. Sözde hayatı paylaşmak konusunda ortak idiler. Ancak o(erkek) ona sahip olma ve mala sahip olma konusunda ortaktı. Tüm duraklarda dururlardı. Onlar telbiye getiriyorlardı. Ancak bazıları telbiyelerinde şu sözleriyle şirk koşuyorlardı:

Ancak sahip olduklarıyla birlikte

Kendisine sahip olduğun ortak hariç.

Âmirî şöyle dedi:

Yemin ederim, Kureys'in haccettiği Beyt'e

*İnciler üzerine hacıların vakfettiği mekâna.*³⁶

³³ III, 694.

³⁴ III, 695.

³⁵ III, 696.

³⁶ III, 697.

HARAM AYLAR

Onlar hediyeler veriyorlar ve taşlar atıyorlardı. Haram ayları haram sayıyorlardı. Bu aylarda savaşmazlardı. Tay, Kas'am ve Benî Hâris b. Ka'b'ın dışındakiler çarpışmazlardı.³⁷ Onlar dolaşmazlar ve ziyaret etmezlerdi. Haram ayların hürmetine uymayanlar da vardı. Haram beldeleri de haram saymazlardı. Savaşı ancak Kureyş kendileri ile diğerleri arasındaki savaşa Ficar savaşı isimlendirdiler. Çünkü haram aylarda savaşıklarında günah işledik derlerdi. Bundan dolayı ficar savaşı demişlerdir. Onlar haram ayda zulmü çirkin görüyorlardı. Bir kadın oğlunu zulümden şöyle sakındırmıştı:

*Oğlum Mekke'de zulmetme Büyüğe de küçüğe de
Oğlum kim Mekke'de zulmederse Kötülüklerin en ağırıyla karşılaşır.*

Onlardan bazı kimseler meşhur kişilerin resmini yaparlardı. Her iki yılda bir basarlardı.³⁸ Yılda bir ay haccettiklerinde, tevriye günü, arefe günü ve nahr günü haram işlemezlerdi. Zilhicce ayında da böyleydi. Bu ayın onuncu günü olan nahr gününe kadar.

Mina'da ikamet ederlerdi. Arefe gününe tabi olmazlardı. Mina gününe de tabi olmazlardı. Onlar hakkında şu ayet nazil oldu: "Nesi" ancak küfürde ziyadeliiktir (aşırılıktır) (Tevbe, 37). Putlara kurban kestiklerinde kurbanların kanlarını bu aşırılık sebebiyle mallarına sürerlerdi. Kusayb. Kilab Allah'ın dışında putlara tapmayı yasaklardı. O şöyle diyordu:

*Bir ilah mı yoksa bin mi Tek bir din mi
Lat ve Uzza hepsini terk ettim Böyle yapar şuurlu adam.*³⁹

³⁷ Bir adamın soy bakımından başka bir adamla üçüncü, dördüncü veya beşinci derecede birleşmesine "hamse", beşinci cedden sonra birleşmesine "semiye" denirdi. Semiye, yani altıncı göbekten(s. 137)birleşenler, birbirlerini altıncı cedlerinin ad veya şöhretleriyle anar yani neseblerine şeref ve haysiyet vermek fikrinden dolayı her biri adlarına bir de mahlas takarlardı. Arapların bu semiye ve hamse adetini kabul edişlerinin sebebi, düşmanlarından haklarını kolayca alabilmek için idi, çünkü Arap kabilelerinden bir şahıs dövülse veya öldürülse yahut da eşyası çalınsa, yağma edilse, zarara uğrayan işi asıl yapanı ele geçi-remezse onun hamsesinde yani beşinci ceddinden kimi ele geçirirse hakkını ondan alırdı. (Neş'et Çağatay, a.g.e, s. 138.) Kur'an'da haram aylarla ilgili müteaddid ayetler mevcuttur. (Bakara, 194, 217; Maide, 2, 97; Tevbe, 5, 36)

³⁸ III, 698.

³⁹ III, 699.

Şöyle denildi: O, Zeydb.Amr b. Nevfel'dir. Kalmes b. Ümeyye el-Kinanî, Mekke'nin avlusunda Araplara şöyle hitap etti: "Bana itaat edin ki doğru yolu bulasınız." "Neden dediler: Siz ayrı ayrı ilahlara bağlanıyorsunuz. Ben kesin olarak biliyorum ki Allah bundan razı değildir. Şüphesiz Allah bu ilahların rabbidir. Muhakkak ki ona sadece birine ibadet etmesi yaraşır. Araplar şöyle dediklerinde bundan ayrıldılar. Bir grup uzak durdu ve Benî Temim'in dini üzerine olduğunu gösterdi."

CENAZE MUAMELELERİ

Araplar cünüplükten yıkanırldı ve ölülerini yıkarlardı.⁴⁰ Efuhu'l Evdî⁴¹ şöyle dedi:

*Haberiniz olsun ki ben tehlikedeyim
Sevaplarım ortaya döküldüğünde
Soğuk su ile gelirler ve beni yıkarlar*

*Ayrılık ve endişe beni kurtarmaz
Ayrılıklar gözde canlandığında
Yazıklar olsun ki yıkayan kimseye diğerleri de uyacaklar.*

Ölülerini kefenlerlerdi. Üzerine dua ederlerdi. Bir adam öldüğünde sedirinden taşınırdı. Yakını kalkar onun tüm iyiliklerinden söz eder, onu över, sonra defneder ve şöyle derdi: Allah'ın rahmeti üzerine olsun. Kelb'den bir adam torunu için şöyle dedi: Cahiliyede falan oğlu falan için;

*Ey Amr! Ben yaşarken sen ölürsen Ben sana çok dua ederim
Malımın yarısı Sam'ın oğlunundur Yaşadıkça hayatımda ve ölümümde de.*

HZ. İBRAHİM'DEN KALAN YAŞAM TARZI

Onlar İbrahim(as)den kalan fitrî temizliğe devam ediyorlardı. Bunlar on husus-tan ibaretti. Beşi başta, beşi de vücutta idi. Başta olanlar; ağza su vermek, buruna su vermek, bıyıkları kısaltmak ve ayırmak, dişleri misvaklamak. Vücuttakilere gelince, istinca, tırnakları kısaltmak, koltuk altının kıllarını almak, sünnet yerlerinin etrafını kısaltmak. İslâm geleneğinde bunları sünnetlerden bir sünnet yaptı. Araplar

⁴⁰ III, 700.

⁴¹ III, 701; Efuhu'l Evdî; bir lakaptır. İsmi Salaetü'bnüAmr b. Malik el-Evdî'dir.

hırsızın sağ elini keserlerdi. Yemen ve Hîre kralları yol keseni asarlardı. Ahidlerini yerine getirirlerdi. Komşuya ve misafire ikram ederlerdi. HatemiTâî şöyle der:

*Onların ilahları Rabbimdir
Yemin ettim, dönmüyorum, ertelemiyorum
Karada örnek insanlar vardır
Onlar rablerine bağlı insanlardı*

*Rabbim onların ilahlarıdır
Özür dilemedim
Sanki sığa ve eşek yük hayvanı olarak güdülmedi
Her yerde içlerinde ibadet edenler vardı.⁴²*

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Müellifin bu eseri Siyer yazımı üzerinde de önemli etkiler icra edebilir. Zira siyer yazıcılığında Arap şiirinden yararlanmanın yeni bazı yaklaşımlara kapı aralayacağı kanaatindeyiz. Şehristânî'nin Arap şiirini kullanması bu açıdan önemlidir. Zira Araplar şiirinin, sosyal, kültürel ve dini hayatı anlamada ve yansıtmada en önemli araç olduğunu unutmamalıyız. Örneğin Hz. Muhammed'in bebeklik çağında olduğu halde amcası Ebu Talib'in onu kucağına alarak yağmur duası yapması-Siyer kaynaklarının doğrulamadığı bir rivayet- dikkate değer bir olaydır.

Yukarıda geçen şiire göre, Ebu Talib, Hz. Muhammed'in böylesine mübarek bir çocuk olduğunu bilseydi herhalde nübüvvet ile birlikte ona inanırdı. Aksine siyer kaynaklarından öğrendiğimize göre o, yeğeninin bu halini kavrayamamış görünüyor. Ama akrabalık hisleriyle, kardeşinin yetimine iyi bakmak niyetiyle onu korumaya çalışıyor. Aralarında peygamberlik sonrası geçen yaklaşık on iki yıllık hayat içerisinde onunla ilişkilerinin ona olan davranışları insanî olduğu ama dinî olmadığı anlaşılıyor.

İslâm öncesi döneme bizzat Hz. Peygamber tarafından "Cahiliye" isminin verilmesi Allah'ı tanıma konusundaki zaafları ve şirke bulaşmış olmaları sebebiyledir. Bunun sonucu olarak da toplum yozlaşmış, ahlak ve adalet hisleri büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Halbuki Araplar İslâm gelmeden önce bilindiği üzere şiir söyle-

⁴² III, 703. Bütün Arapların böylece temizliğe uyup uymadıkları kaynaklarımız tarafından doğrulanmamıştır.

mede, ticarî ilişkilerde hem yarımada hem de Yakındoğu'da hatırı sayılır kişilerdi. Bu yönüyle onların yaşam biçimlerini ele almak Kur'an'ı anlamada, İslâm'ı kavrama da önem arz eder. Çöl bedevileri olarak tahkir edilen bu insanların esasen kahramanlık, mürüet, cömertlik, misafirperverlik vb. önemli beşerî hasletlere sahip oldukları bilinen bir gerçektir. Müellifin bu eserinde konu ettiği Abdulmuttalip ve oğlu Ebu Talip yüksek insani hasletlere sahip kişilerdi. Her ikisi de esasen Hz. Peygamberin ilk hayatında önemli rol oynamış, onun gelişiminde küçümsenemeyecek katkılar sunmuş kişilerdir.

Tarih, bünyesinde barındırdığı büyük şahsiyetleri insan hafızasının sınırlarını zorlayacak, gerçeklikten uzaklaştıracak kadar farklı noktalara taşır. Efsaneleştirme işte bu sebepten kaynaklanmış olsa gerek ki Hz. Peygamber'in hayatını zaman zaman menkıbevî unsurlara dayandırarak anlatmaktadır. Eserini konu edindiğimiz Şehristânî de Hz. Peygamber'in hayatını menkıbevî unsurlara dayandırarak anlatmaktadır. Bilhassa İslâm öncesi dönemle ilgili bilgilerin sınırlı olması da buna yol açmıştır.

Hız. Peygamberin hayatını ve İslâm öncesi dönemi ele alırken sınırlarını Kur'an'ın çizmesi varacağımız sonuçları daha gerçekçi kılacaktır kanaatindeyiz. Şehristânî'nin sıkça şiire başvurması önem arz etmektedir. Zira İslâm öncesi Arap hafızasının şiirde saklı olduğunu söylemek mümkündür.

İslâm öncesi Arap toplumunun kültürü hakkında bilgi sahibi olabilmek için esasen en önemli parametrelerden biri de Hız. İbrahim'den kalan Hanif inancıdır. Toplum hayatında kendini dikkate değer ölçüde hissettirmese de fert hayatında hanif inancının izlerini görmek mümkündür. Müellif yukarda incelediğimiz üzere bunun örneklerine eserinde temas etmiştir.

Müellifin yukarıdaki ifadeleri, Kur'an'da "Onlar peygamberi kendi çocuklarını tanıdıkları gibi tanır." Ayeti acaba Mekke'de güçlü bir beklentiyi ortaya koyar mı? Şayet böyle ise Hız. Muhammed bizzat bundan haberdar olmuş mudur? Arapların meşhur hanifleri peygamber beklentisi içindeyken acaba Hız. Muhammed ne hissetmişti?

Siyerin kapalı kalan bu noktalarının aydınlatılması zarureti vardır. Zira peygamber algısındaki sapma ve kaymalar dinî yaşantımızı derinden etkileyecektir. Bu açıdan siyerin İslâm'a muvafık ve Kur'an ile mutabık olması önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

AVCI, Casim, Dördüncü oturum Müzakereler, Türkiye’de Siret Yazıcılığı, *Siret Sempozyumu I*, yay. hzr. Tahsin Koçyiğit, Ankara, 2012.

BODUR, Hüznü Ezber, “İnterdisipliner Etkileşim Çerçevesinde Siyer Yazıcılığı: Sosyal Yapı ya da Değer Bağlamının Önceliği Sorunu”, *Siret Sempozyumu I*.

ÇAĞATAY Neş’et, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, Ankara, 1989.

HARMAN, Ömer Faruk, “Şehristânî”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu’l Feth Tacüddin (Lisanüddin) Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed, *el-Milel ve 'n Nihâl*, m.1992/h.1413

TANCI, “Muhammed, Şehristânî”, *İA*, İstanbul, 1979, XI.

TAŞPINAR, İsmail, Şehristânî’nin El-Milel ve’n-Nihâl Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metodlar, *Milel Ve Nihâl, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 5 Sayı: 1, İstanbul, 2008.

ÖZET

İslâm klasiklerinden olan Şehristânî’nin el-Milel ve’n Nihâl isimli eserini İslâm öncesi dönemle ilgili bilgiler açısından değerlendirmeyi amaçladık. Eserde inanç bakımından Cahiliye Arapları ve Hintliler karşılaştırılıyor. Kâbe’nin inşa serüveni, Arap yarımadasına ilk putun girişi, Arapların farklı yaşam tarzları, dirilişe ve peygambere inanan ve inanmayan Araplar, tenasüh inancı, telbiye ve tehlil, ensap, tarih ve dinler ilmi üzerinde durulmaktadır. Ahirete inanan ve inanmayan Araplar, kadının toplumdaki yeri ve evlilikler üzerinde duruluyor. Eserde konuyu desteklemek üzere ayetler kullanılıyor, şiirlerden yararlanılıyor. Müellifin yaklaşımlarını değerlendirdik ve bu eserin siyer yazımı açısından bazı yeri yaklaşımlara yönelme konusunda fikir verdiği kanaatindeyiz.

SUMMARY

This article analyzes the work of Shahrastani titled Al-Milel Wen-Nihâl in terms of information about the pre-Islamic period. In the work Arabs of pre-Islamic period is compared with Indians in terms of their beliefs. The work also examines the building adventure of the Ka`ba, the entrance of first icon to the Arabian Peninsula, the particular life style of Arabs, the Arabs who believe in resurrection and prophets and who do not, believing in reincarnation, tabliye and tehlil, genealogy, historyan

religious studies. The Arabs who believe in after life and who do not, the position of woman in Arab society and marriages are also investigated in the work. Shahristani makes use of verses of the Koran and poems for supporting his arguments. Were viewed the approach of the author and came to a conclusion that the work gives an idea in terms of new approaches regarding to the historiography of prophetic biography.

РЕЗЮМЕ

Наша цель в этой работе оценивать информации до исламского периода по основе труда Шахрестани «аль-Милаль ва ан-Нихаль» который является одним из классиков Ислама. Работа сравнивает доисламских арабов и индейцев с точки зрения веры. Особое внимание уделяется на приключения строительства Каабы, вход первого идола на Аравийский полуостров, разные образы жизни Арабов, Арабов верующих в воскресение и пророку и неверующих, на веру в переселение душ, тальбия и тахлил, енсар (происхождение), на историю и науку религий. Кроме того, Арабы верующие в иной мир и неверующие, место женщины в обществе и брак также особенно рассматривается. В этом труде для поддержки информации используются аяты и стихи. Мы оценили подход автора и думаем что, с точки зрения написания Сийер, этот труд может открыть дорогу некоторым новым идеям.

Çapa tövsiyə etdi: Dos. Bəhram Həsənov

SUFİLƏRİN EŞQ KONSEPSİYASI

Şəfahət Yusif qızı ABDULLAYEVA,

*Dövlət İdarəçilik Akademiyasının dosenti
psixologiya üzrə fəlsəfə doktoru*

Açar sözlər: yol, məhəbbət, İlahi eşq, Mütləq həqiqət, Vəhdəti-vücut, özünüdərk

Keywords: way, love, the Absolute Truth, soul collision, self-knowledge

Ключевые слова: путь, любовь, Абсолютная истина, столкновение души, самопознание

*Bu günə qədər Qərb sufilərin eşq konsepsiyası ilə
müqayisə edilə biləcək heç nə yaratmayıb.*

S.Xəlilov

İslam Şərqində geniş yayılmış təsəvvüf mürəkkəb dini-fəlsəfi-psixoloji təlimdir. Təsəvvüf islam dini üzərində qurulmuşdur və əsasən onu (dini) fəlsəfi aspektdən izah etməyə və əsaslandırmağa istiqamətlənmişdir. Təsəvvüf təlimi özünəməxsus idrak nəzəriyyəsinə, Vəhdəti vücut konsepsiyasına, hal və məqam sisteminə malikdir ki, onlar birlikdə təsəvvüf təlimini təşkil edirlər. Belə konsepsiyalardan biri İlahi eşq konsepsiyasıdır. İlahi eşq konsepsiyası təsəvvüfün aparıcı konsepsiyası olub, onu başqa dini təlimlərdən fərqləndirən əsas tərəfdir. Sufilərin eşq konsepsiyası təsəvvüfün bütün tərkib hissələri içərisində aparıcı konsepsiyadır, təsəvvüfün canıdır.

Qeyd etdiyimiz kimi təsəvvüfün üç mərhələli modelində sufi - şəriət, təriqət və həqiqət mərhələlərindən keçərək kamilləşir. Təsəvvüfdə şəriət mərhələsi birinci və zəruri olsa da, bu mərhələni keçən hələ sufi adlanmırdı, lakin hər bir müsəlman üçün vacib olan bu mərhələni hər bir sufi həqiqi müsəlman kimi keçməli idi. Ancaq şəriət qanunlarını tam mənimsədikdən sonra, ikinci mərhələyə - təriqətə keçmək mümkündür. Təriqət ərəb dilindən tərcümədə yol deməkdir. Təriqət – uzun, çətin, əzablarla dolu, lakin sonunda Allaha qovuşmaq mükafatı olan Yoldur. Sufilərə görə “şəriət – səninki səninkidir, mənimki mənimki, təriqət – səninki səninkidir, mənimki də səninkidir, həqiqət – nə səninki var, nə mənimki” – dir (1, s.83).

Təsəvvüf bir sıra mütəfəkkirlərin (Qazali, İbn Ərəbi, İbn Sina, Əbu Turxan) cəhdlərinə baxmayaraq, tam, bütöv bir sistem kimi formalaşmamış, qeyd etdiyimiz kimi, günümüzə müxtəlif təriqətlər şəklində gəlib çatmışdır ki, məhz hərəsinin öz

praktik üsul və vasitələri olan təriqətlərin müxtəlifliyi və çoxluğu onun bütöv, tam, həmcins bir sistem kimi formalaşmasına mane olmuşdur. Lakin belə müxtəlifliyə baxmayaraq, onların hamısının qəbul etdiyi, onları birləşdirən bir ideya vardır: Mütləq Həqiqət axtarışı! Mütləq Həqiqətə qovuşmaq ehtirası! Bu, sufünün çıxdığı Yolun son məqsədidir. Bu Yol o qədər çətin və əzəblidir ki, heç də hamı mənzil başına gəlib çatmayacaqdır. Yəni yola çıxan insan nəinki bütün cismani, dünyəvi naz-nəmətdən əl çəkməli, həm də öz şəxsi iradə və keyfiyyətlərindən imtina edərək həqiqəti axtarmaq arzusuyla yola çıxmalıdır. Sufizmdə yola sülük, yəni seyr, səyahət, yolçuya salik – qəlbi təmizlənmiş, hər cür dünyəvi arzulardan azad olmuş saf həqiqət aşıqı deyirlər. Belə çətin, uzun və əzəbli yolda yolçunun - salikin ancaq bir mənəvi-ruhani silahı vardır – Allah sevgisi – İlahi eşq. Ancaq qəlbində Allaha sonsuz məhəbbəti olan insan bu mistik Yolun ağrısına-acısına tab gətirər, əzablara dözər, Allaha doğru irəliləyər, məhəbbətinin sonsuzluğundan güc alaraq İlahi eşq səviyyəsinə yüksələ bilər. İlahi eşq – Allahın sirli-sehirli Yola çıxan sufiyə əta elədiyi töhvədir ki, sufi bunu şəxsi mistik təcrübə kimi yaşayır. Bu, mənəvi-ruhu-psixoloji haldır ki, sufi bunu daxili aləminin, qəlbinin işıqlanması şəklində yaşayır. Ancaq ürəkləri büsbütün Allah sevgisi ilə dolu olan, bütün fikirləri və əməlləri ilə bu Sevgiyə tabe olanlar belə hala layiq olurlar. Necə ki, Qurani-Kərimdə buyrulur: "...Allah onları, onlar da Allahı sevdilər..." (Əl maidə, 54). Əbu Turxan yazır: "Sufilərin özü ilə Allah arasında saldıqları körpüdən başqaları keçə bilmir" (2, s.25). M.Şükürov yazır: "Yolçu burada həyatı boyu öz əsliyinə doğru yüksəlir" (3, s.135)

Təsəvvüf təlimində eşq böyük önəm verilir. Əslində bütün təsəvvüf təlimi məhəbbət üzərində qurulub. İlahi eşq sufizmin əsas prinsiplərindən biridir. A.Şimmel bununla bağlı bildirir: "Sufizmi Allaha məhəbbət kimi izah etmək olar, belə ki, həqiqi mistizmi asketizmdən fərqləndirən əsas cəhət məhəbbətdir" (1, s.14).

Sufi mütəfəkkirlərinin eşq haqqında fikirlərindən nümunələrə nəzər salaq. Yəhya ibn Muaz ər-Razi deyir: "Məhəbbətsiz yetmiş il ibadətdənsə, bir arpa toxumunun sevgisi daha yaxşıdır" (1,s.56). Hiciviri yazır: "Onun eşqi ilə alışıb-yananla Onu sezmə arasında fərq vardır. İlhi nişanələri görüb (namaz nəzərdə tutulur. – A.Ş.) meditasiya edənə İlahi Qüdrətə pərəstiş edən arasında fərq vardır. Biri dostluq yolu ilə gedir, o biri məhəbbət yolu ilə" (1,s.46). Rumi deyirdi: "Məhəbbət həqiqəti dərk etməyin yeganə yoludur". O, davam edir: "Toxum da, bitki də, heyvan da sevə bilir – ancaq dərisiylə, bədəniylə. Yalnız insan həm bədəni və ağılı, təxəyyülü və yaddaşı ilə sevə bilir" (4, s.84). Məhəbbət elə bir qüvvədir ki, insanın qəlbinə təmizləyir, saflaşdırır, onu yüksəkliklərə qaldırır, psixikanın alı səviyyələrini aktivləşdirir, insanın ruhunu hərəkətə gətirir. "...Nə məntiq, nə ağıl insan ruhunu hərəkətə gətirən

qüdrət olmamışdır. Bu özəllik yalnız eşqə məxsusdur” (5, s.21). Bektaş Vəli yazır: “Eşq Allahın öz atəşidir ki, bütün aləmi əhatə edir. Eşq canı hərəkətə gətirir, yandırır. Buna “məhəbbət ehtirası” deyirlər” (6, s.39). Fəxrəddin İraki bu haqda demişdir: “Aşiq zahirən sakit görünsə də, həmişə hərəkətdədir. Aşiq görür ki, tərپənməz sandığı dağlar yüngül buludlar kimi hərəkət edirlər. Onlar necə hərəkətsiz ola bilərlər ki, Kainatın hər bir zərrəsi Onun tərəfindən hərəkətə gətirilir” (7, s.155).

Ağılla məhəbbəti müqayisə edən Razi üstünlüyü məhəbbətə verərək deyir: “Məhəbbət parlayan yerdə ağıl öz evində solmağa başlayır” (7, s.80). ŞəmsTəbrizi qeyd edir ki, fədakar məhəbbət Allaha aparan ən qısa yoldur. “İlahi eşqlə yanan insan Allaha yaxınlaşır və özü də ilahiləşir” (6, s.50). Erkən sufilərdən biri olan Zün Nun Misri dünyapərəstliyə qarşı Allah sevgisini irəli sürürdü. O, ilk dəfə İlahi məhəbbəti zahiri elmdən ayırdı (9, s.75). Zün Nun Misriyə görə “Ali məhəbbət Allahı dərk etmək ehtirasıdır” (8, s.188). Rumiyə görə “Eşq tanrının sifətlərindəndir”. Şəfəq Bəlxı Məhəbbəti Allahın fəziləti və İlahi vergi sayır.

Bu deyilənlərdən aydın olur ki, İlahi eşq təsəvvüfün aparıcı konsepsiyası olub, onu başqa dini təlimlərdən fərqləndirən əsas cəhətdir. Sufilərin eşq konsepsiyası təsəvvüfün bütün tərkib hissələri içərisində aparıcı konsepsiyadır, təsəvvüfün canıdır.

Sufi mütəfəkkirləri məhəbbəti Mütləq Həqiqətə çatmağın əsas vasitəsi hesab edirdilər. Lakin məhəbbət və izzirab (əzab, cəfa) bir hadisənin iki tərəfidir. Məhz buna görə əzab, izzirab sufilər tərəfindən məhəbbət qədər sevilir, yüksəkliklərə qaldırılır. Məhəbbət əzablardan keçərək reallaşır. Şah Vəlilullah yazır: İnsan od üzərində olan qabın içindəki buz kimidir: əriyir, qızır, qaynayır və nəhayət buxara çevrilir – İlahi eşqə məxsus atəş keyfiyyətlərinə yaxınlaşır. (1, s.111).

Sufilər başqa bənzətmə də edirlər: Üzüm şirəsi şəraba çevrilməmişdən əvvəl qıçqırmanı yaradan elementlərdən “əzab” çəkdiyi kimi, yaxud buğda dənəsi çörək olmamışdan əvvəl üyüdülərək, su qatılıb xəmir yoğrulduğu kimi, insan nəfsi də ancaq izzirab və əzablardan keçərək kamilləşə bilər. (1, s.112).

İnsan Allahın iradəsinə ancaq Onun yolunda əzab-əziyyətə, izzirab və cəfaya dözərək tabe ola bilər. Sufilərin ümumi qənaətinə görə məhəbbət Allahdan gəlir, lakin əzab da Ondən gəlir. Mənsur Həllac yazır: “Məhəbbət – sən öz şəxsi keyfiyyətlərindən azad olub Məşuqun qarşısında dayananda, bütün yeni keyfiyyətlər Ondən gəlir. Belə məhəbbət əzabdan keçərək reallaşır. İnsan ancaq bu əzabı qəbul edərək, hətta onu arzulayaraq Allahın iradəsinə çata bilər. Əzab – O özüdür, baxmayaraq ki, xoşbəxtlik də ondan gəlir. Eşq Allahın mahiyyətidir, Onun yaradıcılığının sirridir” (1, s.64). Cüneydə görə məhəbbət Aşiqin Məşuqun keyfiyyətlərini mənimsəməsidir. Rumi yazır: “Zərgərin öz sənətinə məhəbbəti onu metalın həqiqi keyfiyyətlərini

öyrənməyə sövq edir, yəni onun daxilində gizlənən sirri dərk etməyə və onu cilalamaq üçün bütün üsulları mənimsəməyə yönəldir. Zərgərin metalın sirlərinə bələd olması, eyni vaxtda onun özünün də dərk edilməsi prosesidir. Zərgərin kamilləşməsi, yəni Mütləq Həqiqətin dərk, subyektlə obyektin qovuşmasını, sənətkarın materialda əriməsini, özünü onunla eyniləşdirməsini nəzərdə tutur” (4, s.175).

Quran iman yolunda insanın izzəti çəkməsini nəinki məqbul sayır, hətta bunun zəruri olduğunu vurğulayır. “Məgər insanlar elə bilirlər təkcə “İman gətirdik” deməklə imtahanından çıxacaqlar. Onlardan öncəki nəsilləri də salmışdıq bərkə-boşa” (29:2,3). Və yaxud: “Biz sizi sınaqdan keçiririk, üzə çıxararıq içimizdən mücahidləri, səbr yiyələrini, aşkar eləyək işlərinizi” (47:31).

Bütün sufi mütəfəkkirlərinin ümumi qənaətinə görə yolçunun Allaha doğru hərəkəti təkcə insanın istəyi və zəhməti ilə başa gəlməz, burada “Haqqın inayəti və yardımını da lazımdır”. Qurani-Kərim də bunu təsdiqləyir: “Allahın elmindən Onun özünün istədiyindən başqa heç bir şey qavraya bilməzlər” (2:255).

İlahi məhəbbət axtaranlara sınaq və qəlbini təmizləmək üçün göndərilən çətinlikləri keçirə bilmək və hətta çətinliklərə görə sevinmək qabiliyyəti verilir. Sufilərin mütəfəkkirlərinin ümumi fikrinə görə sevmək qabiliyyətini insana Allah əta edir və Allah tərəfindən sevilmək daha böyük səadət olub, Onun yolunda daha böyük əzabları qəbul etməyi zəruri edir. “Sizi mütləq sınağa çəkərik bir az qorxu, bir az da aclıq ilə və malların, canların, məhsulların qıtlığı ilə. Səbrliləri müjdələ” (2:155). Lakin Allah insanı sevəndə bundan böyük xoşbəxtlik yoxdur. Əbu Həmid əl-Qazalidə oxuyuruq: “Allah deyir: Qulum hər zaman dualarıyla Mənə yaxınlaşır ki, onu sevim. Əgər onu sevsəm, onun eşidən qulağı, görəni gözü, danışan dili olacam” (10, s.250). “Məhəbbətin dörd qolu var, -deyə Bistami yazırdı, - biri Ondan gəlir, bu, Onun mərhəmətidir; Biri səndəndir – bu, Ona itaətdir; biri Onun üçündür – bu, Onu dərk etməkdir; biri ikinizin arasındadır – bax, bu, eşqdir!” (1, s.107).

İçində Allah sevgisi olan insanın qəlbindən pərdə götürülür, bəsirət gözü açılır, qəlbi nurlanır – təcəlli edir və insan Xəliqlə məxluq arasında, Yaradanla yaradılan arasında ümumiliyi görür, Kainatla harmoniyanı hiss edir. Quranda deyildiyi kimi: “Sən bundan qafil idin. Artıq bu gün gözündən pərdəni götürdük. Sən bu gün sərrast görürsən” (50:22).

İbn Ərəbi yazır: “Sufi üçün Allah heçlikdə Varlıqdır, hətta Heçlikdir –çünki Onu sonlu fikir kateqoriyaları ilə təsvir etmək mümkün deyil. O sonsuzdur, zaman və məkan xaricində olan Mütləq Varlıq, Vahid Reallıqdır” (1, s.14).

Sufi mütəfəkkirlərinin ümumi qənaətinə görə, Mistik Yol – insanın öz əvvəllinə, Allahın yanında olan əvvəlki halına qayıtmaq cəhdidir. Yolçu olmamışdan əvvəl

olduğu hala çatmaq arzusundadır. O hala ki, Allah onu hələ zamanda yaratmamışdan qabaq yox idi. Bu haqda Qurani-Kərimdə deyilir: “Xarırla ki, bir zaman Rəbbin Adəm oğullarının bellərindən (gələcək) nəsillərini çıxardıb onları özlərinə (bir-birinə) şəhid tutraq: “Mən sizin Rəbbiniz deyiləmmi?” – soruşmuş, onlar da “Bəli, Rəbbimizsən!” – deyə cavab vermişdilər” (7:172). Ancaq belə halətə çatan, belə halı yaşayan insan Allahın əzəli, əbədi, vahid olduğu haqda şahidlik edə bilər.

Deyilənlərdən aydın olur ki, bütün mistik təlimlərdə olduğu kimi təsəvvüfdə də həqiqət axtarışına çıxan sufilər sonda Allah haqqında təkə bilik əldə etmək yox, həm də Onunla qovuşmaq istəyirlər. Yola çıxan yolçunun son məqsədi Allaha qovuşmaq – Vəhdəti vücuddur. Vəhdəti-vücud fenomeni təsəvvüfdə əsas və başlıca ideyalardan biridir. Təsəvvüf təlimində insanın Yaradanı ilə qovuşa bilmək imkanları araşdırılır və bu, mümkün sayılır. Rumi deyir: “İndiyə qədər bütün sufilər, hətta Sənai və Əttar kimi nəhənglər də ancaq ayrılıqdan yazıblar. Bizim söhbətimiz isə görüşdəndir” (4, s.81). Əslində sufilər Allahı dərk etməyi mümkünsüz hesab edirlər. Zun Nun Misri yazır: “Allahın zəti haqqında fikir yürütmək – cahillik, Ona şahidlik etmək – sirk, həqiqi biliklər isə - heyrətdir (1, s.15).

Burada onu qeyd etmək zəruridir ki, sufilərin eşq konsepsiyası, başqa müəlliflərin də qeyd etdikləri kimi, məhz çatmaq istədikləri ilə çatmağın mümkün olmaması arasında ziddiyyət üzərində qurulmuşdur ki, belə dialektika məhəbbətin hərəkətverici qüvvəsi, daxili dinamikası kimi çıxış edir. Qayıdaq Vəhdəti-vücud ideyasına və qeyd edək ki, bu hala çatmaq üçün təsəvvüfdə müxtəlif təriqətlər çox çeşidli vasitələr işləyib hazırlamışlar ki, buraya dini rituallarla – namaz, oruc, zikir, ibadət, dua ilə yanaşı, bəzi sufi təriqətləri tərəfindən qəbul edilən özünəməxsus rəqs olan səma da daxildir. Lakin bu məsələdə də sufilərin hamısı tərəfindən qəbul edilən hallar – vasitələr vardır: ilham, vəcd, kəşf. Lakin bunlar bilavasitə tədqiqat predmetinə daxil olmadığı üçün onların üstündə dayanmırıq.

“Vəhdəti vücud halında mistikin ruhu İlahi realılıqla toqquşur, bunun nəticəsində o, tarazlıq və ya sakitlik, yaxud şövq, fərah, heyrat və ya vəcd yaşayır” – deyə A.Kniş yazır. (11,s.352). Bu “toqquşma”nı parlaq və gərgin psixoloji halət kimi qiymətləndirmək olar. Sufilər bunu fəna adlandırırlar. Fənadən sonra insan özü haqqında, Allah haqqında təsəvvürlərini, özü ilə Allah, özü ilə dünya arasında münasibətləri haqqında fikirlərini yenidən qiymətləndirir. Belə insan dəyişilmiş – şüuru dəyişmiş, psixologiyası dəyişmiş insandır. Sufilər belə hala bəqa deyirlər. Bu halətə qədər yüksəlmiş (fəna) və geri dönmüş (bəqa) insan ruhən yüksəlmiş öz iradəsi ilə Allahın qüdrəti arasında heç bir ziddiyyət görməyən insandır. Ayn əl-Quzzat Miyanəci yazır: “Eşq halında aşiqlə Məşuq bir olur. Aşiq Məşuq, Məşuq Aşiq

olur” (12, s.201). Ənsari yazır: “İlahi! Uzun müddət Səni axtardım, özümü tapdım; İndi özümü axtarıram – Səni tapıram. İlahi! Hərdən özümə baxıram və deyirəm: Məndən çox iztirab çəkən varmı? Hərdən Sənə baxıram və deyirəm: Səndən qüdrətlisi varmı?” (7, s.17).

Bəzi sufilər (Bistami, Həllac, Nəsimi) vəcd halında olanda ifrata varmış, özlərini İlahi varlıqla eyniləşdirmiş və bununla da Xaliq ilə məxluq arasında müqəddəs sərhəddi keçmişlər. Sufi ədəbiyyatında (1; 4; 8; 11) onları “sərxoş sufilər” adlandırırlar. Rumiyə görə Vəhdəti vücud, yəni insanın İlahi varlıqda itməsi, Ona qovuşması sonsuzdur. Şamın alovu günəşin parlaq işığında yanmaqda davam etdiyi kimi, sufünün də şəxsiyyəti Vəhdəti vücud halında itmir – sufi eyni zamanda həm insan, həm də Ruminin fikrincə, müəyyən mənada Allah olur (11, s.183). Məhz belə halətdə olan “sərxoş sufilər” “ənəl həqq” deyə qışqırırdılar. Lakin tarixdə “ayıq sufilər” də vardır ki, onlar əksəriyyət təşkil edirlər. Onların əsas məqsədi vəcdə gəlib özündən getmək yox, zaman xaricinə çıxıb ruhi təcrübə qazanmaqdır. Vəcd onlar üçün məqsəd yox, vasitədir. Yola çıxan sufi əvvəlcə bilik əldə edir. Kuşayrinin dediyi kimi: “bilik qazanılır, sufi, belə biliyi Yolun əvvəlində əldə edir”. Lakin təkcə biliklə o, öz məqsədinə çata bilməz. Məqsəd təkcə bilik əldə etmək olmayıb, Allaha qovuşmaq, Vəhdəti vücud yaşamaqdan ibarətdir. Kuşayri davam edir: “Yəqinlik sufilərə axtarışlarının sonunda gəlir” (13, s.171). ƏL-Əntikinin dediyi kimi: “Yəqinlik Allahın insanın ürəyinə qoyduğu nurdur”, Əbu Bəkr əl-Barrak: “Allah ancaq yəqinliklə dərk olunur” – deyirdi (13, s.172). Deyilənlərdən aydın olur ki, məhəbbət yəqinlik əldə etmək üçün, yəni söyləniləndi kimi Allahı dərk etmək üçün güclü vasitədir. “Məhəbbət irrasional biliyin ifadə formasıdır” (14, s. 164). Təsəvvüfdə idrak konsepsiyası təhlil edərkən məlum olmuşdur ki, insan idrakı Allahı dərk edə bilməz, çünki Allahın zəti dərk edilməzdir. Allahın ancaq sifətlərini dərk etmək olar. Mütləq Həqiqət axtarışına çıxan insan sonda başa düşür ki, Mütləq Həqiqət elə onun özüdür (14). Son başlanğıcla birləşir. Hərəkətə başladığı yerə qayıdan insan dəyişilmiş, mənəvi-ruhi inkişaf etmiş, özünüdərkdən keçən insandır. “Allahı dərk etmək Onun yaratdıqlarının – təbiəti, müqəddəs kitabları və insanı – dərkindən keçir. Allaha aparan yol özünüdərkdən keçir” – deyə Azərbaycanın böyük filosofu S.Xəlilov yazır (15, s.198). Belə yüksək halətə çatan insan praktiki olaraq öz psixikasını elə bir hala gətirir ki, nurlanan nur verən obyektə əriyir, itir. Bu psixikanın elə bir halətidir ki, istənilən zərbə, istənilən ağrı və ya xoşbəxtlik nə kədər, nə də sevinc yaratmır. Özünüdərk edən insan daxili sakitlik və dinclik tapır. Müqəddəs Qurani-Kərimdə deyildiyi kimi: “Ey xatircəm olan nəfs! Dön Rəbbinə, sən Ondan, O da səndən razı olaraq!” (89: 27-28).

Beləliklə, deyilənlərə yekun vuraraq demək olar ki, məhəbbət əzab əziyyətdən keçərək İlahi eşq səviyyəsinə qədər yüksəlir və insanı da ilahiləşdirir. Əzab-əziyyət-lə, həsrət və iztirabla dolu olan Yolla ancaq ürəyində Allah eşqi olan yolçu addımla-ya bilər. Allaha qovuşmaq ehtirası ilə alışıb-yanan yolçu Yolun sonunda özünü dərk edərək başa düşür ki, Mütləq həqiqət elə onun özüdür və Vəhdəti vücud anında o, Allahın onu yaradanda ona üfürdüyü zərrəciyə - o Allah əmanətinə qovuşmuşdur. Belə insan dəyişmiş, şüuru nurlanmış, qəlbi ilahiləşmiş, Dünya ilə, Kainatla harmoni-ya yaşamış insandır ki, o, bunlara məhəbbət, İlahi eşq vasitəsi ilə çatmışdır. Deməli, eşq Allahı duymaq, dərk etmək vasitəsidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Шиммель А. Мир исламского мистицизма. Пер. с англ., изд. 2-е, Москва, «Алетейя», 2000, - 416с.
2. Xəlilov S. Mənəviyyat fəlsəfəsi. Bakı, "Azərbaycan Universiteti" nəşriyyatı, 2007, 520 s.
3. Şükürov M. Muğam və Quran paralelləri. //Dövlət və Din lurnalı//, yanvar-fevral, 2011
4. Фиш.Р. Джалаладдин Руми. Изд. 3-е, Москва, Главная редакция восточной литературы, «Наука», 1987, - 267 с.
5. Yaşar Nuri Öztürk. Kuran və sunnate göre tasavvuf. İstanbul, 1964, - 348 s.
6. Rüstəmov Y. Mövlana Cəlaləddin Ruminin sufilik fəlsəfəsi. Bakı, "Azərbaycan Universiteti" nəşriyyatı, 2002, - 235 s.
7. Кязимов М.Д. Из истории суфийской мысли. Баку, «Элм», 2001, 184с.
8. Брагинский И. 12 миниатюр. Москва, «Худ. литература», 1976, 304ёс.
9. Göyüşov N. Quran və irfan işığında. Bakı, "İqtisad Universiteti" nəşriyyatı, 2004, - 288 s.
10. Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере. Избранные главы. Пер. с араб. В.Наумкина, Москва, Главная редакция восточной литературы, «Наука», 1980, - 375 с.
11. Кныш А. Мусульманский мистицизм. Москва – СПб, «Диля», - 464 с.
12. История Азербайджанской философии. Т.І, Баку, 2007, - 640 с.
13. Роузенталь Ф. Торжеств знаний. Москва, Главная редакция восточной литературы, «Наука», 1978, - 372 с.
14. Bünyadzadə K. Şərq və Qərb. İlahi vəhdətdən keçən özünüdərk. Bakı, "Nurlan", 2006, - 242 s.

15. Xəlilov S. Fəlsəfi etüdlər.//Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı//, 2009, N3
16. İslam əxlaqı. Bakı, 2010, - 210 s.
17. Xəlilov S. İşraqik və müasir fəlsəfi təlimlər. Bakı, "Azərbaycan Unuversiteti" Nəşriyyatı, 1005, - 100s.

XÜLASƏ

Məqalə təsəvvüfdə eşq konsepsiyasının təhlilinə həsr olunmuşdur. Sufi ədəbiyyatını təhlil edən müəllif insanın kamilləşməsi prosesində məhəbbətin rolunu göstərmiş və sufilərin İlahi eşq ideyasını təhlil etmişdir. Müəllif sufi mütəfəkkirlərinə istinadən məhəbbəti və izzirabı bir hadisənin iki tərəfi kimi səciyyələndirmişdir. Məqlədə sufi məhəbbətinin dinamikası göstərilmiş və sufinin çıxdığı Yolun son məqsədi – Vəhdəti vücud fenomeninə toxunulmuşdur. Bundan başqa məqalədə irrasional idrak, yəqin biliklər, onun mahiyyəti, sufilərin həqiqət axtarışları nəticəsində sonda özünüdərək gəlmələri və s. məsələlər öz əksini tapmışdır.

SUMMARY

In article the love theory is analyzed суфийская. After the review sufi literatures the author shows a love role in process improvement of the person and has analysed суфийскую idea of Divine love. In article dynamics of Divine love is traced and the Way purpose Connection with the Deit is analyzed

Besides in article анализируется Divine knowledge, irrational knowledge, суфийские searches of true and self-knowledge questions.

РЕЗЮМЕ

В статье анализируется суфийская теория любви. После обзора суфийской литературы автор показывает роль любви в процессе усовершенствование человека и проанализировал суфийскую идею Божественной любви. В статье прослеживается динамика Божественной любви и анализируется цель Пути - единение с Божеством. Кроме этого в статье анализируется Божественные знания, иррациональное познания, суфийские искания истины и вопросы самопознания.

ƏDƏBİ DİLİN LÜĞƏT TƏRKİBİNİN NEOLOGİZMLƏR HESABINA ZƏNGİNLƏŞMƏSİ

*Tərlan Paşa oğlu MƏLİKOV,
BDU, Şərqşünaslıq*

Açar sözlər: neologizm, texnologiya, elm, inkişaf, lüğət, müasir dövr

Keywords: neologism, technology, science, development, dictionary, modern period

Ключевые слова: неологизм, технология, заимствованные слова, современный, словарь.

Haqqında bəhs edəcəyimiz məqalənin araşdırmalı olduğu mövzusu dilin lüğət tərkibinin neologizmlər hesabına zənginləşməsi məsələsidir. Burada dilin neologizmlər sayəsində dilin lüğət tərkibinin artmasında əsas mənbələrdən, dilin lüğət tərkibinin inkişaf yollarından, neologizmlərin forma və xüsusiyyətlərindən, dilə təzəcə daxil olan sözlərin tiplərindən və lüğəvi neologizmlərin taleyindən ətraflı şəkildə söhbət açılır. Məqalədə əsasən neologizmin mənbəyinin hansı dildən olması məsələsi xüsusilə araşdırılır və bu prosesin qruplaşdırılaraq misallarla izahlı şəkildə təfsir olunması gözə çarpar.

Ədəbi dilin söz ehtiyatı ancaq dilin daxili imkanları hesabına deyil, həm də müxtəlif dillərin köməyi ilə çoxalır və zənginləşir. Hər bir dilin leksikası və frazeologiyasının neologizmlər əsasında zənginləşməsində bir çox tarixi hadisələrin rolu vardır. Ərəb dilində dilə daxil olan yeni sözlər əsasən Avropa dillərindən ədəbi dilə keçmiş neologizmlərdir. Bunun da əsas səbəbi beynəlxalq münasibətlərin formalaşması nəticəsində ingilis dilinin hegemon dilə çevrilməsi, texnologiyanın inkişafı ilə əlaqədar bir sıra yeni texnikaların ixtira edilməsi və bunları dünyanın bir çox ölkələrində tətbiq etmələri həmin ölkənin, o cümlədən ərəblərin dillərinə yeni söz və terminlərin keçməsinə səbəb oldu.

Artıq Avropada təhsil alan ərəblərin onlardan əxz etdikləri bir çox sözləri öz dillərində işlək vəziyyətə gətirməklə dilin tərkib hissəsinə çevirmələri müasir ərəblərin danışdığı dilindəki neologizmlərin sayını xeyli artırmışdır. Məhz bu ərəblərin əksəriyyətinin ingilis dilində təhsil almaqları bizə onu deməyə əsas verir ki, ərəb

dilinin neologizmlər hesabına zənginləşməsində əsas mənbə ingilis dili olmuşdur. Bununla yanaşı müasir dövrdə ərəb dilinə fransız, alman, türk və s. avropa dillərindən keçmiş sözlər də çoxdur [12].

Ümumiyyətlə, bir dilin digər bir dildən söz, söz birləşməsi və ya ifadə götürməsi tarix boyu təbii bir proses olmuşdur. Xalqlar və millətlərin arasındakı qarşılıqlı münasibətdən əmələ gələn bu proses ərəb dilindən də yan keçməmişdir. Ərəb dilinin söz ehtiyatının zəngin olmasına və söz düzəltmə imkanlarının genişliyinə baxmayaraq, dünyanın bir çox dillərindən ərəb dilinə keçmiş minlərlə sözə rast gəlmək mümkündür. Neologizm adlanan bu qəbil sözlər dildə yenidən yaranan, yaxud dilə təzəcə daxil olan sözlərdir. Lakin, hər bir dildə olduğu kimi, ərəb dilində də dilin lüğət tərkibinə uzaq keçmişdən bəri daxil olan yeni söz və ifadələr hər zaman neologizm olaraq qalmır, zaman keçdikcə işlənmə yerindən, nə zaman meydana çıxmasından sözün qəbul edilmə dərəcəsiindən asılı olaraq get-gedə dəyişilir. Buna görə də alınma söz, xüsusən də neologizm anlayışları nisbi və şərti götürülərək dövrlərlə əlaqədar hadisə kimi başa düşülür. Alınma sözlərlə neologizmlər arasında ən böyük fərqləndirici xüsusiyyət, alınma sözlərin dövründən asılı olmayaraq dilin lüğət tərkibinə daxil etdiyi sözlər olmasıdır. Dilə daxil olan yeni söz dilin lüğət tərkibinin passiv hissəsinə keçdiyi üçün təşəkkül tapdığı dövrə görə neologizm kateqoriyasından çıxıb arxaizmlərə çevrilirlər. Bəzi hallarda isə bu tip sözlər bir növ yaşamaq hüququ qazanaraq işlək sözlər olmaqla dilin lüğət tərkibinin fəal hissəsinə keçirlər.

Bir sözün neologizm hesab edilməsinin əsas meyarı onun daxil olduğu dövrdəki fəal sözlərdən fərqlənməsi, təzəlik əlamətini saxlaması, yenilik çalarlığını əks etdirən üslubi keyfiyyətini mühafizə edə bilməsidir. Ümumiyyətlə neologizm hadisəsi arxaizmin (köhnəmiş sözlərin) tam əksini təşkil edir.

Ərəb dilinə müəyyən dövrlərdə müxtəlif dillərdən əxz edilmiş neologizmlər vardır ki, onlar alınma sözlər olmaqla paralel neologizmiyini itirmiş fəal sözlərdirlər. Belə sözlər aşağıdakı bəndlərin misallarında qeyd olunmuşdur [3, 399].

a) Fars dilindən ərəb dilinə keçməklə neologizmiyini itirmiş fəal sözlər

Fars dilində گوهر [qouhər] “daş-qaş” mənasında işlənən bu söz ərəb dilində جوهر [cauhərun] “cavahirat” kimi işlənir. Farslarda mövcud olan برگار [pərgar] “pərgar” sözü ərəb dilinə برکار [birkə:run] kimi daxil olmuşdur. Farsçada برنامه [bərne:mə] “plan” mənasındakı bu söz isə ərəb dilində məna funksiyasını müəyyən qədər dəyişdirərək, برنامج [bərne:mə:cun] “proqram” kimi işlənir.

Bu tip sözlərdən fars dilindən ərəb dilinə keçmiş ayrı-ayrı sifətlərə də rast gəlmək mümkündür. Farsçada işlənən ساده [sade] “sadə” sözü ərəbcədə ساذج [sə:zicun] “sadələvh”, طازه [taze] “təzə” ərəb dilində طازج [tə:zicun] “təzə, tər” kimi işlənməsi

bunlara bir nümunədir. Bundan əlavə ərəb ədəbi dilinə fars dilindən keçən, müasir dövrdə isə öz neologizmliyini itirən ايريق [ibriyqun] “səhəng, bardaq”, بستان [bustə:nun] “bostan”, مهرجان [mihracə:nun] “festival”, və s. kimi sözlər də mövcuddur.

b) Rus dilindən ərəb dilinə keçərək öz neologizmliyini itirmiş fəal sözlər

استوديو [istu:diyu:] “studiya”, فودكه [fu:dkə] “vodka, araq”

c) Türk dilindən ərəb dilinə keçməklə öz neologizmliyini itirmiş fəal sözlər

بيرق [beyraqun] “bayraq”, جزمة [cəzmətun] “çəkmə, uzunboğaz”, عربية [arabətun] “ərəbə”, فاصولية [fə:sulyətun] “lobya”

d) Yunan dilindən ərəb dilinə keçmiş və hal hazırda öz neologizmliyini itirmiş fəal sözlər

اثير [əsiyrun] “efir, maddə”, أسطورة [ustu:ratun] “əfsanə”, أسطول [ustu:lun] “flot”

e) Arami dilindən ərəb dilinə keçən və hazırda neologizmliyini itirmiş fəal sözlər

إجاص [iccə:sun] “armud”, برقوق [bərqu:qun] “gavalı”, زيتون [zeytu:nun] “zeytun”

f) Yəhudi, yəni ibrani dilindən ərəb ədəbi dilinə keçmiş və müasir dövrdə öz neologizmliyini itirmiş olan fəal sözlər

تلميز [tilmi:yzun] “şagird”, مجلة [məcəllətun] “jurnal”

g) İtalyan dilindən ərəbcəyə keçmiş və öz neologizmliyini itirən fəal sözlər

بنك [bənkun] “bank”, بورنيتة [bu:rneytətun] “şlyapa”

h) Latın dilindən ərəb dilinə keçmiş, neologizmliyini itirmiş fəal sözlər

بريد [bəri:ydu] “poçt”, إسطلبل [istablun] “tövlə”, صراط [sıra:tun] yol

Yuxarı bəndlərdə göstərilən misallardakı sözlər vaxtilə ərəb dili üçün neologizm hesab edilsə də hal hazırda bu sözlər demək olar ki, neologizm deyildir. Çünki bu tip sözlər ərəb dilində söz ehtiyatının fəal hissəsinə keçmiş, burada özünəməxsus yer tutaraq digər işlək sözlərdən fərlənməməklə danışıq zamanı ciddi üslubi rəngarəngliyi özündə ehtiva edən yeni leksik vahid kimi təsəvvür edilə bilmir. Bütün bunlarla bərabər, müasir ərəb ədəbi dilində öz yenilik ruhunu mühafizə edən سيبرنتيك [si: birneytikun] “kibernetika” (elmi kitablarda bəzən علم الضبط [ilmud dabt] kimi tərümə edilir), كوسموبوليتية [ku:smu:bu:liytun] “kosmopolit” (كوكبي [kauvkəbiyyub] kimi də işlənir), ماكينة [mə:kiynətun] “maşın, cihaz” (fransız dilindən dilə keçmiş sözdür), بورصة [bu:rsətun] “birja” (ədəbi dilə italyan dilindən keçmişdir), هاتف [hə:tifun] “telefon” və s. kimi sözlər yuxarıda qeyd etdiyimiz xüsusiyyətlərə görə ümumişlək sözlərdən fərqlənə bildiyi üçün bugünkü gündə əsl neologizm hesab edilir.

Bütün dillərdə olduğu kimi, ərəb dilində də neologizmlərin əmələ gəlməsinə nəzər salsaq, neologizmlərin istehsalatın, yeni məhsulların, elmin, texnikanın, yeni-yeni qurğuların, alətlərin, cihazların xüsusən texnologiyanın inkişafı ilə əlaqədar olaraq

yenidən yaranmış təsəvvürü, hadisə və keyfiyyətləri ifadə etmək üçün yarandıklarının şahidi olarıq. Neologizmlərin əmələ gəlməsi və inkişafında elmin rol və məziyyətlərini xüsusilə qeyd etmək lazımdır. Müxtəlif sahələrə dair zəngin yeni söz ehtiyatlarının yaranması kapitalizm cəmiyyəti üçün bu gün çox xarakterik bir hadisədir. Çünki kapitalizm əlamətdar hadisələr, böyük kəşflər yeni ixtiralar dövrüdür. Burada yaranan hər bir yenilik bütün kəşf və icadların hər biri bir leksik vahid kimi dildə öz əksini tapmaqdadır. Məhz buna görə də kapitalizm dövründə ərəb dilinin lüğət fonduna müxtəlif sahələrə dair bir çox neologizm daxil olmuşdur. Yenidən dilə daxil olmuş sözlər bir çox dillərdə olduğu kimi ərəb ədəbi dilinin özündə də 2 mənbədən yaranmışdır:

a) Dilin öz daxili imkanları əsasında yaranmış neologizmlər

b) Başqa dillərdən söz almaq əsasında əmələ gəlmiş neologizmlər

Birincisi, ərəb dilinin öz daxili ehtiyatları hesabına yaranmış neologizmlər dedikdə, sözün dildə müxtəlif model və formaları olduğu təqdirdə yeni model və ya formada yeni məna bildirən söz əmələ gətirə bilməsidir. Məsələn: ع ل م hərflərindən ibarət müxtəlif bablarda, modellərdə bir çox sözlər (عالم[a:limun] “alim”, إعلام[i-lə:mun] “informasiya”, تعليم[tə-li:mun] “tədris, təlim”, تعليمات[tə-li:mə:tun] “təlimat, göstərişlər”, عالم[a:ləmun] “yer üzü, kainat”, عالمية[a:ləmiyyə:tun] “dünyəvilik”, علامة[ə-lə:mə:tun] “nişan, əlamət”, علم[aləmun] “bayraq”, معلم[muəllimun] “müəllim”, معلمة[mə-ləmə:tun] “ensiklopediya”, معلوم[mə-lu:mun] “məlum”, və s.) olduğu halda, عولمة[auvləmə:tun] “qloballaşma”, və s. kimi sözlər dilin öz ehtiyatı hesabına əmələ gəlməsi mümkün olan neologizmlər üçün bariz bir nümunədir [4,502].

İkincisi, başqa dillərdən söz alıb model baxımından ərəbcələşdirilmiş sözlər vardır ki, bunları öz növbəsində bir neçə qrup üzrə qruplaşdırmaq olar.

a) Sözü xarici dildən olduğu kimi qəbul edib, sözün sonuna “təmərbutə” əlavə etməklə, əmələ gəlmiş neologizmlər

فاتورة[fə:tu:ratun] “faktura”, جندرمة[cəndərmə:tun] “jandarmeriya”, və s.

b) Sözü xarici dildən olduğu kimi qəbul edib, sözün sonuna نِسْبِيّ, نِسْبِيّ nisbi sifət şəkilliçisi artırmaqla, əmələ gəlmiş neologizmlər

برلماني[bərləmə:niyyun] “parlamentari”, بلشفي[bəlşəfiyyun] “bolşevik”, دبلوماسي[diplu:mə:siyyun] “diplomati”, بلستكي[bəllisti:kiyyun] “balistik”, və s.

c) Bir çoxu beynəlxalq termin olan sözü xarici dildən olduğu kimi qəbul etməklə əmələ gəlmiş neologizmlər

باكاليوريوس[bə:kə:ləuvriyu:sun] “bakalavr pilləsi”, بولنج[bu:lincun] “bovlinq”

d) Bir sıra sözlər də vardır ki, kök samitləri xarici dildən alınaraq, model baxımından ərəb qrammatikasına uyğunlaşdırılır. Məsələn; مدبلج [mudəbləcun] “dublyaj”, مباكسة [mubə:kəsəʔun] “boks”, və s.

Neologizmlərin mənbələri məsələsində belə bir nəticəyə gələ bilərik ki, bir çox sözlərin əsl mənbəyi az-çox məlum olduğu kimi, onların mənsub olduqları dildən ərəb dilinə bilavasitə və ya dolayısı ilə keçməsi araşdırılmağa ehtiyac duyulan elmi məsələlərdəndir. Mənbələri məlum olan neologizmlərə aşağıdakı misalları göstərmək olar.

a. Ərəb ədəbi dilinə latın dilindən keçən neologizmlər

أكتديمية [əkə:di:ymiyə:] “akademiya”, راديو [ra:diyu:] radio (A.Axundovdan fərqli olaraq Ə.Məmmədov “Ərəb dili” dərsliyindəki alınma sözlər paraqrafında bu sözün ərəb dilinə fransız dilindən keçdiyini iddia edir)

b. Ərəb dilinə yunan dilindən keçən neologizmlər

تلفن [tilfunun] “telefon” (Ə. Məmmədov Afad Qurbanovdan fərqli olaraq, bu sözün yunan mənşəli deyil, fransız mənşəli olmasını düşünür), ديمقراط [dəməqratə] “demokratikləşdirmək”, فيلولوجي [fi:ylu:lu:ciyyun] “filoloq”, və s.

c. Ərəb ədəbi dilinə ingilis dilindən keçən neologizmlər

حاسوب [ha:subun] və ya كومبيوتر [ku:mbyutu:run] “kompüter”, ترام [tira:mun] “tramvay”, və s.

d. Fransız dilindən ərəb dilinə keçən neologizmlər

برلمان [bərləmə:nun] “parlament”, بييطون [bi:ytu:nun] və ya خرسان [xərəsə:nun] “beton”, və s.

e. Alman dilindən ərəb ədəbi dilinə keçmiş olan neologizmlərə رونتجن [ru:ntcə:nun] “rentgen”, və s. kimi sözləri misal göstərmək olar.

Neologizmlərin əmələ gəlmə mənbələri müxtəlif olduğu kimi, onların yaranma səbəbi və şəraiti də müxtəlifdir. Bunlardan bir çoxu yeni məfhum və anlayışları adlandırmaq üçün yaranır, bir hissəsi isə üslubi məqsəd üçün əmələ gəlir [7, 128].

Azərbaycan dilinin lüğət tərkibində mövcud olan neologizmlər məna və formalarına görə müxtəlif şəkildədirlər. Bunlar təxminən “leksik-semantik”, “leksik” və “semantik” olmaqla üç növə bölünürlər.

Ərəb leksikoqrafları isə neologizmlərin növlərindən danışarkən, onları iki qrupa ayırırlar.

A) معرب [muarrabun] “ərəbləşdirilmiş” – olan neologizmlər

B) دخيل [dəxi:ylun] “xarici” – olan neologizmlər

مُعَرَّب [muarrab] dedikdə fonetik və qrammatik baxımdan əsl olan ərəb sözlərinə uyşdurulmuş neologizmlərdir. دخيل[dəxil] adlandırılan bu tip sözlər isə, əsl ərəb sözlərinə uyşdurulması mümkün olmayan neologizmlərdir.

Neologizmlərin ərəbləşdirilməsi prosesi öz ifadəsini fonetik planda tapmışdır.

1) Ərəb dilinə xas olmayan səslər ərəb dili sait və samitləri ilə əvəz edilmiş, bu dilin fonetik qanunlarına uyğun olaraq, bir araya sığmayan samitlər sözdən uzaqlaşdırılaraq yerinə tamamilə başqa samit işlədilmişdir. Məsələn; قومسيون[qu:misyu:n] “komisiyon”, قنصل[qunsulun] “konsul”, كوزماتتيك[ku:zmə:ti:ykun] “kosmetika”, və s.

2) Saitsiz samitlə başlanan sözlərə köməkçi (protetik) saitlər və ya həmzəli heca artırılmışdır. Məsələn; استوديو [ustu:diyu:] “studiya”, سبوتنيك[subu:tni:ykun] “sputnik”, və s.

3) Uyşdurma uğurlu olduğu halda neologizmlərdən daxili cəmlər və ya feillər də düzəldilmişdir.

a) neologizmlərdən əmələ gələn daxili cəmlər

قنصل [qunsulun] (قناصل [qəna:sulun]) “konsul”

بلشفي [bəlşəfiyyun] (بلاشفة [bələ:şifətu]) “bolşevik”

b) Neologizmlərdən əmələ gələn feillər

أنجلز [əncələzə] və yaxud أنكلز [ənkələzə] “ingilisləşdirmək”

تأنجلز [təəncələzə] və yaxud تأنكلز [təənkələzə] “ingilisləşmək”

أمرك [əmrəkə] “amerikanlaşdırmaq”, تأمرك [təəmrəkə] “amerikanlaşmaq”

أرب [ərrəbə] “avropalaşdırmaq”, تأرب [təərrəbə] “avropalaşmaq”

ألمن [əlmənə] “almanlaşdırmaq”, تألمن [təəlmənə] “almanlaşmaq”

بلشف [bəlşəfə] “bolşevikləşdirmək”, تبشف [təbəlşəfə] “bolşevikləşmək”

دبلج [dəbləcə] “dublyaj etmək”

باكس [bə:kəsə] “boks etmək, boks oynamaq”

أكسجن [əksəcənə] “kiməsə oksigen vermək”

تلفن [təlfənə] və yaxud تألفن [təəlfənə] “telefonla zəng vurmaq”

برمج [bərməcə] “proqramlaşdırmaq, planlaşdırmaq”

أتمت [ətmətə] “avtomatlaşdırmaq”

مكنن [məknənə] “maşınlaşdırmaq”

Neologizmlər içərisində müəyyən miqdar söz ərəbləşdirilə bilinmədiyindən təqribən eynilə saxlanılmışdır. Bu qrup دخيل[dəxi:ylun] “xarici” sözlərə yuxarıda göstərdiyimiz انفلونزا[influ:nzə:] “qrip”, تلفن[telfu:nun] “telefon”, رونتجن[ru:ntcənun] “rentgen”, və s. kimi sözlər misal ola bilər [5, 22].

Neologizmlər hesabına dilin lüğət tərkibinin inkişafını 3 qrupa bölmək olar:

1) Leksik semantik yolla alınmış neologizmlər

Başqa dilin sözlərini tərcümə edilmədən eyni ilə götürülməsi hadisəsidir. Məsələn; أوتوبس [u:tubi:ysun] və yaxud باص [bə:sun] “avtobus”, اولمبيادة [u:limbiyə:dətu:n] “olimpiyada”, və s.

2) Leksik morfoloji yolla alınmış neologizmlər əsasən qrammatik baxımdan ərəb sözlərinə bənzədilmək üçün ərəbləşdirilən neologizmlərdir.

a) Ərəb sözlərinə bənzədilmək üçün yeni sözlərin bu və ya digər samiti atılaraq, sözün sonuna يّ, يّ, يّ şəkilçisi əlavə edilmişdir. Məsələn; منشفي [mənsəfiyyun] “mənsəvik”, شيوعي [şuyu:iyyun] “kommunist”, امبريالي [imbrya:liyyun] “imperial”, قومسولي [qu:msumu:liyyun] “komsomol”, və s.

b) Ərəb sözlərinə bənzədilmək üçün neologizmlərin bu və ya digər samiti atılıb, sözün sonuna ة [təmərbutə] artırılmışdır. Məsələn; فاتورة [fə:tu:rətu:n] “faktura”, جندرمة [cəndərmətu:n] “jandarma”, قنصلة [qunsulətu:n] “konsulluq”, və s.

c) Ərəb sözlərinə bənzədilmək üçün sözün sonuna يّة şəkilçisi əlavə edilərək əldə olunan neologizm Azərbaycan dilində bəzən “lıq”, bəzən də “izm” sonluğu ilə bitən sözlərin mənasını verir. Məsələn; امبراطورية [imbra:tu:riyyətu:n] “imperatorluq”, امبريالية [imbriya:liyyətu:n] “imperiallıq”, قوميسيرية [qu:miyseyyiyyətu:n] “komissarlıq”, شيوعية [şuyu:iyyətu:n] “kommunizm”, və s.

3) Kalka üsulu ilə əmələ gəlmiş neologizmlər

Başqa dillərin söz və ya ifadələrini olduğu kimi deyil, tərcümə edilərək alınması-na kalka yolu ilə alınma deyilir. Kalkada sözün forması, onun səslənməsi yox, onun ifadə etdiyi məna əsas götürülür. Məsələn; مكنسة كهربائية [miknəsətu:n kəhrəbə:iyyətu:n] “tozsoran”, غسالة الصحون [ğəssə:lətu:su:hu:n] “qabyuyan maşın”, مسجل صوت [musəccilu sauvtin] “maqnitofon”, və s.

Afad Qurbanov haqlı olaraq qeyd edir ki, dildə meydana çıxan neologizmlər bütün fəaliyyət dairəsi boyunca neologizm olaraq qala bilmədiyi üçün 2 istiqamətdə dəyişilir. Bunların bir hissəsi dilin söz ehtiyatının fəal hissəsinə keçməklə ümumişlək səciyyə daşıyır. Tarix boyu yaranmış və əmələ gəldiyi dövrlərdə neologizmlər kimi bilinən bu tip sözlərin bir çoxu bu yolu keçmişdir. Neologizmlərin digər bir hissəsi isə bir müddət sonra köhnələşərək arxaizmlərə çevrilir. Bunlardan bəziləri öncə dilin lüğət tərkibinin fəal hissəsinə keçməklə sonralar arxaikləşir, bəziləri isə passiv lüğətdə olduğu vaxtdan arxaikləşir [1, 249].

Müasir dövr ərəb dilçiliyində bir anlayışın müxtəlif terminlərin neologizm kimi ifadə olunması hallarına da rast gəlinir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Azərbaycan dilində

1. Qurbanov A.M. Müasir Azərbaycan dili, I cild, Bakı, 2010, 452s.
2. Məmmədəliyev V.M. Ərəb dilçiliyi, Bakı, Maarif nəşriyyatı, 1985, 288 s.
4. Məmmədəliyev V.M., Qaradağlı V.A., Məlikov T.P., Azərbaycanca-ərəbcə lüğət, Bakı 2012, 536 s.
3. Məmmədov Ə.C., Ərəb dili (dərslük), Bakı, 1998, 620s
4. Məmmədov N. Axundov A. Dilçiliyə giriş. Bakı, 1980. 298 s.

Rus dilində

5. Баранов Х.К. Большой Арабско-русский словарь, том 1, 10-е издание, Москва 2002,
6. Оруджева Л.М. Словарь арабских лингвистических терминов, Баку, 1977, 148 с.

İngilis dilində

7. Beeston A.F.L. The Arabic language today, London, 1970, 148 p.
8. Omar Al-Ayyubi, English-Arabic dictionary, London, 2006, 688 p.

Ərəb dilində

9. ابن منظور، لسان العرب. (20) مجلد، ج1، مطبوع-القاهرة، 1968
10. المورد الوسيط، قاموس عربى-انكليزي، د.روحى البعلبكى ومنير البعلبكي، بيروت 2008

İnternet saytları

11. <http://www.aljazeera.com>
12. <http://www.alarabiya.net>

XÜLASƏ

Dilin lüğət tərkibinə müxtəlif dövrlərdən başlayaraq daxil olan yeni sözlər həmişə neologizm olaraq qalmır. Bunlar zaman keçdikcə işlənmə məqamından, nə vaxt meydana çıxmasından, anlaşıma dərəcəsindən asılı olaraq get gedə dəyişilir. Neologizmlər istehsalatın, elmin və texnologiyanın inkişafı ilə əlaqədar olaraq, yeni yaranmış anlayışı, hadisə və keyfiyyətləri bildirmək üçün əmələ gəlir.

RESUME

The new words that enter the word balance of language since the different times don't remain always as neologisms. From time to time they gradually change depending on their place of use, what time they came into existence and also their degree of comprehension. The main reasons for the forming of neologisms are the explaining of new concepts, matters and events relating to the development of science and the technology.

РЕЗЮМЕ

Новые слова, поступающие в словарный запас языка, начиная с разных времен, не всегда остаются неологизмами. В зависимости от возможности использования, от времени возникновения, от уровня понимания они со временем постепенно меняются. Неологизмы возникают для объяснения новых определений, событий и качеств, в связи с развитием производства, науки и технологий.

ORTA ƏSRLƏR (XIII-XV) MİLLİ HÜQUQ NORMALARININ AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASININ CİNAYƏT VƏ CİNAYƏT- PROSESSUAL QANUNVERİCİLİYİNƏ İNTEQRASIYASI HAQQINDA

Samir MƏMMƏDOV,

*Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının
Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun dissertantı.*

Açar sözlər: islam hüquq normaları, törə, integrasiya, milli qanunvericilik

Keywords: Norms of islamic law, tradition, integration, national legislation

Ключевые слова: Нормы мусульманского права, традиция, интеграция, национальное законодательство

Minillik tarixi olan qədim Azərbaycan torpaqlarında müxtəlif dövlətlər qurulmuş və bu dövlətlərdə müxtəlif hüquq sistemləri və müxtəlif adət hüquq normaları tətbiq edilmişdir. Məlumdur ki, XIII-XV əsrlərdə Azərbaycanda Şirvanşahlar Dövləti mövcud olmuş, Bundan başqa Azərbaycan müxtəlif dövlətlərin: Azərbaycan Atabəyləri Dövləti (1136-1225-ci illər), Xarəzmşah Cəlal Əd-Dinin Dövləti (1225-1231-ci illər), Hülakular (1256-1357-ci illər), Cəlairilər Dövlətləri (1358-1410-cu illər), Teymurun İmperiyası (1387-1408-ci illər), Qaraqoyunlu (1410-1468-ci illər) Və Ağqoyunlu (1468-1503-cü illər) dövlətlərinin tərkibində olmuşdur. Araşdırmamız göstərdi ki, bu dövlətlərdə müxtəlif dövrlərdə İslam Hüququ, Türk Adət Hüququ (Törə) və Monqol Hüququ tətbiq edilmişdir ki, Monqol Hüquq Normalarının Tədqiqi Və Müqayisəli Təhlili bunların Türk Adət Hüququndan Resepsiya Olunmasını (Yəni Götürülməsini, Mənimsənilməsini) göstərir. İslam hüququ, türk adət hüququ və türk adət hüququndan resepsiya olunmuş monqol hüququnun normaları xalqımızın orta əsrlərdən miras qalmış bizim milli hüququmuz olmuş, bu normalar sonralar da əsrlərlə Azərbaycanda tətbiq edilmiş və bir çoxu hal-hazırədə öz aktuallığını itirməmişdir. Belə ki, göstərilən normalar əsl mənada xalqımızın hüquqi düşüncəsini əks etdirən, onun adət-ənənələrinə, əxlaq normalarına arxalanan müxtəlif normalar araşdırılıb öyrənilməli və dövlətin qanunvericilik fəaliyyətində nəzərə alınmalıdır. Fikrimizi aydın çatdırmaq üçün hazırki Azərbaycan Respublikasının qüvvədə olan hüquq

sisteminə nəzər salaq. Məlumdur ki, Azərbaycanın hüquq sistemi roman-german hüquq ailəsinə mənsubdur və bu hüquq sisteminin tarixi köklərində Qədim Romanın hüququ, xristian kanonik hüququ və orta əsrlərdə Avropa ölkələrindəki feodal adət hüquq normaları durur. Məhz bunların sintezi müasir roman-german hüququnun əsasını təşkil etmişdir. Göstərilən hüquq sistemi Azərbaycanda XIX əsrdən ölkəmiz çar Rusiyanın tərkibinə qatıldıqdan sonra tətbiq edilməyə başlamışdır. Rusiya isə öz növbəsində bu hüquq sistemini Qərbdən götürüb mənimsəmişdir. 1922-ci ildə SSRİ yarandıqdan sonra roman-german hüququnun sosialist variantı dövlətin hüquq sistemi kimi qəbul edilmiş və belə sosialist mahiyyəti ilə 70 ildən artıq Azərbaycanda da tətbiq olunmuşdur. SSRİ bir dövlət kimi dağıldıqdan sonra bu ittifaqa daxil olan dövlətlər, o cümlədən Rusiya, Azərbaycan və başqa keçmiş sovet respublikaları yenə də əvvəlki roman-german sistemli hüququ əsas götürmüşlər.

Müstəqilliyini yenidən qazanan Azərbaycan Respublikası hüquq sisteminin modeli kimi yenə də Rusiya Federasiyasının hüquq sistemini, o cümlədən cinayət və cinayət-prosessual qanunvericiliyini də əsas model kimi götürmüşdür. Bu səbəbdən bizim Cinayət Məcəlləmiz son vaxtlaradək məzmun və formaca Rusiya Federasiyasının Cinayət Məcəlləsini xatırladırdı.

Azərbaycan Respublikasının milli təhlükəsizlik konsepsiyasında göstərilir ki, «Azərbaycan Respublikasının Avropa Şurası ilə əməkdaşlığı Avropa xalqları ailəsinə inteqrasiyanı, Avropa standart və dəyərlərindən bəhrələnməni özündə ehtiva edir. Azərbaycan Respublikası 2001-ci ildən üzvü olduğu Avropa Şurası ilə əməkdaşlıq çərçivəsində öz milli qanunvericiliyinin Avropa standartlarına uyğunlaşdırılması istiqamətində tədbirlər görür» [1]. Dövlətimizin bu konseptual mövqeyinə uyğun olaraq müasir Azərbaycan Respublikasının roman-german hüquq sistemi Avropanın inkişaf etmiş hüquq standart və dəyərlərini, hüquq texnologiyalarını, müxtəlif hüquq institutlarını özündə tədricən əks etdirməkdədir və bu, əlbəttə ki, çox müsbət dəyərləndirilməlidir. Əgər əvvəllər bizim üçün hüquqi donor Rusiya Federasiyasının hüququ olmuşdursa, hazırda resepsiya üçün prioritet hüquq kimi Avropa ölkələrinin roman-german hüququ müəyyən olunub. Lakin biz nəzərə almalıyıq ki, müxtəlif səbəblərdən qanunvericiliyimizdə ümumiyyətlə olmasını istəmədiyimiz yeni hüquq normaları da milli hüququmuza gətirilə bilər, çünki donor funksiyasını yerinə yetirən ölkələrin hüququndakı proseslər resipiyent, yəni hüququ mənimsəmiş ölkənin hüququna da gətirə toxunacaqdır. Bəzi alimlər bu prosesi məhz hüquq sisteminin özünəməxsusluğu ilə əlaqədar çox təbii hesab edirlər [2]. Məsələn, hazırda Azərbaycan hüququna məhkəmə presedenti resepsiya olunur ki, bu da Avropa hüququnda gedən proseslərin təzahürlərindən biridir. Beləliklə də, bizim hazırkı hüququmuz roman-german hüquqlu

Avropa ölkələrinin hüququ ilə eyni köklüdür, bizim hüquq sistemlərimiz əlaqəlidir və eyni prosesləri yaşamaqdadırlar. Bu hüquq bağlılığının Azərbaycanın Avropa dünyasına integrasiyası ilə əlaqədar get-gedə daha da sıx və hərtərəfli olması labüddür. Amma bir məsələyə də toxunaq. Azərbaycanda hazırki roman-german hüququnun müəyyən problemləri mövcuddur ki, bu da ciddi şəkildə qanunvericiliyimizdə nəzərə alınmalıdır. Əlbəttə, roman-german hüququnun bir sıra mühüm müsbət cəhətlərindən sistemlilik, normalarının iyerarhiya tipli xarakteri, yəni hüquqi qüvvəsinə görə «əsas» və «ikinci dərəcəli» kimi bölünməsi, məcəllələşdirilməsi və s. üstünlüklər qanunvericilik fəaliyyətində hüquqşünaslar üçün müəyyən imkanlar versə də, bəzi mənfə cəhətlər də mövcuddur ki, göstərilən hüququn tətbiqində müxtəlif çətinliklər yaradır.

Belə ki, roman-german hüquq normalarının başlıca olaraq mühüm problemi odur ki, hüquq normaları ən ümumi xarakter daşıyır. Göstərilən xüsusiyyət, məsələn, cinayət qanunvericiliyində cəzanın təyin edilməsində cinayət törətmiş şəxsə cəzanın fərdiləşdirilməsində ciddi problemlər yaradır. Hüquqşünas alimlər qeyd edirlər ki, «hüquq norması nə qədər ümumi olarsa, elə o qədər də onun tətbiq edilməsi çətin olur, çünki normanın konkretləşdirilməsi və şərh edilməsi» məsələsi həmişə problem yaradır [22, s. 276]. Təsədüfi deyil ki, qüvvədə olan Azərbaycan Respublikası CM-nin «Cəzanın təyin edilməsi» adlanan X fəslində «cəzanın fərdiləşdirilməsi» kimi terminlərə ümumiyyətlə rast gəlinmir və bir anlayış kimi, cinayət hüquq nəzəriyyə-sində olsa da, Məcəllədə yoxdur. Ona görə də milli qanunvericiliyimizə gətirilən məhkəmə presedentləri roman-german hüququnun bu böyük boşluğunu aradan qaldırması məqsədini daşıyır. Beləliklə, fikrimizcə, cinayət və cinayət-prosessual qanunvericiliyin əsas problemlərindən biri «fərdilik» problemidir.

Başqa problemlərdən biri də «terminoloji uzunçuluq» kimi xarakterizə etdiyimiz bir məsələdir. Məlum olduğu kimi, «termin» sözü latın dilindən götürülüb, «terminus», yəni «hədd, sərhəd» mənasını bildirir və elə bu latınca olan mənasından göründüyü kimi, hansısa anlayışın sərhədini, həddini müəyyən edir. Məlumdur ki, hüquq nəzəriyyəsində hüquqi terminlər qanunvericilik texnikasının tərkib hissəsi olmaqla, hüquq anlayışını dəqiq müəyyən edən söz və ya söz birləşmələridir. Hüquq termini hər hansı anlayışın mənasını dəqiq, tam və hərtərəfli çatdırmalı, bu zaman özündə mümkün qədər əhatəli şəkildə nəzərə çarpan xüsusiyyətləri əks etdirməli, eyni zamanda lakonik, yəni qısa olmalı, bildirdiyi anlayışı aydın və səliş şəkildə ifadə etməlidir. Təəssüf olsun ki, bizim bu gün cinayət və cinayət-prosessual qanunvericiliklərimiz bu tələblərə tam cavab vermir, naməlum səbəblərdən əsrlər boyu istifadə etdiyimiz və milli hüququmuzun ayrılmaz hissəsini təşkil edən terminlər başqa, bizə

yad olan və daha mürəkkəb və qeyri-müəyyən terminlərlə əvəz olunur. Məntiqi cəhətdən milli hüquqi terminlərimizin bu şəkildə əvəz olunması anlaşılmazdır.

Qeyd edilməlidir ki, terminlərdəki dolaşıqlıq, uzunçuluq, ikimənalılığa yol verilməsi elə bu hüquq sahələrinin (yəni cinayət və cinayət-prosessual) adından belə başlayır. Məsələn, sadə bir tərifi görə: cinayət hüququ dövlətin ictimai həyatı üçün hansı ictimai-təhlükəli əməlin cinayət olması və cinayəti törətmiş şəxsin cəzalandırılması ilə bağlı, cəza məsələləri ilə əlaqədar yaranan münasibətləri tənzimləyən hüquq sahəsidir. Göstərilən tərifdə başlıca olaraq iki əsas anlayış durur: cinayət və cəza. Hüquqda cəzasız cinayət yoxdur, cinayət və cəza məsələlərini tənzimləyən hüquq sahəmiz isə cinayət hüququ adlanır. Elmi tədqiqat zamanı cinayət qanunvericiliyi ilə bağlı bir sıra istilah və terminlərin əmələgəlmə xüsusiyyətlərinə diqqət yetirilmişdir.

Ərəb mənşəli “cinayət” sözünün ilkin mənası «ağacdən meyvəni bir-bir qopardıb düşürmək» anlamında olmuşdur [6, c. 3, s. 10; 21, c. 2, s. 446]. Qurani-Kərimdə (Ər-Rəhman surəsi, 54-cü ayə) termin məhz İlai «cənə», yəni «meyvə dərmə» anlamında işlənir: *«Onlar [möminlər] orada astarları qalın ipəkdən olan döşəklərə söykənmiş olacaqlar. O iki cənnətin meyvələrini dərmək də asan olacaqdır [möminlər harada olsalar, ağaclar onlara yaxın gələcək, onlar həmin meyvələri ayaq üstə olanda da, oturanda da, uzananda da dərib yeyə biləcəklər]»* [7, s. 549; 8, s. 1013]. Ola bilsin ki, bununla ilk insan Hz. Adəm peyğəmbərin (ə.s) ilk cinayəti - Cənnətdə qadağan olunmuş meyvənin dərilməsi nəzərdə tutulur. Lakin bu yalnız bizim mülahizəmizdir, doğrusunu isə Allah (c.c.) bilir. İlkin olaraq yalnız islam hüququna mənsub olan bu termin «insanların nəfslərinə, üzvlərinə, qüvvətlərinə, namuslarına, mallarına qarşı, törədilməsi qadağan edilmiş hər hansı bir qeyri-qanuni əməl» kimi tərif edilir [6, c. 3, s. 10]. Bəs «cinayət» kəlməsi hansı səbəbdən müvafiq hüquq sahəsinin adına çevrildi?

Belə ki, Azərbaycan SSRİ-nin tərkibinə qatıldıqdan sonra, bolşeviklər bütün sosialist respublikaları üçün cinayət məəcəlləsinin eyni modelini diktə etdilər və Azərbaycan SSR-nin ilk Cinayət Məcəlləsi 3 dekabr 1922-ci ildə Azərbaycan Mərkəzi İcra Komitəsinin 2-ci sessiyasında qəbul edilmiş və 1 fevral 1923-cü ildə qüvvəyə minmişdir. Qeyd olunmalıdır ki, cinayət və cəza məsələlərini əks etdirən bu ilk məəcəlləmiz «Cinayət Məcəlləsi» deyil, tam əsaslı və məntiqi olaraq «Cəza Məcəlləsi» kimi adlandırıldı, bu Məcəllənin tam adı isə belə idi: «Azərbaycan Şura Cümhuriyyətinin Cəza Məcəlləsi» [20]. 1929-cu ilədək Azərbaycanda ərəb əlifbasından latın əlifbasına keçid baş vermiş və Məcəllələrimiz, o cümlədən Cəza Məcəlləmiz də latın qrafikası ilə əvəz olunmuşdur. Məhz bu keçid dövründə Cəza Məcəlləmizin adı da dəyişib oldu «Cinayət Məcəlləsi». «Cinayət» termini isə, məlum olduğu kimi, rus dilindəki «уқоловны» sözünün göstərilən dövrdə həyata keçirilmiş birbaşa və

kobud tərcüməsidir. Qeyd edilməlidir ki, o vaxt qəbul olunan başqa məcəllələrimizin adları da o qədər ürəkaçan deyildi. Məsələn, 1930-cu ildə artıq latın əlifbası ilə nəşr edilmiş Mülki-Prosessual Məcəllə «Azərbaycan Sosialist Şura Cümhuriyyətinin Mülki Üsuli-Mühakimə Məcəlləsi» adlanırdı [9]. «Cinayət» isə rus dilində «prestupleniye» deməkdir. Rus dilindəki sifət «uqolovniy» orta əsr Rusiya hüquq tarixində işlənən hüquqi termin olmuş, bunun kökündə «qolova», azərbaycan dilində «baş» - yəni «öldürülmüş insan», «qolovnik» - «qatıl», «qolovhina» - yəni «qətl» və s. durur. Rus orta əsr ədəbiyyatında «uqoloviye» kəlməsi «həyatdan məhrum etmə», «başını bədən-dən ayırma» kimi mənalarında işlədilir. Tədricən «uqolovniy» cinayət və cəza məsələlərini tənzimləyən hüquq sahəsinin adını işarə edən terminə çevrildi. Termin özündə həm cinayət, həm də cəza məsələlərini cəmləşdirməklə, xüsusilə Rusiyanın hüquq tarixinə aiddir. Beləliklə, rus dilində «uqolovniy» və «prestupleniye» həm hüquqi-tarixi nöqteyi nəzərdən, həm mənə yükü baxımından bir-birindən fərqlidirlər və faktiki olaraq ayrı-ayrı anlayışları ifadə edən terminlərdir [bax daha ətraflı: 10]. Bu baxımdan əvvəlki «Cəza Məcəlləsi» və yaxud daha dəqiq olan, lakin bir qədər uzun «Cinayət və Cəza Məcəlləsi» fikrimizcə, məntiqli, düzgün və ağlabatandır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, islam hüququnda göstərilən sahə «ukubat», yəni «cəza» adlanır. Buna etiraz olaraq belə sual verilə bilər: Bəs nəyə görə bəzi ölkələrdə, o cümlədən Böyük Britaniyanın bu hüquq sahəsi məhz «criminal law» kimi, yəni «cinayət hüququ» adlanır? Bu suala cavab odur ki, məgər ingilislərdə olan hər şey düzdürmü?

İndi isə gəlin cinayət qanunvericiliyinin bir neçə başqa terminlərini nəzərdən keçirək. 1922-ci ildən etibarən gedən bir proses nəticəsində bir sıra dəqiq və aydın ifadə olunan hüquqi terminlərimizin əvəzinə hüququmıza başqa, qeyri-müəyyən, uzun terminlər gətirilmişdir. Bu proses indi də davam edir. Lakin biz nəzərə almalıyıq ki, tarixi keçmişimizdə milli hüququmuzda, hətta çox da uzaq keçmişdə olmayan Azərbaycan SSR-nin cinayət və cinayət-prosessual qanunvericiliyində müxtəlif dövrlərdə cinayət törətmiş və cinayət məsuliyyətinə cəlb olunan şəxsin onun müəyyən mərhələdə konkret prosessual hüquqi statusunu bildirən xüsusi terminlər nəzərdə tutulmuşdur ki, bunlardan biz hazırda ya ümumiyyətlə imtina etmişik, ya da ki, bunlar başqa daha uzun və qeyri-müəyyən terminlərlə əvəz olunmuşdur. Məsələn,

- zanin (cinayətin törədilməsi onun tərəfindən zənn olunan) – yəni “şübhəli şəxs”; bir söz iki sözlə əvəz edildi.

- müqəssir – (ər., kökü «təqsir» [23] sözündən) hazırkı qanunvericiliyimizdə «təqsirləndirilən şəxs» termini ilə əvəz olunub. Bir sözü indi iki söz əvəz edib ki, mənası isə eynidir.

- təqsirnamə – təqsirləndirilən şəxs qismində cəlb edilməsi haqqında qərar. Termin 1930-cu ildə qəbul olunmuş «Az SSR Cinayət-prosessual Kodeks»ində göstərilib [11]. Burada işlədilən bir sözü hazırkı Cinayət-Prosessual Məcəlləmizdə (223-cü maddə) 7 söz əvəz etdi.

- müttəhim (ər., kökü «təhmət» sözündən, yəni cinayətin törədilməsi ilə əlaqədar, zən və şübhələr sübuta yetirilmiş halda cəzası labüd olaraq ittiham verilmiş şəxs). 2001-ci ilədək qüvvədə olan CM-də, o cümlədən, Azərbaycan SSR-nin Cinayət Məcəlləsində «müqəssir» termini çıxarılmış və onun əvəzinə sinonim kimi işlədilmişdir);

- cani, mücrim - yəni “cinayəti törətmiş şəxs”

- mütəzərrir - təcridən çevrildi oldu «zərər çəkmiş şəxs», yəni bir sözün əvəzinə eyni məna verən üç söz işlənir. Belə misalları kifayət qədər çəkmək olar. Proses belə davam etsə, hazırda AR CPM-də məlum «müstəntiq» termini «ibtidai araşdırmanı (və ya istintaqı) aparan (və ya həyata keçirən) şəxs» kimi istilahla əvəz olunması realdır.

Bəzi cinayətlərlə əlaqədar işlədilən tarixi milli hüququmuzun terminləri və onların əvəzi kimi bu gün işlədilən bir neçə başqa terminlərə nəzər salaq:

Qəsdən adam öldürmə cinayətləri üzrə terminlər:

qətl – “qəsdən adam öldürmə” (hazırda bu termin, məsələn, AR CPM-nin 209.2.

1. maddəsində saxlanılmışdır). Burada da bir sözü üç söz əvəz etdi, mənası isə eynidir.

qatil – “qəsdən adam öldürmə cinayətini törədən şəxs” (kişi);

qatilə - “qəsdən adam öldürmə cinayətini törədən şəxs” (qadın);

məktul – “qəsdən adam öldürmə cinayəti nəticəsində öldürülən şəxs”

sui-qəsd – “cinayət etməyə cəhd” və s. və bu siyahını davam etmək olar.

Zorlama cinayəti üzrə terminlər:

mücbir – “zorlama cinayətini törədən şəxs”

mükreh – “zorlama cinayəti üzrə zərər çəkmiş (zorlanan) şəxs”və s. Qeyd edilməlidir ki, “zorlama” anlayışında qadının namusuna, abır-həyasına, şərəfinə qarşı baş vermiş təcavüz, onun bir qadın ləyaqətinə qarşı törədilən bu faciə “zorlama” anlayışında açıq-aşkar göstərilir və ədalət mühakiməsinin bütün prosesi zamanı (istintaq və məhkəmə araşdırmaları nə qədər bağlı keçirilsədə) bu anlayışın istifadəsi qadın üçün əlavə mənəvi iztirablara səbəb olur. Mükreh və mücbir kimi terminlər isə bu məsələni bir qədər örtülü saxlanılmasına imkan yaradır və bu da islam hüququnun xüsusiyyətlərindəndir. İslam hüququnda hər bir növ cinayət üzrə xüsusi, məhz bu məsələyə aid terminologiya mövcuddur ki, bu hüququn icrasının dəqiqliyini təmin edir və qeyri-müəyyənlikdən qurtulmağa imkan verir.

Üçüncü başlıca problemlərdən, roman-german hüquq sisteminin ümumilikdə və konkret olaraq bizim hüquq sistemimiz, ümumbəşəri insani dəyərlərdən, milli

ruhumuzdan belə məhrum olunması və bu prosesin qanunvericilikdə tədricən daha da kəskin şəkildə davam edilməsidir. Müasir dövrdə bütün dünyada müəyyən mənəvi-əxlaqi aşınma yaşanır, ənənəvi əxlaqi dəyərlərdən aşkar şəkildə geriye çəkilir və bu proseslər, o cümlədən Azərbaycan cəmiyyətindən də kənar keçməmişdir. Əlbəttə, internet, peyk televiziya, mobil telefon, başqa texniki vasitələr müxtəlif informasiyanın asan və tezliklə çatdırılmasına xidmət edir, amma eyni zamanda nəzərə alınmalı ki, internetin məzmunun əksər hissəsini pornoqrafik və başqa bu kimi əxlaqsız materiallar təşkil edir və bu materiallarla hər kəs, o cümlədən uşaqlar asanlıqla tanış ola bilər, bu isə insan cəmiyyəti üçün böyük təhlükələr yaradır. Ümumiyyətlə, Qərb sivilizasiyanın mənfi və dağıdıcı təsiri çoxşəhəli olduğuna görə həyatımızın bir sıra sahələrini bürümüş və bu barədə uzun müddətdir ki, bir çox alimlər fikir yürütmüşlər. Azərbaycan alimi, prof. Z.Bəhramov qeyd edir ki, «Amerikasayağı ekspansionist qloballaşmanın bütün dünyaya yaymaq istədiyi homogen, daxilən boş, əxlaqi-mənəvi vektoru olmayan «monstr-mədəniyyətin» istilası nəticəsində tarixi-irsi ənənələrimiz, ictimai dəyərlərimiz faktiki olaraq müdafiəsiz qalmışdır. Avropalaşma adı altında ibtidai, bəsit stereotiplər, instinktlər aqressiyası mənəvi-ruhi həyatımızı fəth etməkdədir» [24, s. 42]. Ona görə də, belə bir çətin şəraitdə mənəvi dəyərlərin müdafiəsi məsələsi ön plana çıxarılmalı, möhkəmləndirilməli, qanunvericilik səviyyəsində müdafiə olunmalıdır ki, bu da cəmiyyət və dövlət üçün olduqca mühüm məsələdir.

Burada ən əvvəl insani dəyərlərin qorunması başlıca yer tutur. Məhz ümumbəşəri insani dəyərlər ilk olaraq cinayət qanunu ilə qorunmalıdır. Məsələn, bizim Cinayət Məcəlləmizdə «namus» termini ümumiyyətlə yoxdur, bunun əvəzinə bəzi hallarda «şərəf və ləyaqət» terminləri işlənir. Şərəf sözünün mənalarının birində «Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti»ndə «namus» anlayışı da sadalanır və «şərəf» termini ilə faktiki sinonim kimi işlənir. Məsələn, «şərəf»(ər.) teminin mənası – «insanın ictimai və şəxsi davranışında tutduğu mənəvi-əxlaqi prinsiplərin məcmusu; mənəvi yüksəklik, ululuq, heysiyyət» kimi göstərilir, namus (ər.) isə – «insanın öz şəxsi və ictimai davranışını təyin edən mənəvi və əxlaqi prinsiplərin məcmusu; şərəf, qeyrət, heysiyyət, bəkarət, ismət, təmizlik» kimi tərif olunur [12, c. 3, s. 456; c. 4, s. 213]. Amma o da doğrudur ki, «namus» sözü dilimizdə özünəməxsus və insanın biz nəzərdə tutduğumuz anlayışı kimi daha dəqiq yer almaqdadır və danışq dilimizdə məhz belə şəkildə işlədilir. Əgər tutalım, kimsə onun həyat yoldaşını zorlamaq niyyəti ilə təcavüz edən birini qətlə yetirirsə, bu elə belə də səslənir: «namus üstə öldürdü» deyirik, heç kimin ağlına belə gəlməz ki, bunu «şərəf məsələsinə görə öldürdü» kimi ifadə etsin. Müasir Azərbaycan ədəbiyyatında isə bu terminlər yanaşı

da işlənir, məsələn, «namus və şərəfini ayaqlar altına salmışdı» kimi deyimdə və s. [12, c.4, s. 213]. Qeyd etməliyik, «namus» və bu kimi mənəvi-əxlaqi dəyərlərin daşıyıcısı olan «ədəb, əxlaq, ədəbə zidd davranış, törə, ayıb» kimi terminləri «zamana və məkana dəyişiklik göstərən» olduğuna görə 2004-cü ildə qardaş Türkiyənin Türk Cəza Qanunundan çıxarılmışdır. Bizim üçün bu izah anlaşılmazdır, çünki məlum olduğu kimi son bir neçə min il ərzində qədim Hun imperiyası dövründən belə türk milləti üçün bu kimi anlayışlar nə zaman, nə də ki, məkan baxımından dəyişilməmiş qalmışdır [13;14]. Tarixi bir misal çəkək. E.ə. 209-cu ildə Hun dövlətinin xaqanı Oğuz xan (cin və başqa mənbələrdə həmçinin Mete xaqan adı ilə tanınan) hakimiyyətə gəldi və dövlətini möhkəmləndirməyə başladı. Bu zaman qonşu tayfalardan olan tunqhular onun qadınlarından birini istəmişlər. Buna görə hunların dövlət böyükleri qeyzlənib belə çığırılmışdılar: «Bu tunqhu xalqında əxlaq deyilən bir şey yoxdur». Çin mənbəsində işlənən «vu tao» deyimi çinə «əxlaq yoxsulu» deməkdir [15, c. 1, s. 124-125]. Hun imperiyası tarixindən bəhs edən qədim çin mənbəsindən bu epizodu gətirən «Böyük Hun imperiyası» kitabının müəllifi Bahaəddin Ögəl müqayisə üçün «əxlaq yoxsulu» terminini mənbəyə istinadən başqa epizodla əlaqədar: atasının ölümündən sonra anası ilə evlənən Çin hökmdarı haqqında göstərmişdir. Gördüyümüz kimi, çox qədim zamanlarda yaşamış əcdadlarımız əxlaq nə olduğunu çox gözəl bilirdilər...

Ona görə də biz milli-mənəvi dəyərləri özündə əks etdirən anlayışları hazırkı cinayət qanunvericiliyinə gətirilməsini tamamilə mümkün hesab edirik. Konkret olaraq bir misal kimi: Azərbaycan Respublikası Cinayət Məcəlləsinin 36 (Zəruri müdafiə) və 38 (Son zərurət) maddələrinə «hüquqlarını» sözündən sonra «namus, şərəf və ləyaqətini» sözlərinin əlavə edilməsini təklif edirik. Bu maddələrdə şəxsin həyatı, sağlamlığı və hüquqlarının müdafiəsi göstərilərsə də, insanın ən əsas, yəni insanı insan edən dəyərlər ümumiyyətlə göstərilməyib və ümumi olaraq «hüquqlar» sözü ilə əvəzlənib. Məlum olduğu kimi, «namus, şərəf və ləyaqət» anlayışları insanın hüquqları deyil, onu başqa varlıqlardan fərqləndirən, məhz insan üçün xarakterik olan mənəvi-əxlaqi prinsiplərin məcmusudur, dəyərləridir (bax bu barədə yuxarıda).

Dördüncü problemi, «Hüquq dəyərlərimizin unudulması» problemi kimi xarakterizə etmişik. Göstərilən məsələnin mahiyyəti ondan ibarətdir ki, milli hüququmuzda mövcud olmuş və əsrlərlə tətbiq edilən, özü-özündə hal-hazırədək mü-hüm əhəmiyyət kəsb edən, hüquqçularımızın çoxəsrlik gərgin elmi-tədqiqi və təcrübi fəaliyyəti nəticəsində formalaşmış müxtəlif hüquq dəyərlərimiz tamamilə kənarda qalmışdır. Fikrimizi cinayət hüququndan gətirilən misalla aydınlaşdırmağa çalışırıq.

Məlum olduğu kimi, Azərbaycan Respublikası cinayət qanunvericiliyində təq-sirin 2 forması nəzərdə tutulmuşdur (maddə 24), yəni əməli (hərəkət və ya hərəkət-

sizlik) yalnız qəsdən və ya ehtiyatsızlıqdan törətmiş şəxs cinayət törətməkdə təqsirli bilinir. Öz növbəsində qəsdin və ehtiyatsızlığın hər birinin iki forması nəzərdə tutulmuşdur (maddə 25-26). Qəsdin formaları: birbaşa qəsd və dolaylı qəsd. Ehtiyatsızlığın isə 2 forması budur: cinayətkarcasına özünə güvənmə və cinayətkarcasına etinasızlıq. Bəzən şəxsin heç bir qəsdini (nə birbaşa, nə də ki, dolayısı) və ya ehtiyatsızlığın heç bir forması olmadığı, özü cinayətin baş verməsini istəmədiyi, ictimai təhlükəli nəticələrini qabaqcadan görmədiyi və bunları arzu etmədiyi, bu nəticələrin qarşısını ala bilmək imkanı olmadığı hallarda hadisə baş verir və şəxs cinayət məsuliyyətinə cəlb edilir. Məsələn, iki nəfər şəxs açıq məkanda dərin dərinin kənarında spirtli içkilər içdikdən sonra, aralarında baş vermiş münaqişə zəminində bir-birini vurmuş, güləşməyə başlamış və dərinin kənarını görməyib, ikisi də dəreyə düşdükdə, onlardan biri yıxılma nəticəsində ölmüşdür. Azərbaycan Respublikasının CM-nin 124.1-ci (ehtiyatsızlıqdan adam öldürmə) maddəsinə əsasən sağ qalan şəxs məsuliyyətə cəlb edilməlidir, çünki o, öz əməlinin ictimai təhlükəli nəticələr verə biləcəyi imkanını lazımı diqqət və ehtiyatlılıq göstərərək qabaqcadan görməli olduğu və görə biləcəyi halda, onları görməmişdir və bununla da cinayətkarcasına etinasızlığa yol vermişdir (CM-nin 26.3-cü maddəsi). Yuxarıda göstərilən hadisə Rusiya Federasiyasında baş verib, bu RF-nın CM-nin yeni əlavə olunmuş 28-ci maddəsinə (yəni «Təqsirsiz zərər vurma») əsasən tövsif olunmuş və şəxs məsuliyyətdən tamamilə azad edilmişdir [4;16, s. 116].

Göründüyü kimi, bu gün RF-nın CM-də nəzərdə tutulan 28-ci maddə (yəni «Təqsirsiz zərər vurma») belə hallarda faktiki təqsirsiz şəxsi məsuliyyətdən azad etməyə imkan verir (bax: sxem № 2). Həmin müddəə islam hüququnda min ildən artıq bundan əvvəl özünə yer almışdı. Gəlin islam hüququndakı qətl cinayətlərin təsnifatını və qəsdin formalarına nəzər yetirək.

İslam hüququnda qətl cinayətlərin təsnifatı və tövsif məsələləri, hüquqi cəhətdən hərtərəfli və dərinlən işlənib, Quran və Sünnəyə əsaslanan xüsusi hüquqi terminologiyanın tətbiqi ilə seçilir. Bu tək qətl cinayətlərinə deyil, ümumiyyətlə islam hüququnun səciyyəvi xüsusiyyətlərindəndir. Bütün islam məzhəblərinə xas olan ümumi cəhətlərlə bərabər, hər məzhəbin bu və ya digər hüquqi məsələ ilə əlaqədar özünün konkret mövqeyi mövcuddur. Məsələn, əgər şafii hüquqçularına görə üç növ qətl müəyyən edilmişdirsə, hənəfi hüquqçuları beş növ qətl seçirdilər [21, c. 2, s. 451-455]. Hənəfi məzhəbinə əsasən, birbaşa qəsdlə törədilən qətl amd adlanır və bu qətlin xarakterizəsi onu birbaşa qəsdlə törədilən qətlərə aid etməyə imkan verir. Bu birbaşa qəsdin tam sübutu üçün hüquqçular «aləti cariha» (ər. qətl törətmək üçün

xüsusilə nəzərdə tutulmuş alət) adlı alətin istifadə olunub-olunmamasına xüsusi diqqət yetirirdilər. Məsələn qılınc, nizə, şəşpər və s. bu kimi insanın öldürülməsi üçün xüsusilə nəzərdə tutulan silahlar «aləti cariha» hesab edilirdi. Belə alətin tətbiqi qətlin törədilməsində təqsirli şəxsin qətlə birbaşa qəsdini bir daha təsdiq edirdi [10, c. 3, s. 28-29].

Qətlin ikinci növü – şibhi amd adlanırdı ki, bunun törədilməsində «aləti cariha» istifadə edilmirdi və bu növ qətl müasir Azərbaycan Respublikası cinayət qanunvericiliyindəki dolayısı qəsdlə törədilən qəsdən adam öldürmə cinayətlərinə aid edilə bilər. Eyni zamanda belə növ qətlin mahiyyəti araşdırılarkən, burada ehtiyatsızlığın iki formasından birinin olması da istisna olunmur, yəni cinayətkarcasına etinasızlıq və ya cinayətkarcasına özünə güvənmə və beləliklə, bu növ qətl hazırda Rusiya Federasiyasının CM-nin 27-ci maddəsində («İki formalı qəsdlə törədilmiş cinayətə görə məsuliyyət») nəzərdə tutulmuş təqsirin qarışıq (iki formalı qəsd) formasını da xatırladır [4;16, s.117-118]. Təsadüfi deyil ki, bu növ qətl həmçinin şibhül-xəta adlanır ki, burada xəta, yəni ehtiyatsızlığın da əlamətləri vardır. Ağac parçası, daş, ələ keçən başqa təsadüfi predmetlə məktulun (qəsdən adam öldürmə cinayəti üzrə öldürülən) bədən və ya baş nahiyəsinə vurulan bir neçə zərbələr nəticəsində törədilən qətl bu qəbildəndir. Lakin burada, hadisənin baş vermə şəraitindən asılı olaraq hüquqçuların fikir ayrılığı mövcud idi. Məsələn, əgər qətl zamanı böyük daş və ya qətlin törədilməsi üçün daha önəmli alət istifadə edilmişdirsə, hənəfi hüquqçuları bunu şibhi amd kimi qiymətləndirirdilər. Eynilə də əgər məktulun bədənində, nəticə etibarilə onun ölümünə səbəb olmuş ağır zəpə ilə çoxlu sayda zərbələrin endirilməsi, iplə boğazın sıxılması nəticəsində məktulun öldürülməsi kimi hallar qətlin birbaşa qəsdinə, yəni şibhi amdə dəlalət edirdi. Qeyd edilməlidir ki, bəzi hüquqçuların fikrincə, iplə boğazın sıxılması nəticəsində baş vermiş qətl amd, yəni birbaşa qəsdlə törədilməsi kimi təsvif olunurdu.

Üçüncü növ qətl - «xətayən qətl» adlanır və bu cinayətin qəsd əlamətləri Azərbaycan Respublikası CM-nin 26-cı maddəsində göstərilən ehtiyatsızlıq formalarının (AR CM-nin 26.2 və 26.3-cü madd.) əlamətləri ilə oxşarlıq təşkil edir. Xətayən qətl öz növbəsində iki formada olur: şəxsin zənni üzrə törədilən və şəxsin əməli üzrə törədilən xətayən qətl. Məsələn, ov zamanı hansısa heyvan zənn edilərək atılan ox ilə insan öldürülür. Bu xətayən qətlin birinci formasıdır. Xətayən qətlin ikinci formasına dair misal: müharibə zamanı düşmən əsgəri hesab edilərək atılmış oxdan əslində müsəlman əsgəri öldürülür.

Qətlin dördüncü növü - hər hansı bir qəsdin ümumiyyətlə olmamasıdır. Məsələn, fəhlə yükü yüksəkliyə qaldıran zaman, ondan asılı olmayan səbəbdən yük təsadüf

nəticəsində aşağı düşərək başqa şəxsin ölümünə səbəb olur. Başqa misal: bir neçə gün ərzində normal yatmamış əsgər yüksəklikdə oturub düşməni izləyərkən yatır və yerə düşüb başqa əsgəri öldürür. Bu hadisə RF-nın 28-ci maddəsilə tövsif olunaraq həmin şəxs cinayət məsuliyyətindən tamamilə azad olunur.

Qətlin beşinci növü «tasabbuben» adlanır, yəni bir insanın ölümünə səbəb verilməsi kimi başa düşülür və hadisəni törətmiş şəxs məsuliyyətdən azad edilir. Göstərilən qətl növündə təqsirin əlamətləri Azərbaycan Respublikası CM-nin 26.3-cü maddəsinin əlamətləri ilə oxşarlıq təşkil edir. Məsələn, əgər ümumi istifadədə olan yol qazılaraq, əmələ gəlmiş quyuya kimsə düşüb ölürsə, bu «təsəbbübən qətl» kimi tövsif olunur. Azərbaycan Respublikasının cinayət qanunundan fərqli olaraq nə islam hüququnda, nə də ki, RF-nın CM-nin 28-ci maddəsinə əsasən, bu əməli törətmiş şəxs cinayət məsuliyyətinə cəlb edilmir və o, təqsirsiz hesab olunur.

Beləliklə, yuxarıda göstəriləni kimi, müasir cinayət qanunvericiliyimizin modelini RF-nın CM-dən götürdüyümüz halda, özümüzün milli hüququmuzda min il bundan əvvəl hüquqçular tərəfindən əsaslı və mükəmməl olaraq işlənilmiş və əsrlər boyu Azərbaycanda tətbiq edilmiş hüquqi müddəalar RF-nın cinayət qanununa hələ XXI əsrin əvvəlində gətirilir, AR CM-də isə hal-hazırədək yoxdur.

Bu misal onu göstərir ki, başqa ölkələrdən hüquq texnologiyalarını resepsiya etməklə yanaşı və ya bundan öncə özümüzün milli hüququmuzda olan nailiyyətləri araşdırıb müasir hüququmuza daxil edilməsi məsələsi məqsədəuyğun və zəruridir. Apardığımız tədqiqat nəticəsində həmçinin müəyyən olunmuşdur ki, türk adət hüququnun (törənin) bir çox hüquq normaları «Oğuznamə»lərdə, o cümlədən «Kitabi Dədə Qorqud» dastanlarında əks olunmuşdur. Bu baxımdan «Oğuznamə»lər türk adət hüququnun mənbələri hesab edilməlidir. Törə normaları bir çox hərbi, dini, hüquqi məsələləri tənzimləməklə, həmçinin cinayətə görə cəzanın hansı yaşdan verilməsi məsələsini də müəyyən edirdi. Məsələn, «Kitabi Dədə Qorqud» dastanlarında Qazan xanın oğlu Uruzun həddi-buluğa çatması məsələsinə bir neçə epizodda toxunulur: Qazan xan oğluna müraciətində «on altı yaş yaşladın» ifadəsini işlədir [17, I c., s. 66]. Bu və digər epizodlarda törədilmiş cinayətə görə cəzanı tətbiq etməyə imkan verən yaş həddinin araşdırılması məsələsi törədə bunun təxminən 15-16 yaş kimi təsbit edilməsi müəyyənləşdi. Beləliklə, bizim əcdadlarımız olan oğuzlarda törədilmiş cinayətə görə cəza təxminən 16 yaşa çatdıqdan sonra tətbiq oluna bilərdi. Müasir Azərbaycan cinayət qanunvericiliyində (AR CM-nin 20-ci madd.) də cinayət məsuliyyətinə cəlb etməyə imkan verən yaş həddi 16 yaş kimi, bəzi cinayətlərin törədilməsinə görə isə 14 yaş kimi təsbit edilmişdir [18, s.69-70].

Türk ənənələrinə uyğun olaraq 14 yaşından törədilməsinə görə cinayət məsuliyyətinə cəlb edilməsi nəzərdə tutulmuş cinayətlərin dairəsini bir qədər qısaltmaq olardı. Məsələn, oğurluq, talama məqsədi olmadan qanunsuz olaraq avtomobili və ya başqa nəqliyyat vasitəsini ələ keçirmə, hədə-qorxu ilə tələb etmə, ağırlaşdırıcı hallarda əmlakı qəsdən məhv etmə və ya zədələmə kimi cinayətlərin törədilməsinə görə yaş həddini 15 və ya 16 yaş kimi müəyyən edilməsi həm adət-ənənələrimizə uyğun olardı, həm də Azərbaycan hüququnun humanist prinsiplərinə cavab verərdi.

Törədə cinayət məsuliyyətinə cəlb etmənin tək aşağı həddi deyil, həmçinin yuxarı həddi də müəyyən edilmişdir. XI əsrin müəllfi Yusif Balasaqunlunun «Qutadqu Bilik» əsərində bu barədə olan müddəaları çox maraqlıdır. Belə ki, burada həddibuluğa çatmamış gəncin aqlının kifayət qədər kamilləşməməsinin təsviri ilə yanaşı, insanın qocalarkən də aqlının zəifləməsi məsələsi qoyulmuşdur. «Kiçik oğlana bax, ağla dolacaq, Ancaq yaşa dolmasa, qələm də işləməz», «Bax əgər ağıllı kişi qocalsa, Ağıl getdiyi üçün qələm də susar» [19, s. 36-37]. Bu müddəa törədə mühüm tibbi-hüquqi xarakter daşıyır, çünki insanın qocalması nəticəsində onun psixikasında müəyyən dəyişikliklər baş verir və bu problemlərlə tibb elminin xüsusi tibbi-bioloji sahəsi olan qocalıq haqqında elm-gerontologiya məşğul olur. Müasir Azərbaycan cinayət qanunvericiliyində qoca insanın cinayət törətdikdə məsuliyyətə cəlb edilməsi bir neçə maddələrdə məhdud şəkildə nəzərdə tutulmuşdur (AR CM-nin 47.4.4, 53.5, 57.2-ci maddələri). Fikrimizcə, ahıllara, pensiya yaşına çatmış şəxslərə, habelə himayəsində 8 yaşına qədər uşağı olan qadınlara, hamilə qadınlara, I və II qrup əlillərə tətbiq edilə bilməyən cəzaların dairəsini daha da genişləndirmək olardı.

NƏTİCƏ

Hüquq tarixi elminin məqsədi dövlət və hüququn yaranması, inkişafı, fəaliyyətinin ümumi və xüsusi qanunauyğunluqlarını, hüququn sistemini, onun ayrı-ayrı sahələrinin, institutlarının və normalarının inkişafını öyrənməklə bərabər, tarixi-hüquqi təcrübəni ümumiləşdirib, təhlil edib, zəruri nəticələr çıxarmaqdan ibarətdir. Xalqımızın hüquqi düşüncəsini əks etdirən, onun adət-ənənələrinə, əxlaq normalarına arxalanan və xalqın hüquq tarixində əsrlərlə tətbiq edilən müxtəlif qanunlar araşdırılıb öyrənilməli və dövlətin qanunvericilik fəaliyyətində nəzərə alınmalıdır. Dərin köklərə və adət-ənənələrə söykənməyən, azəri şüuru ilə bağlılığı olmayan, süni şəkildə Azərbaycan milli dayaqlarına “calaq edilən” qanunlar səmərəli ola bilməz. Bu səbəbdən dövlətin qanunvericilik təcrübəsində tək ümumdünya və ya Avropa hüquq standartları deyil, həmçinin əsrlər boyu tətbiq edilən, bizim milli kimliyimizi bildirən, milli xüsusiyyətlərimizi əks etdirən milli hüquq normaları da nəzərə alınmalıdır. Ona görə də, qanunvericiliyimizin təməli olan milli hüquq normalarımız öyrənilməli və qanunvericiliyimizin təkmilləşdirilməsində özünəlayiq yerini tutmalıdır.

Məqalənin həcmi fikirlərimizin tam və hərtərəfli təqdim etməyə imkan vermir, həm də milli hüququmuzun öyrənilməsi üçün fundamental araşdırmaların aparılması zəruridir. Lakin gördüyümüz kimi, hətta belə qısa tədqiqatlar göstərir ki, milli hüquq tariximizdə əsrlərdə tətbiq olunan milli hüquq normalarımız bu gün mövcud olan hüquq normalarından həm hüquqi səviyyəsinə, həm hüquq texnikasının inkişafına, insani dəyərlərinə görə və bir sıra başqa cəhətlərinə görə olduqca üstündür. Belə olan halda, biz niyə tarixi milli hüquq normalarımızdan imtina etməliyik?!

Hesab edirəm ki, hüquqi dövlət quruculuğu yolunda olan Azərbaycan Respublikası öz milli hüquq sisteminin formalaşmasına xüsusi diqqət yetirməli və bu məqsədlə milli hüquq tariximizin zəngin təcrübəsindən lazımcına istifadə etməlidir.

ƏDƏBİYYAT VƏ QEYDLƏR:

1. Azərbaycan Respublikasının milli təhlükəsizlik konsepsiyası. Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 2007-ci il 23 may tarixli, 2198 nömrəli Sərəncamı ilə təsdiq edilmişdir.

2. Ткаченко С.В. Рецепция Западного права в России: проблемы взаимодействия субъектов: монография. – Самара, 2009. <file://localhost/C:/Роль донора в российскоймht>

3. В.И.Тюнин, Т.А.Огарь. Уголовное право (Общая часть). Альбом схем. Учебное пособие. Изд-во С-Петербургского государственного университета, 2011, 92 с.

4. Уголовный Кодекс Российской Федерации (с изменениями на 29 июня 2013 года). www.u-kodeks.ru или document/uk-rf-cntd.ru

5. Azərbaycan Respublikasının hərbi doktrinası. Azərbaycan Respublikası Milli Məclisinin 2010-cu il 8 iyun tarixli, 1029-III QR nömrəli Qərarı ilə təsdiq edilmişdir. <http://www.mediaforum.az>

6. Ömer Nasuhi Bilmen. «Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye» kamusu. 3 Cilt, İstanbul: Bilmen yayımevi, 1968, 442 s.

7. Qurani-Kərim. Tərcüməsi: Z. Bünyadovun və V. Məmmədəliyev., Bakı: Azərnəşr, 1991, 711 s.

8. Коранъ. Пер. с араб. языка. Г.С. Саблукова. Казань: Центральная типография, 1907, 1169 с.

9. «Azərbaycan Sosialist Şyra Cumhyriyyətinin Mulqi Usyli-Muhaqəmə Məcəlləsi». Baqı: 1930.

10. <http://ru.wiktionary.org/wiki/uqolovniy>

11. Az SSR Cinayət-prosessual Qodeqsi. 1939-çu il janvarın 1-nədək olan bytyn dəyişikliklər və əlavələrlə. Altıncı nəşri. Bakı – 1939, 113 s.

12. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. 4 cildə. Bakı: Şərq-Qərb, 2006, III c. 672 s., IV c. 712 s.

13. Türk Ceza Kanunu. Kabul tarihi 26.09.2004. Kanun No. 5237

14. <http://www.kadininininsanhaklari.org/kategori/turk-ceza-kanunu-tck>

15. Bahaəddin Ögəl. Böyük Hun imperiyası. 2 cildə. 1 kitab. Bakı: Gənclik, 1992, 408 s.

16. Уголовное право России. Общая часть. Учебник. 2-е изд., испр и доп. (под редакцией В.П. Ревина, доктора юридических наук, профессора, заслуженного деятеля науки Российской Федерации). - "Юстицинформ", 2010 г.

17. Kitabı-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. I-II kitab, Bakı: Yeni nəşrlər evi, 2000, 622 s. 566 s.

18. Azərbaycan Respublikası Cinayət Məcəlləsi. 15 mart 2013-cü ilədək olan əlavə və dəyişikliklərlə). Bakı: Qanun nəşriyyatı, 2013, 379 s.

19. Balasaqunlu Y. Qutadqu bilik-xoşbəxtliyə aparan elm. Tərcüməçilər: K.Vəliyev, R.Əsgər. Bakı: Azərneşr, 1994, 492 s.

20. Azərbaycan İctimai Şurası Cumhuriyyətinin Cəza Məcəlləsi. Bakı: 1924.

21. Abdülkadir Udeh. İslam ceza hükmü və beşəri hükmü. Arab dilindən çeviren Akif Nuri. Dizgi və Baskı: Özdemir Basımevi, 1976, Çağaloğlu-İstanbul. Cilt 1, 821 s., cilt 2, 1977, 728 s.

22. Алексеев С.С. Теория права. М.: БЕК, 1995, 320 с.

23. Təqsir – ər. «qısaltmaq, azaltmaq; cəhlənkarlıq, səhv, xəta

XÜLASƏ

Məqalədə Azərbaycanda XIII-XV əsrlərdə tətbiq edilən bəzi tarixi milli hüquq normalarının müasir Azərbaycan qanunvericiliyinə resepsiya (yəni mənimsənilmə) olunmasının mümkünlüyü haqqında bəhs olunur. Tarixi milli hüquq normaları - ilk növbədə islam hüququ, türk adət hüququ (törə) və monqol hüququnun normaları nəzərdə tutulur ki, monqol hüquq normalarının tədqiqi və müqayisəli təhlili bunların türk adət hüququndan resepsiya olunmasını göstərmişdir. Tarixi keçmişimizdə tətbiq olunan milli hüquq normalarının tədqiqi bunların yüksək hüquqi əsaslığını, hüquqi texnikasının mükəmməlliyini, bir çox başqa müsbət cəhətlərini, bəzilərinin hal-hazırda öz aktuallığını itirməməsini və bunların qüvvədə olan Azərbaycan Respublikasının cinayət və cinayət-prosessual qanunvericiliyinə resepsiya olunmasının mümkünlüyü əsaslandırılmışdır.

РЕЗЮМЕ

В статье исследуются вопросы интеграции национальных правовых норм, исторически применяемых в Азербайджане в XIII-XV веках. Под национальными правовыми нормами имеются ввиду, прежде всего, нормы исламского права, обычного права тюрков тере и нормы монгольского права, в которое, в свою очередь, и были рецептированы нормы обычного права тюрков, применяемые в Азербайджане в указанное время. Анализ некоторых из этих норм и положений показал, что они обладают высокой юридической обоснованностью, отличаются разработанной юридической техникой, не потеряли своей значимости и актуальности до настоящего времени и вполне могут быть интегрированы в ныне действующее уголовное и уголовно-процессуальное законодательство Азербайджанской Республики.

RESUME

The article examines the reception issues of national legal norms, historically applied in Azerbaijan in XIII-XV centuries. Under the national regulations are meant, above all, the rules of Islamic law, customary law and the norms of Turks tere Mongolian law, which, in turn, were retseptirovany customary law Turks applied in Azerbaijan at that time. Analysis of some of these rules and regulations shows that they have a high legal validity, legal developed different techniques, have not lost their significance and relevance to the present and it can be formulated in the current criminal law and criminal procedure legislation of the Azerbaijan Republic.

TARIXİ YADDAŞ, MƏNƏVİYYAT FƏLSƏFƏSİ VƏ QLOBALLAŞMA

Elbrus Cəlal oğlu SADIQOV,
Azərbaycan Tibb Universiteti,
İctimai fənlər kafedrasının dosenti

Açar sözlər: Tarix, Fəlsəfə, Mənəviyyat, Qloballaşma, Hüquq, Etika, İnsan, Əxlaq, Din, Sosial sfera.

Keywords: History, Philosophy, Law, Globalization human, spirituality, etics, religion, morals, social area.

Ключевые слова: История, Философия, Духовная, Глобализация, Права, Этика, Целовек, Религия, Социальная сфера,

Tarixən kütləvişüurun formalaşması prosesi əsasən sivilizasiya, çoxəsrlik ictimai, dini ənənələr, adətlər, tarixi yaddaş çərçivəsində baş vermişdir. Yer kürəsi əhalisinin birləşməsini və onun davranışını, idarə edilməsini özünə daxil edən qloballaşma öz mahiyyətinə görə adamların mənəvi aləminin dəyişməsini, kütləvi şüurun yenidən qurulmasını müəyyən edir. Yaranan qarşıdurma bir sıra sənədlərdə, o cümlədən müqəddəs dini kitablarda öz əksini tapa bilmişdir. Həm Bibliyada, həm Qurani – Kərimdə, kommunizm qurucusunun əxlaq kodeksində, o cümlədən rəsmi və qeyri-rəsmi sənədlərdə bu barədə maraqlı fikirlərə rast gəlmək mümkündür. Qlobal hakimiyyət istiqamətinə lazım olanda adamların daxili aləmini dəyişməkdən ötəri mənəvi proseslərə müdaxilənin fəal mövqeylərindən geniş surətdə istifadə edirdilər. Məlum olduğu kimi insan psixoloji mənada müxtəlif tez-tez işə ziddiyyətli başlanğıcların birləşməsindən ibarətdir. Məsələn, rəşional və irrasional, xüsusi və ictimai, ənənəvi və fərdi, əqidə və əqidəsizlik başlanğıclarının vəhdəti-dediklərimizin sübutu ola bilər. Bütün bunlar sıx surətdə bir – birilə əlaqədardır və hər bir insanda bu və ya başqa dərəcədə vardır. Leşatelye prinsipinə görə bu başlanğıcların nisbi tarazlığını pozan proseslərdə cəmiyyətdə eyni zamanda digər səviyyələrdə kompensasiya edən proseslər gedir. Ona görə də qlobal birləşmənin əksinə olaraq mənəvi dezintegrasiya gedir, adamların atomlaşması və bunun nəticəsi olaraq sırfşəxsi maraqların müəyyən primatı yaranır.

İnsan cəmiyyətdən kənarda yaşaya bilməz, lakin cəmiyyətin özü də ayrı-ayrış əxslərdən ibarətdir. İctimai və şəxsi maraqların müəyyən balansı optimaldır. Şəxsi maraqlar bilavasitə insanın arzularından doğur, ictimailik həmişə vasitə ilə ifadə olunur. Onlar müəyyən dərəcədə ənənələrlə, tarixi yaddaşa əlaqədardır və bütün bunlar insanın müasir dünyada ən böyük dayağıdır. Adətlər, ictimai qaydalar, davranış normaları, mərasimlər, ideyalar və dəyərlər nəsildən-nəslə verilir. Bunlara bərabər hər bir nəsil nə isə yeni olanı kəşf edir. Lakin normal şəraitdə nisbətən böyük deyildir. Heyvanlar və uşaqlar üzərində aparılan eksperiment və tədqiqatlar göstərir ki, yeni olanın sayı məlum olanın üçdə birindən çox olmamalıdır, əks halda stress əmələ gəlir. (1.61) Bütün bunları ciddi elmi jurnallarda çap olunmuş məqalələrin məzmununa da aid edə bilərik. Bütövlükdə isə ənənələr bəşəriyyət tərəfindən toplanmış təcrübənin sintezi əsasında sabitlik şəraitinin göstəricisidir. Ona görə də ənənəvi cəmiyyət çox yüksək səviyyəli reqlamentasiyalı nisbətən ləng inkişaf etsə də lakin yüksək dərəcədə sabitliyə malik olmuşdur.

İnsanlar üzərində qlobal hakimiyyəti həyata keçirməkdən ötrə əvvəlcə mövcud qarşılıqlı əlaqə sistemini, ənənələri, əxlaq normalarını dağıtmaq zəruridir. Bu zaman ictimai şüur qeyri-sabit vəziyyətə keçir və adamlar təşkil olunmuş şəkildə müqavimət göstərmirlər. Cəmiyyətdə tənha qalan insanı kütləvi informasiya vasitələri olduqca effektivli idarə edə bilər. Həmin adam KİV-in quluna çevrilməklə öz maraqları əleyhinə belə gedə bilər. Ona fərdiyyətçilik şüarı, şəxsi təşəbbüskarlıq və “insan hüquqları” anlayışlarını bir növ “sırıyırlar” Cəmiyyətdən elə bil kənarda yerləşən, özü üçün, arzularının ödənilməsi üçün yaşıyan şəxsiyyət ön plana çıxır. Qadağan olunmamış hər şeyə onun icazəsi vardır. Ümumi insan – dünya vətəndaşı-ancaq öz şəxsi maraqları olan insan formalaşır elə buna görə də elə insanların yaşadığı cəmiyyətdə ən ali dəyər-puldur. Pul hər şeyi həll edir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi insanın şüurunda həm rasionallıq, həm də irrasional cəhətlər mövcud olur. Məşhur marksist “varlıq şüuru müəyyən edir” tezi rasionallıq tərəfi, insanın xarici aləmi qavrayışının adekvatlığını əks etdirir. Lakin onu heç bir halda mütləqləşdirmək olmaz. Həqiqətən, intuisiya, hisslər, instinkt olduğu kimi, bütövlükdə qrup və cəmiyyətlərin dünyagörüşündə rasionallıq və irrasionalıq qırılmaz surətdə əlaqədardır. Lakin şüurda irrasionalıq bəzi kritik hədləri keçməməlidir. Əks təqdirdə real müəyyən qeyri-adekvat əməllər baş verir, gerçəkliyin, təhrif edilmiş inikası formalaşır. İrrasionallığın kəskin surətdə artdığı zaman hisslər, emosiyalara, instinktlərə effektiv idarəedici təsir göstərmək mümkün olur. İnformasiya təsirinin son məqsədi sadəcə olaraq ətraf mühit haqqında qeyri-adekvat təsəvvürlərin formalaşdırılması deyil, gerçəkliyin faktiki olaraq, virtual dünya ilə əvəz etmək,

daha dəqiq desək, fikirlər üzərində hakimiyyəti ələ keçirməkdir. Bu məqsədlə kütləvi informasiya vasitələri üzərində nəzarət qoyulur, həmçinin elita və ideoloqlar üzərində nəzarət gücləndirilir. Super dövlətlərdə donosun, sorğu sistemlərinin cəmiyyəti nəzarət altında saxladıklarını müşahidə etmək olar. Bütövlükdə Qlobal imperiyanın fəaliyyəti total mənəvi hakimiyyətin təşkilinə yönəldilmişdir.

Məlum olduğu kimi tarixən bəşəriyyətin ümumi mənəvi inkişafında din başlıca yer tutmuşdur. Ümumiyyətlə, şüurun ən vacib hissəsi -əqidədir, dindir. Əqidə, din çoxaspektli xarakter daşıyır, bir növ insanı cəmiyyətlə bağlayır. Din, əqidə insanın həyatının ictimai tərəflərini əks etdirərək, insanın öz əməllərinin daxili reqlamentasiyasını təşkil etdiyi xeyir və şər anlayışlarından gen-bol istifadə edir. Nə edirsən et! Ancaq məsuliyyət daşıma! Prinsipini əsas götürən fərdiyyətçiliyə bu mənada din uyğun gəlmir. Və təsadüfi deyildir ki, xristianlıq Qədim Roma cəmiyyətinin atomlaşdırılmış ideologiyasının əvəzində meydana gəlmişdir. Qədim Roma cəmiyyəti isə məlum olduğu kimi fərdiyyətçilik tamah, əxlaqsızlıq, amansızlıq və. s çirkablara təpədən –dırnağa qədər batmışdı.

Uzun müddət elmi və kütləvi ədəbiyyatda F. Engelsin dinə verdiyi tərif mühüm rol oynamışdır. ‘Hər bir din insanların gündəlik həyatında onlara hökmranlıq edən xarici qüvvələrin insanların beynindəki fantastik inikasından, yer üzərindəki qüvvələrinin səma qüvvələri şəkil aldığı inikasından başqa bir şey deyildir.’ (2, 120) Lakin bu dinin yalnız xarici tərəfidir. F. Engelsin yuxarıda qeyd etdiyimiz fikri XIX əsr və XX əsrin müəyyən dövrləri üçün səciyyəvi hesab oluna bilər. Həmin dövrdə elm ildirim sürətilə inkişaf edirdi, din isə onun inkişafını tormozlayan qüvvə kimi təqdim olunurdu. O zaman müəyyən dərəcədə ənənəvi cəmiyyət saxlanılmışdı. İnsanların birləşməsinə isə ədalət ideyası əsasında və həmçinin ictimai xarakteri əsas tutaraq aparma nəzərdə tutulurdu. Hazırda isə dünya dinlərində olan başlıca cəhət insanların şüurunun ictimai tərəfinin inikasının ön plana çıxmasıdır. Bu ənənələr, əxlaqi normalar və qaydalar məcmudur ki, insan davranışını cəmiyyətin xeyrinə optimallaşdırırdı. Mərasimlər, rituallar, müqəddəs kitablar insanın şüurunun bu cəhətini daha da möhkəmləndirirdi. Ənənəvi dinlərin ayrılmaz cəhəti sabitlik, təlimin mükəmməlliyi, ritualların konservativliyi hesab olunur. Bu zaman həmin yuxarıda sadaladıqlarımızda baş verən hər cür dəyişiklik böyük bir hadisə kimi qeyd olunurdu. Təsadüfi deyildir ki, bir sıra reformalara qarşı müqavəmət olduqca güclü və davamlı olmuşdur.

Ənənəvi dinlər adamların böyük kütlələrini birləşdirmiş və möhkəmləndirmişdir. Vaxtilə Qədim Roma İmperiyası ən nəhəng hərbi qüdrətə malik olmuşdur. Onun təsiri altında qulların istismarı ən amansız formalarda inkişaf etdirilmişdir. Nəticədə ali Roma cəmiyyəti mənəvi və əxlaqi deqredasiya mərhələsinə daxil olmuşdur.

Yupiter başda olmaqla allahların rəsmi kultu tədricən adi formallığa çevrilmişdir. Nəhayət, Qədim Romanın bünövrəsini və dayaqlarını xalq kütlələrinin mövcud olan qaydaları inkar forması kimi özünü göstərən xristianlıq bütün Avropaya yayıldı. Xristianlıq allah qarşısında bütün insanların bərabərliyi ideyasını irəli sürür. Hamı, o cümlədən, həm dövlətlilər, həm də qullar bərabər idi. Allahın qarşısında həm ellin, həm də yəhudi bir hesab olunurdu. Xristianlıq xalq, millət, xarakter, psixologiya, tanımırdı. O əqidə idi və əqidədə də hamıya eyni səviyyədə inam aparmağı təklif edirdi. Xristianlıq naminə insanlar ən çox həmin dinə inam aparanlar hər cür qurban verməyə hazır idi. Orta əsrlərdə feodal cəmiyyətində kilsə adamları birləşdirməklə, ən çətin şəraitdə yaşamağa kömək edərək müsbət rol oynamışdır. (3. 4-5)

İslamın sosial və siyasi imperativləri baxımından Dəccalın antixristin gələcək çarlığı dövrünə qarşı bütün həqiqi müsəlmanlar barışmaz və amansız mübarizə aparmalıdır. İki min il müddətində müxtəlif dinlərin tərəfdarları o cümlədən, kommunizm dini arasında toqquşma və müharibələr getmişdir. Lakin bu ictimai dəyərlərin təkcə müxtəlif cür qiymətləndirilməsinin nəticəsi deyildir. İndiki inkişaf mərhələsində Qərbin dünya birinciliyini təsdiqi üçün ictimai başlanğıclara qarşı mübarizə aparılır. Adamların atomlaşması, əxlaqi tənhalıq, psixi qeyri-mükəmməllik, depressiya, narkomaniya üçün şəraitin yaradılması ön plana çıxarılır. Bu isə keçmişdəkindən fərqli olaraq bir daha keyfiyyət fərqlərini göstərir. (4, 295)

İnsanın daxili dünyası ruh anlayışı (bəzən sinonim kimi psixika termini də işlənir) xarakterizə olunur. Bu hissələrin, qavrayışların, təsəvvürlərin, fiirlərin, duyğuların subyektiv dünyasıdır. Dinə görə - ruh insanın mənəvi mahiyyətidir, xüsusi başlanğıcdır, cismaniyə qarşı qoyulan, insanın həyatını, qabiliyyətini və şəxsiyyətini müəyyənləşdirəndir. Kilsə insanları ruhu, qəlbi əməlləri və onların əməllərinin motivləri ilə əlaqədardır. Hər bir dini təlimin tərkib hissəsi bəşər nəslinin düşməni anlayışı – şeytandır. Şeytan isə öz növbəsində qara qüvvələrin başında durur. Şeytanın əməllərinin mahiyyəti, insanın şüurunun dəyişilməsinə yönəlmişdir. O insanları yoldan çıxarır, şəxsi, o cümlədən pozğun istəklərini yerinə yetirməyə vadar edir. Nəticədə insan şəxsi qüvvələrinin hakimiyyəti altına düşür.

Keçmişin ənənələrini mühafizə edən ictimai şüurda ümumi qəbul edilmiş etik normaların pozulması kimi başa düşülən günah anlayışı mövcuddur. Dini nöqteyi – nəzərdən günah ənənəvi (ilahi) göstəricilərin yerinə yetirilməməsi, insanın şəxsi qüvvələrin təsiri ilə yaxud da şəxsi mövqeyindən tətbiq imkanı verən, eləcə də davranış xəttini müəyyənləşdirən vicdan praktiki maraqlardan asılı olmayaraq yerinə yetirir.

Yeni dünya imperiyasında fərdiyyətçilik hakimiyyəti yaradılır, burada hər şey özüm üçündür və əgər faydalıdırsa, deməli əxlaqi cəhətdən də düzgündür. Nəticədə

tədricən ənənəvi əxlaq normalrından uzaqlaşmaq halları güclənir. Adi həyatda “seksual azlıqların hüququ”, narkotiklər, pedofillər, korrupsiya, pul hakimiyyət-üstnlük təşkil edir və onlar hər şey deməkdir prinsipinə çevrilir. ABŞ-da cəmiyyət ənənəvi dinləri dağıtmaqla məşğul olan dini təriqətlər böyük təsir göstərir. Bir sıra təriqətlər yalnız pul qazanmaqla məşğuldur və dini təhqir etmək, nüfuzdan salmaq məqsədi daşıyır. Əslində dini dəyərlərdən və göstərişlərdən faktiki imtina etmək yolu tutulmuşdur. Ancaq örtük qalmışdır. Keçmişdə günah hesab olunanlar, indi həyat normasına çevrilmişdir. Son illərin Rus ədəbiyyatında Amerikadakı mənəviyyatsızlıq haqqında kifəyət qədər yazılara rast gəlmək mümkündür. Doğrudur, onların hamısını da düzgünlük etalonu, həqiqət kimi qəbul etmək olmaz. Bütün bunların uşaq psixologiyasına necə mənfi təsir göstərdiyini qeyd etməmək olmaz. Uşaq psixoloqları M. Medvedeva və T. Şişova yazırdılar ki, Qərbdə idarə olunmaz məktəblilər elə miqyasa çatmışdır ki, artıq dövlət səviyyəli problemə çevrilmişdir. Fransada bu və ya digər məktəbdə uşaqlar müəllimləri vəhşicəsinə döyürlər. ABŞ –da məktəblilərdə silahın olub –olmamasın hər gün yoxlamaq lazım gəlir. Cinsi münasibətlər də anormallıq məktəblilər arasında daha geniş şəkildə yayılmışdır. (5, 27)

Bütün bunlar bir daha onu göstərir ki, yeni kult- mənəvi hakimiyyətin yeni simvolu yaranır. O keçmişdə olanlardan əsaslı surətdə, keyfiyyətə tamamilə fəqlənir. Xristianlıqda, islamda, buddizmdə, hətta kommunizmdə də belə eybəcərlik olmamışdır. Şəxsiyyət ictimai məhdudiyyətlər, ictimai borc deyilən hər şeydən azad edilir. Onun yerini tələbat və arzular tutur. Bundan başqa insani qürurlar normaya çevrilir. Belə ki, getdikcə daha çox qeyri-normal hadisələr homoseksualistlər birliyi geniş yayılır. Bu tənəzzülə uğruyan cəmiyyətin kulturdur ki, burada Allahın yerini fərdi “ mən” tutur. Ənənəvi dinlərin kahinləri rolunu kütləvi informasiya vasitələri tutur. KİV-isə “azad cəmiyyət”, “şəxsi təşəbbüs”, “bazar”, “insan hüquqları”, “azad rəqabət” və s. anlayışları gecə-gündüz təkrarlamaqdır.

İndiki məqamın keyfiyyət fərqi adamların şüurunun kütləvi dəyişmək imkanı ilə əlaqədardır. Hazırda insan simvollar və onların konstruksiyaları ilə fikirləşir. Simvolların daxili məzmununun dəyişməsi adamları reallıqdan ayırmağa doğru aparır, qeyri-adekvat əməllərər sürükləyir, xarici idarənin təsirinə tabe olmağa məcbur edir. Elə bil ki, adamların mənən qul olan yeni növü yaranır. Həmin mənəvi qullar təkcə cəmiyyət maraqları əleyhinə deyil, eyni zamanda öz şəxsi mənafeələrinin əleyhinə də gedə bilər. Anomal, altı-üstünə çevrilmiş dünya mənzərəsi ilə rastlaşırıq. Bu dünyanı isə çox vaxt şeytan dünyası adlandırırlar.

Ümumiyyətlə, qloballaşma mənəviyyatı ilə XX əsrin əxlaq fəlsəfəsi arasında yerlə-göy qədər fərq vardır. Əxlaq fəlsəfə elə bir düşüncə sahəsidir ki, onun predmeti

təkcə əxlaq deyil həmçinin onun nəzəriyyəsi olan etikadır. Həm normativ, həm də təsviri etika, yaxud mənəviyyat hərtərəfli öyrənilməsinə tələb edir. Onu çox vaxt tənqidi etika və yaxud metaetika adlandırırlar. Əxlaq fəlsəfəsi öz diqqətini insan fəaliyyətinin və insan həyatının müəyyən sahəsinə cəmləşdirir. O, özündə əxlaqi, onun haqqında fəlsəfi refleksiyanı-etikanı həmçinin etikanın və yaxud metaetikanın metodologiyasını əks etdirir. (6, 138)

Ümumiyyətlə, Avropanın mədəni həyatında əxlaq fəlsəfəsi problematikası böyük və zəngin ənənələrə malikdir. Fəlsəfənin yarandığı gündən normativ etika ilə fəlsəfə uzlaşmışdır. Məşhur ingilis filosofu və neoralisti C. E. Maur (1873-1958) özünün məlum “Etika qaydaları” əsərində ilk dəfə olaraq tənqidi etika və yaxud metaetika anlayışlarını irəli sürmüş və həmin anlayışlar fəlsəfi-metodoloji bilikdə nisbətən müstəqil sahə statusunu qazana bilmişdir. C. Mur həmin əsərində əsasən aşağıdakı problemləri irəli sürmüşdür.

-Etikada həqiqət haqqında danışmaq və hansı mənada danışmaq olar?

-Onun qiymət və normaları həqiqət xassələrinə malikdirmi?

-Əxlaqın qiymət və normaları ilə bir tərəfdən empirik və deduktiv elmlərin digər tərəfdən fərqləri nədədir?

-Əxlaq, adət, qanun kimi sahələrin özünəməxsusluğunu nə xarakterizə edir və hansı münasibətlər onları birləşdirir?

-Əxlaqi əqidəni necə izzah etmək olar?

-Etik münasibətlər nə ilə xarakterizə olunur və onların növləri necədir?

-Etikanın mənəvi həyatın metafizikadan, dindən və ideologiyadan asılı olmayan muxtar sahəsi hesab etmək mümkündürmü?

-Əxlaqi xeyirxahlıq muxtar dəyərdirmi?

-İnsan fərdinə münasibətdə əxlaqi öhdəliklərin mənbəyi transendentdirmi və yaxud immanentdirmi?

-Əxlaqi normalar mütləq şəkildə fəaliyyət göstərirmi?

Bütün bu yuxarıda qeyd edilən problemlərin demək olar ki, hamısı öz cavabını gözəyir. XX əsr fəlsəfəsi prizmasından həmin sualların cavablarını vermək mənə elə gəlir ki, olduqca maraqlı olardı.

Ümumiyyətlə, həmin suallar içərisində xeyirxahlığın avtonomiyası məsələsi diqqəti daha çox cəlb edir.

Əvvəllər sualın qoyuluşu yəqin ki, belə olardı. Bu və ya digər iş Allahın istədiyinə görə xeyirxahlıqdırmı? Yaxud da Allahlar istədiklərinə görə istənilən nə varsa xeyirxahlıqdır. Bu cür problemi hələ Platonun “Evtifron” dialoqunun qəhrəmanları da müzakirə edirdilər. Etikanın mərkəzi məsələsi olan bu problem, yəni xeyirin

avtonomiyası məsələsi iki min il bundan əvvəl olduğu kimi, zamanəmizdə də mübahisə predmeti olaraq qalmaqdadır. Evtifronun baxışını orta əsrlərdə, o cümlədən Duns Skott və Vilhelm Okkamın bəyandiyi baxışı qısa şəkildə aşağıdakı kimi ifadə etmək olar. Allah xeyirxahlığın mənbəyi və ölçüsüdür. Allahdan başqa xeyirxahlıq yoxdur, elə bir xeyirxahlıq yoxdur ki, allahdan asılı olmasın. Xeyirxahlıq allahdan asılıdır, allah isə xeyirxahlıqdan asılı deyildir. Sokrat, həmçinin Platon belə hesab edirdi ki, xeyir və şərin nə olmasını allahlar həll etmir, lakin onların iradəsi müəyyən oriyentasiyaya obyektivlik- hər hansı subyektin iradə və şüurundan asılı olmadan xeyiri verir. Xeyirxahlığın Platon ideyası- bu xeyirin əbədi, mütləq mövcudluğudur, onun ölçüsü və nümunəsidir. Əgər hər hansı bir allahın qərarı həmin ölçüyə münasibətdə ziddiyyətdə olarsa, o qərar deməli pis qərar imiş.

Etikanın asılı olması probleminə gəldikdə isə bu məsələnin tarixi də qədimdir. Ümumiyyətlə, xeyirin avtonomiyası məsələsi etikanın avtonomiyası məsələsi ilə sıx surətdə bağlıdır. Daha dəqiq desək etikanın dindən asılı olmaması məsələsi ilə sıx surətdə bağlıdır. (6, 141)

Qeyd etmək lazımdır ki, həmin məsələnin həllinin 4 yolu vardır. İkisi ifrat şəkildə həll olunur. “Yalnız dini etika mövcuddur” və “Yalnız qeyri- asılı etika mövcuddur”. İki yumşaq mötədil yol- “hər iki etika mümkündür, lakin dini etika yaxşıdır, yüksəkdir”. “Hər ikisi mümkündür, lakin asılı olmayan etika yaxşıdır”. Dini etikanın və eyni zamanda leonomistlərin tərəfdarlarının arqumentləşdirilməsi K. Voylilanın əsərləri ilə əlaqədardır. Həmin Voytıla ki, sonra Roma kilsəsinin başçısı seçilmişdir. II İohan Pavel! Onun fikirləri çox vaxt aşağıdakı ardıcılıqla çəkilmişdir

1. Etikanın mövcudluğu mütləq prinsipə əsaslanan və danışsız fəaliyyətdə olan bir normanın olması ilə şərtlənir. Bu cür əsas olmadan bütün etik konstruksiya dayağa, fundamentə malik olmazdı. Hər şey nisbi olardı və deməli, biz xeyir vəşərdən kənarda qalardıq.

2. Bu qeyri- nisbi prinsip özbaşına qəbul edilə bilməz. O zaman həmin prinsip seçimlə məşğul olan subyektə münasibət göstərən nisbi prinsip olardı. Beləliklə, o möhkəm, əsaslandırılmış olmaqla bərabər, müəyyən əsasa malik olmalı, həm də bu əsas özü də nisbi ola bilməz.

3. Belə çıxır ki, qeyri-nisbi prinsipin əsası da qeyri- nisbi prinsip ola bilməz. Çünki o zaman ona əsaslanan həmin prinsip olarsa hansısa münasibətdə qalmalı idi və deməli, nisbi olmalı idi.

4. Yeganə çıxış yolu budur- əsas, qeyri-nisbi etik norma transendent əsasa malik olmalıdır.

Nəticə çıxarsaq deyə bilərik ki, Allah olmadan xeyiri şərdən ayırmaq i m k a n ı y o x d u r . Ona görə də davranışın əsaslandırılması məhdudiyyəti yoxdur.

Və deməli dildə n asılı olmadan etika qeyri-mümkündür. Əlavə olaraq həmin nəticə Allah olmayan dünyada bəşəri mövcudluğun məqsədsizliyin haqqında arqumentlə mühkəmləndirilir. Yaradıcı kimi Allah olmadan insan qeyri-müəyyənlikdə mövcud olardı. O məqsədsiz, təyinatsız və mənasız həyat sürərdi. Bundan başqa insan Allahsız heç bir xoşbəxtliyə nail ola bilməz. O tənhalığa və ümitsizliyə məhkum ola bilərdi. Bütün bu fikirlər K. Voytılanın konsepsiyasından doğan fikirlərdir.

Etik fikir tarixində özünəməxsus yer tutan problemlər içərisində avtonomizm və geteronomizm, eləcə də humanizmi xüsusi qeyd etmək lazımdır. İxlaqi öhdəliklərin mənbəyinin təsnifatının kriteriyasını göstərərəkən avtoritar etikanı humanist etikadan fərqləndirmək zəruridir. Birinci üçün səciyyəvi olan heteronomik deontologizm, daha dəqiq desək, avtoritetdə, insan fərdinə münasibətdə xarici cəhətlərdə əxlaqi öhdəliyin mənbəyinin axtarışı səciyyəvidir. Hətta avtoritet nəyin xeyir, nəyin şər olduğunu müəyyənləşdirir və davranış normalarını irəli sürür. Bu cür etika tipində insan normaları hədiyyə verən deyil, onun ancaq ünvanıdır. Normaya xəyanət avtoritar etika zəminində əxlaqi şərin mahiyyətini ifadə edir. Erix Fromma görə yeganə düzgün yol itaətdir. İtaət elməmə isə yeganə mənəviyyətsizliqdır. Avtoritar etikada bağışlanılmaz səhv və yaxud günah, qiyam hesab olunur. Avtoritetin hüquqlarının aksiom kimi qəbul edilməməsidir. Heteronomik deontologizmlə təkcə dini etiklər xarakterizə olunur. Çünki əxlaqi qanunverici rolunda təkcə Allah deyil, eyni zamanda dövlət «ictimai siniflər, siyasi partiyalar, marksizmdə isə ilkin dövrlərdə digərlərin arasında seçilən rəhbərlər də çıxış edirdi.

Humanist etika aşağıdakı prinsiplərə əsaslanırdı: Xeyir odur ki, insana xidmət edir. Özü də bu zaman insan nəyin xeyir, nəyin şər olduğunu müəyyənləşdirir və buna müvafiq olaraq davranış normalarını işləyib hazırlayır. Avtonom deontologizmlə səciyyələnən humanist etika antroposentrik əsasa malikdir. Bu antroposentrik əsasın tarixi ta qədim dövrlərə qədər gedib çıxır. Hələ antik dövrdə yazırdılar ki, «insan bütün şeylərin ölçüsüdür». «İnsan üçün humanistlik ən ali dəyərdir». Əxlaqi qiymətləndirmə yalnız insan mövcudluğuna aiddir və öz köklərini də onda tapır.

Avtonom deontologizm aksioloji dəyər subyektivizmi ilə uzlaşa bilər. Bu cür xarakterə adətən ekzistensialist etika malik olur. Bu etikanın əsas vəzifəsi mövcudluq neautentik yanaşmanı aradan qaldırmaqdır. Həyata bu cür yanaşmanın mahiyyəti azadlıq və məsuliyyətdən imtina etməkdir.

Ekzistensialist situativ etika üçün səciyyəvi olan əsas cəhət budur ki, subyektiv aksioloji kreasionizm burada əsas rol oynayır. Bu etika obyektiv- rasionalistik

aksiologiya ilə hər cür əlaqəni kasir. Həmin zamanda əxlaqi dəyər insan fərdinin mövcudluq üsulu kimi başa düşülür.

Təkcə J. E. Sartr (1905-1980) digər eksiztensialistlər də o çümlədən Simona de Bohuar (1908-1986) və Alber Kamyu (1913-1960) təsdiq edirdilər ki, fərdin üzərinə əxlaqi normalar qoyulması yolverilməzdir. Çünki insanın bəyənmədiyi, rədd etdiyi hər bir norma, hər bir davranış yaxud, qadağa, daha dəqiq desək, hər bir əxlaqi hüquq onun ləyaqətini ifadə edir. Əlbəttə, ekzisistensialist etika ona görə tənqid edilə bilər ki, öz mahiyyətinə görə əxlaqi qiyməti nəzərdə tutur ki, fərdin mənafeyindən kənarda olana müraciət edir və deməli, şəxsiyyət xeyri şərdən ayıran kriteriyanı müəyyənləşdirə bilməz. Erix Fromm (1900-1980) təklif edilir ki, humanist etika avtonomik deontologiyayı insanın təbiət konsepsiyası ilə uzlaşdırır. Burada məqsəd subyektivizm və relyativizmi aradan qaldırmaqdır. Onun mahiyyəti aşağıdakı suala müsbət cavabın əsaslandırılmasındadır. Transendent avtoritet tərəfindən deyil, insanın özü tərəfindən təklif edilən, hamı üçün nəzərdə tutulan davranış normaları və qiymətləndirmə mühakimələri qəbul edilə bilərmi? Bu etikanın yanaşmaq qabiliyyəti və insanın öz təbiəti ilə birləşdirilməsi vasitəsilə mümkündür. Hər bir həyatın təbiəti onun özünün mövcudluğunun etiraf edilməsidir. İnsan həyatının məqsədidir. E. Frommun fikrincə, - bu onun qüdrətinin, onun təbiətinin hüququna müvafiq inkişafıdır. Ona görə də humanitar elmlərdə xeyir həyatın bəyənilməsidir, insan qüdrətinin inkişafıdır; ləyaqət- öz şəxsi mövcudluğuna məsuliyyətdir. şəx- insan qüdrətinin iflic olunmasıdır, günah işlətmə- özünə görə məsuliyyətin olmamasıdır və s.

E. Fromm məsuliyyətə münasibətdə ekzisistensialistlərlə razıdır. Lakin insanların prinsipinə tənhallığı konsepsiyasını bəyənmir. Yer kürəsində dayaq, işarə vardır- bu insan təbiətinin özüdür. Elə bu prinsiplərə görə çox vaxt E. Frommun etikasını naturalist etikaya aid edirlər. Lakin etikada naturalizmin avtonomik deontologizm ilə uzlaşması məcburi deyildir. Bu eyni zamanda natural hüququn katolik etikasına da aid edilə bilər: Məsələn, J. Mariten (1882-1973) “Əsas əxlaqi anlayışlar haqqında doqquz mühazirə” adlı əsərində (1951)Forma Akvinskinin doktrinasını inkişaf etdirərək natural idrak nəzəriyyəsini formulə etmişdir. Həmin nəzəriyyəyə görə adamların fundamental mühakimələri anlayışdan əvvəlki xarakterə malikdir və müəyyən mənada intuitiv və emosional xarakterə malikdir. Onlar natural meyllə, cəhdlə və arzularla əlaqədardır. (7, 319)

İohann Messner “Etika və faktlar”haqqında kitabında insanın əsas həyatı cəhdlərini aşağıdakı şəkildə vermişdir.

- seksual meyllər;
- xoşbəxtliyə cəhd;

- seçim və fəaliyyətdə azadlıq arzusu;
- ictimai həyata insanlar arasındakı həyata qoşulma;
- intellektual tələbatın (marağın) ödənilməsinə cəhd.

O hesab edir ki, əxlaqi zamanətlər natural meyllərlə əlaqədardır, ona görə də əxlaqi qaydaların nəticəsi həmfərdi, həm də qrup miqyasında yoxlanıla bilər.

Əxlaqi baxımdan ən maraqlı və eləcə də zəruri problemlərdən biri də etikada həqiqət problemidir. Metaetikada “naturalizm” termininin daha geniş anlayışı qəbul edilmişdir. O C. Mur tərəfindən qeyd edildiyi kimi naturalist səhvlə əlaqədardır. Mur belə hesab edirdi ki, “xeyir” anlayışına tərifi vermək çətinidir. Onu tərkib hissələrinə bölmək qeyri-mümkündür. Çünki xeyir anlayışının özü elementar anlayış hesab olunur. Deməli elə bir sadə keyfiyyəti ifadə edir ki, onu müəyyənləşdirmək çətinidir. Bununla bərabər xeyiri göstərmək metodu ilə onun nəticələrinə görə (məsələn, zövq) təsvir etmək olar. Bununla bərabər xeyiri fərdi rifaha, rahatlığa, yaxud Allahın iradəsinə aid etmək cəhdləri özünü doğruldan cəhətlər hesab olunur. Lakin xeyri başqa kateqoriyalardan çıxarmaq olmaz. Kim belə edirsə o naturalist səhv buraxır, geniş mənada desək, etik naturalistə çevrilir.

Y. M. Boxenski (o sonralar tanınmış məntiqçi olmuşdur)məhdud mənada naturalist olsa da qeyd edir ki, xeyirxahlıq və əxlaqi olan insanın əsas tələbatlarına mane olur. Sonra o fikrinə davam edərək yazırdı ki, əxlaqi imperativlər göz qabağındadır, yaxud da aydın olan göstərişlərdən yaranır (əxlaq mütləq fəaliyyətdə olan kateqoriik imperativlərin məcmuudur). Lakin Y. M. Boxenski geniş mənada naturalist deyildir. Çünki onun fikrincə dəyərlər, normalar və qiymətləndirmə faktlardan, təsvirlərdən çıxarıla bilməz. (8, 66)

Xeyirin müəyyənləşdirilməsi imkanları haqqında məsələ (“naturalist səhvlər”) həqiqət və xeyir, olan və olmalı, faktlar və qiymətlər arasında münasibət probleminin aspektidir. Burada Yumun, gilyolinini xatırlamaq yerinə düşərdi. Məşhur ingilis filosofu David Yunı (1711-1776) əxlaqi sistemlərin müəllifləri arasında ilk dəfə olaraq ən ümumiyyə diqqət yetirməyi irəli sürmüşdür. Onun fikrincə “mövcud olmaq” elementinin praktikasında başqa sözü “olmalıdır” kimi prinsipial elementi ilə əvəz olunmasını irəli sürmək lazımdır. Bu cür əməliyyat izahat və əsaslandırılmasını tələb edir. Bu hələ heç kiməqismət olmamışdır (hətta buna cəhd də edilməmişdir). Bəziləri “olmalıdır” sözünün “mövcuddur” sözü ilə əvəz edilməsini məsləhət görür. Bu isə tamamilə başqa münasibətdən xəbər verir.

Yumun hesabına filosoflar norma və qiymətləndirmənin əsaslandırılması ilə əlaqədar olaraq prinsipcə məntiqi çətinliklər şüuru əldə etdilər. Bu cür yanaşma həm etikanın, həm də metaetikanın inkişafına böyük təsir göstərmişdir.

Akoqnitivist nöqteyi- nəzər etikada emotivizni adlanır. Həmin təlimə görə etik deyimlərin dili əgər ifadə nəqli cümlə ifadəsidersə gerçəklik haqqında heç nə demir, onda hansısa obyektiv vaciblik çatışmır. Bu cür fikirlərin tərəfdarları A. Y. Ayer (1910-1989) və S. L. Stivenzon (1908-ci ildə anadan olmuşdur) görə yuxarıda deyilənlər hamısı hisslərin təzahürü və yaxud razılaşıdırıcı xarakterli deyimlərdir. Öz növbəsində mötədil emoti-vizm belə nəzərdə tutur ki, etik terminlər həm emotiv (impressiv və ekspressiv), həm də idraki əhəmiyyətə malikdir. Emotivizmin variantlarının biri də R. M. Qarenin (1919-cu ildə anadan olmuşdur) preskriptivizmi hesab olunur. Bu britaniyalı metaetik ona diqqəti yönəldir ki, əxlaqi mühakimələrin məzmunu məntiq qaydaları ilə müəyyən edilmişdir. Həm də burada preskriptivistlik və universallıq tələbləri də öz işini görür. Əxlaqi mühakimələr onun nöqteyi- nəzərinə görə sırf subyektiv hesab olunmur. Ən ümumi şəkildə koqnitivistlərin baxışları iki hissəyə-naturalist və intuisiionist hissələrinə bölmək olar. Bu halda naturalizm bunu ifadə edir ki, xeyir natural xassədir və yaxud natural xassəyə bənzər xassədir. Intuisiionizm bu rəyi qəbul etmir və təsdiq edir ki, xeyir- empirik kateqoriya deyildir, lakin intuitiv xassə, o cümlədən, xeyirə (şərə) aid olan təkliflərini məntiqi dəyəri haqqında fikirləri təcrübə həll edə bilməz. Bu məsələni intuisiya yaxud aksioloji duyma həll edir. (9. 26)

Koqnitivizmin və akoqnitivizmin fərqlərini ənənəvi müxalifət tamamlayır: Realizm- konstruktivizm bu qəbildəndir. Etik realistlər əmindirlər ki, əxlaqi mühakimələr həqiqidir. Özü də bu o zaman həqiqidir ki, onların məzmunu obyektiv gerçəkliyə müvafiq gəlsin. Realizmin etikada nümunəsi *tomizmdir*. O, ratio recla ("həqiqi ağıl"dır) kateqoriyasından istifadə edir. O hütün ümumi qiymətləndirmə mühakiməsinin məcmuunu ifadə edir. Bu cür mühakimə analitik xarakter daşıyır və həqiqətin klassik nəzəriyyəsinə görə həqiqidir. Əxlaqi həqiqətə gəldikdə isə "həqiqi ağıl" onun sinonimi hesab olunur.

Müasir mənəviyyat fəlsəfəsi biliyin inkişaf etməkdə olan və differensiasiya olan sahəsidir. Onun inkişafına bir tərəfdən etikanın yeni növləri (məsələn, biznes etikası, kütləvi kommunikasiya vasitələri biznesi, ekoloji etika və. s) təsir edir, digər tərəfdən isə tədqiqatın ümumi fəlsəfi metodologiyası sahəsində olan tərəqqi önəmli rol oynayır. Ümumiyyətlə tarixi yaddaşımız, mənəviyyatımız və milli ənənələrimiz müasir cəmiyyətimizdə və qloballığa doğru irəliləyən dünyada harmoniya təşkil etməlidir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

- 1) Красота и мозг...Биологические аспекты эстетики. Москва. Мир, 1995
- 2) K. Marks. F. Engels. Din haqqında. Bakı Azərnəşr. 1965 s. 120-121
- 3) Стратегический союз, мысль. Просвет, блютен, 1999. Выпуск № 10. с. 4-5
- 4) Лисицкии В. А. Шелепин Л. А. Глобальная империя Зла с. 295
- 5) Медведова Н, Шишова Т. Дети нвшего времени. Размышление детских психологов. Москва 2000. из. (Информпечать). ИТРК. РСПП.
- 6) A. Şükürov. Qloballaşma:mahiyyəti və perspektivləri. s. 170. Bakı-2001. Adıloğlu nəşriyyatı.
- 7) M. Zeynalov. Fəlsəfə tarixi. Bakı-2002. Azərnəşr. s. 544
- 8) M. Qasımov. Sağlam həyat təsviri uğrunda. Bakı-2005. (Qismət n.)
- 9) Q. Əliyev. Təbabət etikasısı . Bakı. 2004. Təhsil nəşriyyat.

XÜLASƏ

Tarixən kütləvi şüurun formalaşması prosesi əsasən sivilizasiya, çoxəsrlik ictimai, dini ənənələr, mənəvi dəyərlər, adətlər tarixi yaddaş çərçivəsində baş vermiş və formalaşmışdır.

Qloballaşma öz mahiyyətinə görə yer kürəsi əhalisinin birləşməsinə və onun davranışını, idarə edilməsini özünə daxil edən öz mahiyyətinə görə insanların mənəvi aləminin dəyişməsinə, kütləvişüurun yenidən qurulmasını və fəlsəfi dünyagörüşünün yeni spektrlərini müəyyən edir.

Mənəviyyat fəlsəfəsi elə bir düşüncə sahəsidir ki, onun predmeti təkcə əxlaq deyil, həmçinin onun nəzəriyyəsi olan etikadır. Əxlaq fəlsəfəsi öz diqqətini insan fəaliyyətinə və insan həyatının müəyyən sahəsinə cəmləşdirir. O, özündə mənəviyyat, onun haqqında fəlsəfi refleksiyanı- həmçinin etikanın və yaxud metaetikanın metodologiyasını əks etdirir.

İnsan cəmiyyətdən kənarda yaşaya bilməz, lakin cəmiyyətin özü də ayrı-ayrı şəxslərdən ibarətdir. İctimai və şəxsi maraqların müəyyən balansı optimaldır. Şəxsi maraqla bilavasitə insanın maraqlarından doğru ictimailik həmişə vasitə ilə ifadə olunur. Onlar müəyyən dərəcədə ənənələrlə, mənəviyyatla tarixi yaddaşla əlaqədardır və bütün bunlar insanın qloballaşan müasir dünyada ən böyük dayağıdır. Ümumiyyətlə tarixi yaddaşımız, mənəviyyatımız, ənənələrimiz cəmiyyətimizdə və qloballaşan dünyada harmoniya təşkil etməlidir.

SUMMARY

On the essence globalization means association of the population of the Globe, their behavior and management, and also change of an inner world of the person, evolution of mass consciousness and new ranges of philosophical outlook.

The spiritual philosophy is such area of the thought which subject is not only morals, but also the ethics which include its theory. The philosophy of morals focuses the attention on human activity and a certain area of human life. It reflects in itself spirituality, philosophical reaction about it, also ethics or metaethics methodology.

The person can't live out of society, but society in turn consists of individuals. A certain balance of public and personal interests is optimum. Personal interests proceed from human interests, the sociality is always expressed by means. In a certain degree they are connected with traditions, spirituality, historical memory and all this are the biggest support of the person in the modern world which is getting globalize.

РЕЗЮМЕ

Историческая память, духовная философия и глобализация

По своей сущности глобализация подразумевает объединение населения Земного шара, его поведение и управление, а также изменение духовного мира человека, перестроение массового сознания и новые спектры философского мировоззрения.

Духовная философия это такая область мысли, предмет которой составляет не только мораль, но также этика, которая включает в себя ее теорию. Философия морали сосредоточивает свое внимание на человеческой деятельности и определенной области жизни человека. Он отражает в себе духовность, философскую реакцию о ней, также методологию этики или же метоэтики.

Человек не может жить вне общества, но, само общество в свою очередь состоит из отдельных личностей. Оптимальным является определенный баланс общественных и личных интересов. Личные интересы исходят из человеческих интересов, социальность всегда выражается средством. Они в определенной степени связаны с традициями, духовностью, исторической памятью и все это являются самой большой опорой человека в современном глобализирующемся мире.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. S.Hüseynov

BÜVEYHİLƏRİN HAKİMİYYƏTİ DÖVRÜNDƏ İRAQDA NİQABƏT QURUMUNUN FƏALİYYƏTİ (945-967)

Xanoğlan Aydın oğlu HACIYEV,

AMEA Ziya Bünyadov adına

Şərqşünaslıq İnstitutu

Açar sözlər: Abbasilər, Büveyhilər, Niqabət, Muizzüddövlə

Key words: Abbasids, Buwayhids (or Buyids), Niqaba, Muizz ad-dawla

Ключевые слова: Аббасиды, Бувайхиды, Нигабат, Муизз ад-давла

GİRİŞ

Abbasilər dövlətində Hz. Peyğəmbərin (s.a.v.) soyuna mənsub olub həm Abbasilərin, həm də Hz. Əli ilə Hz. Fatimənin soyundan gələnlərin (Talibilərin) soy şəcərəsinin qeydiyyat altına alınması, onların lazımi ehtiyaclarının təmin edilməsi və bir ali məhkəmə kimi onların arasındakı ixtilaflı məsələlərin həll edilməsi ilə məşğul olan bir Niqabət qurumu mövcud idi. Bu quruma rəhbərlik edən şəxslər Nəqibu'l-Haşimiyyin və ya Nəqibu'l-ənsab adlanırdılar¹. Abbasilər dövlətinin quruluş illərindən etibarən hər iki ailə mənsubları (Abbasilər və Talibilər) ilə əlaqədar qeydlərin ayrı tutulmasına baxmayaraq bəzən də hər iki niqabət qurumu (Niqabətu'l-Abbasiyyin və Niqabətu't-Talibiyyin) bir qurumun tərkibində birləşdirilmişdir. Məsələn xəlifə əl-Mütəvəkkil Ələllah dövründə (847-861) Ömər b. Fərac ər-Ruhhacinin sadəcə Talibilərin işləri ilə məşğul olduğu qeyd edilir². Haşim oğullarının liderlərindən olub İbn Tumar adı ilə məşhur olan Əhməd b. Əbdü's-Saməd b. Salih (ö. 302/914-915) isə hər iki niqabit qurumuna birlikdə rəhbərlik etmiş, vəfatından sonra isə bu vəzifəni oğlu Məhəmməd icra etmişdir³. Mənbələrdə Büveyhilərin Bağdadı ələ

¹ Ahmet Güner, *Büveyhiler Döneminde Şiit-Sünni Siyaseti*, İzmir 1999, s. 90, 130; Şit Tufan Buzpınar, "Nakibüleşraf", *DİA*, XXXII, 323; J. Donohue, *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334 H./945- to 403H./1012*, Leiden 2003., s. 303; L. Massignon, "Cadis et naqibs Baghdadiens", *Opera Minora* (ed. Y. Moubarac), Paris 1969 (içində), I, 262-263.

² Şit Tufan Buzpınar, "Nakibüleşraf", *DİA*, XXXII, 323.

³ Safedi, *Kitabü'l-Vaşi bi'l-vəfəyat* (nşr. İhsan Abbas), Wiesbaden, 1389/1969, VII, 65-66.

keçirməsindən bir qədər öncə əsil adı Məhəmməd b. Cəfər olub Əbi Kırat təxəllüsü ilə məşhur olan müstəqil bir Talibi nəqibdən bəhs edilsə də⁴ gəldiyimiz qənaətə görə hər iki niqabət qurumunun bir birindən ayrılaraq müstəqil qurumlara çevrilməsi Büveyhi hökümdarı Muizzüddövlə Əbü'l-Hüseyn Əhməd b. Büveyhin Bağdadı zəbt etməsindən sonraya təsadüf edir. İndi isə hər iki niqabət qurumu haqqında ayrı ayrılıqda məlumat verə bilərik.

NIQABƏTU'L-ABBASIYYİN

Büveyhilərin xilafət mərkəzindəki hakimiyyətinin ilk illərində də Abbasi nəqibinin (Nəqibu'l-Abbasiyyin) təyini yenə də xəlifənin səlahiyyətinə aid idi. Büveyhi hökümdarı Muizzüddövlənin hakimiyyəti (334-356/945-967) dövründə Abbasilərin tanınmış nəqiblərindən bir neçəsinin adını çəkmək mümkündür. Onlardan Əbu Təmmam Həsən b. Məhəmməd əz-Zeynəbinin təyin tarixi ilə əlaqədar bir məlumat əldə edə bilmədik. Buna baxmayaraq 340-cı (952) ildə vəfat edən⁵ məşhur Hənəfi fəqihi Əbü'l-Həsən əl-Kərhinin dəfin mərasimində iştirak edən Əbu Təmmamın, Abbasilərin nəqibi (Nəqibu'l-Abbasiyyin) kimi təqdim edilməsi onun artıq bu dövürdə niqabət qurumuna rəhbərlik etdiyini söyləməyə imkan verir⁶.

Bəzi müəlliflər isə əsərlərində Əbu Təmmamı “qazı (kadı)” kimi qələmə verirlər⁷. Bu onu göstərir ki, Əbu Təmmam əz-Zeynəbi eyni zamanda qazı vəzifəsini də icra edirdi. Onunla İraq Büveyhi hökümdarı Muizzüddövlənin vəziri Mühəlləbi arasında yaxın dostluq əlaqələri mövcud idi. Bundan başqa Əbu Təmmam ilə vəzir Mühəlləbi arasında qohumluq bağları olduğu üçün vəzir hər zaman ona hörmətlə yanaşmış və dəstək vermişdir⁸.

⁴ İbn Miskəvəyh, *Təcaribü'l-üməm* (nşr. H.F. Amedroz), Qahirə 1333/1915, II, 21; İbnü'l-Cəvzi, *əl-Muntazam fi tarihi'l-üməm və'l-müluk* (nşr. Muhəmməd-Mustafa Abdülkadir Ata), Beyrut 1412/1992, XIV, 106.

⁵ Həmədəni, *Təkmiləti tarihi't-Təbəri*, (nşr. Muhəmməd Əbü'l-Fazl İbrahim, Təbəri, *Tarih* içində), XI, Beyrut ts., 373; İbnü'l-Əsir, *əl-Kamil fi't-tarix* (nşr. C.J. Tornberg), Beyrut 1386/1966, VIII, 495; İbnü'l-Cəvzi, *əl-Muntazam*, XIV, 85.

⁶ Əbu Talib ən-Natiq, *Min kitabı'l-ifadə fi tarihi'l-əimməti's-sadə* (*Əxbaru əimməti'z-Zeydiyyə fi Təbəristan və Deyləman və Gilan* içində, nşr. Wilferd Madelung), Beyrut 1987, s. 104-105.

⁷ Həmədəni, *Təkmilə*, 373; Saymeri, *Əxbaru Əbi Hənifə və əshabih*, Beyrut 1976, s. 162; Humeyd əl-Muhalli, *Kitabu'l-hadaiki'l-vərdiyyə fi mənakibi əimməti'z-Zeydiyyə* (*Əxbaru əimməti'z-Zeydiyyə fi Təbəristan və Deyləman və Gilan*'nın içində, nşr. Wilferd Madelung), Beyrut 1987, s. 248.

⁸ Tənuxi, *Nişvaru'l-muhadara və əxbaru'l-müzakərə* (nşr. Abbud əş-Şaləci), I-VIII, Beyrut 1391-1393/1971-1973, III, 125, 126, 127.

Bu quruma rəhbərlik edənlərdən biri də Əbü'l-Həsən Əhməd b. Fazl b. Əbdülməlik əl-Haşimidir. O, 350-ci (961/962) ildə vəfat etdikdən sonra yerinə oğlu təyin edilmişdir. Onların hər ikisi nəqibliklə yanaşı imamlıq vəzifəsini də yerinə yetirirdilər⁹. J. Donohue, Əbü'l-Həsən Əhməd b. Fazlın, Abbas oğullarının rəsmi nəqibi olmasına baxmayaraq Haşimilərin liderlərindən Məhəmməd b. Həsən b. Əbdüləzizin həqiqi nəqib olduğunu iddia edir. Məhəmməd b. Həsənin cəmiyyətdə üstün bir mövqeyə sahib olmasını isə bu iddiasına dəlil göstərir¹⁰. Həqiqətən də Məhəmməd b. Həsən, Abbas oğulları arasında böyük etibara sahib olub öz planlarını həyata keçirtmək üçün onların köməyindən istifadə edirdi. Məsələn 350-ci (961) ildə Bağdadda Sünnilər ilə Şiələr arasında meydana gələn qanlı toqquşmada onun məsulyyəti daşdığı qeyd edilir. Bu toqquşmanın səngimədən davam etdiyini görən Büveyhi vəziri Mühəlləbi, bu hadisənin baş verməsində günahkar hesab etdiyi üçün Məhəmməd b. Həsən b. Əbdüləziz əl-Haşimi başda olmaqla Abbasilərin tanınmış şəxslərindən ibarət bir qrup adamı və fitnə hadisəsində iştirak edən digər şəxsləri həbs etmişdir¹¹.

NIQABƏTU'T-TALİBİYYİN (ƏLƏVİYYİN)

Şiə-Zeydi məzhəbinə mənsub bir xanədanlıq olan Büveyhilərin İraqda hakimiyyətə gəlmələri heç şübhəsiz Hz. Əlinin soyundan gələnlərin güclənməsinə, siyasi və sosial həyatın fərqli sahələrində özlərini daha yaxşı təmsil etmələrinə şərait yaratmışdır. Talibilərin və onların tərəfdarlarının lehinə dəyişən bu vəziyyət Niqabət qurumunda da özünü biruzə vermişdir. Büveyhi hökümdarı Muizzüddövlə, Bağdadı zəbt etdikdən (334/945) sonra Əbu Əli əl-Kəvkebî əl-Qumminin, daha öncə də idarə etdiyi Niqabətu'l-Ələviyyin qurumuna rəhbərlik etməsi haqqında təlimat verdi¹².

⁹ Həmədəni, *Təkmilə*, 392. Xətib əl-Bağdadi öz əsərində Əhməd b. Fazl b. Əbdülməlik əl-Haşiminin nəqiblik vəzifəsi haqqında məlumat vermir. Sadəcə onun Əbu Haşim Müttəlib b. İbrahim b. Əbdüləziz əl-Haşimindən sonra, 322-ci (933/934) ildə Rüsafə məscidində imamlıq vəzifəsinə təyin edildiyini qeyd etməklə kifayətlənir (*Tarixu Bağdad*, Beyrut ts., IV, 348).

¹⁰ J. Donohue, *e.ə.*, s. 304-305.

¹¹ Hilal əs-Sabî, *əl-Vüzərə əv tuhfətü'l-ümərə fi tarixi'l-vüzərə*, Beyrut 1990, s. 194-195; Tənuxi, *Nişvar*, I, 86-88. İbn Əbdüləziz'in, Büveyhilərin İraqı zəbt etməsindən əvvəl də Bağdadda bəzi fitnə hadisələrinin meydana gəlməsində aktiv rol oynadığı qeyd edilir. Məsələn 331-ci (943/943) ildə Talibilərdən bir şəxsin öldürülməsi səbəbi ilə onlarla Abbasilər arasında meydana gələn toqquşmada İbn Əbdüləziz və tərəfdarları müqəssir hesab edilmişdirlər (Sulî, *Əxbaru'r-Razi Billah və'l-Müttəqi Lillah əv Tarixu'd-dəvləti'l-Abbasiyyə min sənə 322 ilə sənə 333 hicriyyə*, Beyrut 1403/1983, s. 237).

¹² Əbu Təlib ən-Natiq, *e.ə.*, s. 108; Humeyd əl-Muhallî, *e.ə.*, s. 248.

Mənbələrdə yazılı şəkildə ifadə edilməsə də artıq bu tarixdən etibarən Niqabətu'l-Abbasiyyin ilə Niqabətu't-Talibiyyin qurumlarının rəsmi olaraq bir birindən ayrıldığını və Niqabətu't-Talibiyyinin artıq Büveyhi əmirülümərasına bağlı bir qurum statusuna sahib olduğunu söyləmək mümkündür. Muizzüddövlənin hakimiyyəti dövründə ilk nəqib olan Əbu Əli əl-Kəvkəbinin icraatları və onun nəqibliyi dövründə qurumun fəaliyyəti haqqında demək olar ki, bir məlumata rast gəlmədik. Tarixçilər yalnız quruma rəhbərlik etdiyi müddət ərzində Əbu Əli əl-Kəvkəbinin bir dəfə elçilik vəzifəsini icra etməsi haqqında məlumat verməklə kifayətlənirlər. Belə ki, Batihani¹³ öz nəzarəti altında saxlayan İmran b. Şahin, 344-cü (955) ildə Əhvazdan Bağdada gedən və tacirlərdən ibarət olan qafiləyə hücum edərək qafiləni yağmalamış, çoxlu miqdarda mal və pul ələ keçirtmişdir. Bundan xəbər tutan Muizzüddövlə, qəsb edilən malları geri tələb etməsi üçün Kəvkəbini elçi qismində İmran b. Şahinin yanına göndərmişdir¹⁴. Bu məlumatdan aydın olur ki, nəqiblər dini və ictimai vəzifələri yerinə yetirməklə birlikdə siyasi həyatda da aktiv rol oynayırdılar.

Ancaq mənbələrdə kobud və sərt xasiyyətli bir insan kimi təsvir edilən Əbu Əli əl-Kəvkəbinin Əli oğulları ilə yola getməməsi və onlara qarşı pis münasibət göstərməsi Bağdadda Əli oğullarının narazılığına səbəb oldu. Onların şikayətləri nəticəsində Muizzüddövlə, Əbu Əli əl-Kəvkəbini Talibilərin nəqibi vəzifəsindən azad etdi və yeni namizədin seçilməsi işini onlara həvalə etdi¹⁵. Muizzüddövlənin qərarından sonra Bağdaddakı Əli oğulları məşvərət edərək Əbu Abdullah b. əd-Dainin namizədliliyini irəli sürdülər və bu seçimlərini Muizzüddövləyə bildirdilər. Əbu Abdullah b. əd-Daiyə böyük ehtiram duyan və hətta onu xəlifə olmağa belə layiqli namizəd sayan Muizzüddövlə, Əli oğullarının bu seçimindən çox məmnun olmuşdur¹⁶. Təbəristanın

¹³ Batiha, Fərat ilə Dəclə çaylarının İraqın cənub hissəsində, Kufə, Vasit və Bəsrə şəhərləri arasında meydana gətirdiyi bataqlıq bir bölgədir (Hakkı Dursun Yıldız, "Batıha", *DİA*, V, 195).

¹⁴ İbn Miskəvəyh, II, 159; Həmədani, *Təkmilə*, 380.

¹⁵ Əbu Talib ən-Natiq, *e.ə.*, s. 108. Qummi, Əbü'l-Hüseyn əl-Kəvkəbinin Qumdan Bağdada gedərək orada məskunlaşması haqqında məlumat verdikdən sonra Muizzüddövlənin onu Bəsrə valisi, daha sonra da Bağdadda Əli oğullarının nəqibi (Nəqibu'l-Ələviyyin) təyin etdiyini və əl-Kəvkəbinin ömrünün sonuna qədər bu vəzifədə qaldığını qeyd edir (*Tarix-i Qum*, trc. Həsən b. Əli Qummi, nşr. Seyyid Cəlaləddin Tehrani, Tehran 1361 hş., s. 225-226). Müəllifin haqqında məlumat verdiyi Əbü'l-Hüseyn əl-Kəvkəbi ilə bizim haqqında bəhs etdiyimiz Əbu Əli əl-Kəvkəbinin eyni şəxs olduğunu ehtimal edirik. Çünki Muizzüddövlənin hakimiyyəti dövründə niqabət vəzifəsinə əl-Kəvkəbi təxəllüslü ikinci bir şəxs təyin edilməmişdir. Ola bilsin ki, Qummi, əl-Kəvkəbinin adı və vəzifəyə təyini ilə azad edilməsi haqqındakı məlumatlarda qarışıqlığa yol vermişdir.

¹⁶ Əbu Talib ən-Natiq, *e.ə.*, s. 108-109.

son Zeydi hökümdarı¹⁷ Həsən b. Qasım əd-Dainin oğlu olan Əbu Abdullah, Zeydi məzhəbinə mənsub olub məşhur bir alim idi¹⁸. Əbu Abdullah, əvvəlcə Talibilərin nəqibi olmaqdan imtina etdi¹⁹. Bu təklifi qəbul etməsi üçün Əli oğullarının inadla ondan xahiş etmələrinə baxmayaraq Əbu Abdullah b. əd-Dai öz qərarından dönmədi. Onu öz fikrindən daşındıra bilməyən Əli oğulları əlacı onun müəllimi və eyni zamanda öz dövrünün məşhur Hənəfi-Mötəzilə alimi Əbu Abdullah əl-Bəsrinə müraciət edərək ondan kömək istəməkdə gördülər. Əbu Abdullah əl-Bəsrə də Əli oğulları kimi fikirləşir, əxlaqi keyfiyyətlərinə və elmdəki üstünlüyünə görə bu vəzifəyə məhz Əbu Abdullah b. əd-Dainin təyin edilməsini istəyirdi. Bu məqsədlə də o, İbnü'd-Dainin yanına gedərək bu təklifi qəbul etməsini rica etdi. Əbu Abdullah b. əd-Dai, müəlliminin ricasından sonra bu təklifi qəbul etdi²⁰. Bundan başqa Büveyhi hökümdarı Muizzüddövlənin ondan bu təklifi qəbul etməsini tələb etməsi də İbnü'd-Dainin, öz fikrini dəyişdirməsində mühüm rol oynamışdır²¹. Beləcə o, Əli oğullarının, Əbu Abdullah əl-Bəsrinin və Muizzüddövlənin istəklərini və tələblərini nəzərə alaraq Talibilərin nəqibi olmaq təklifini qəbul etmişdir. Əbu Abdullah b. əd-Dainin, bu vəzifənin icrasına başlamazdan öncə bir neçə şərt qoşduğu qeyd edilir. Bu şərtlərə görə Əbu Abdullah b. əd-Dai, yüksək bir vəzifəyə təyin edilən hər bir məmurə xəlifənin sarayından ənənəvi olaraq təqdim edilən qara xələti geyinməyəcək, təyin münasibətilə xəlifənin hüzuruna girməyəcək və onun hüzurunda yeri öpməyəcəkdi. Çünki saray qaydalarına görə yüksək bir vəzifəyə təyin edilən şəxs, xəlifənin hüzuruna yalnız ona göndərilən qara xələti geyindikdən sonra girməli və xəlifənin hüzurunda yeri öpməli idi²². Muizzüddövlə, Əbu Abdullah b. əd-Dainin bütün şərtlərini qəbul

¹⁷ Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri (250-316/864-929)*, Nəşr edilməmiş namizədlik dissertasiyası, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998, s. 138.

¹⁸ Mənbələrdə onun tam adı Əbu Abdullah Muhəmməd b. Həsən b. Qasım b. Həsən b. Əli b. Əbdürrəhman b. Qasım b. Həsən b. Zeyd b. Həsən b. Əli b. Əbi Talib (a.s.) kimi qeyd edilmişdir (Əbu Talib ən-Natiq, *e.ə.*, s. 103; Humeyd əl-Muhalli, *e.ə.*, s. 243; Kureşi, *əl-Cəvahiru'l-mudriyyə fi tabakati'l-Hanəfiyyə* (nşr. Əbdülfəttah Muhəmməd əl-Hulv), Qahirə 1413/1993. III, 127; Zəhəbi, *Siyəru a'lami'n-nübəla'* (nşr. Şuayb əl-Arnaut və başqaları), I-XXIII, Beyrut 1401-1405/1981-85. XVI, 114-115; İbn İnəbə, *Umdətü't-talib fi ənsabi ali Əbi Talib*, nşr. Şərif Abdullah əs-Sadə, Arif Əhməd Əbdülqani, Dəməşq 1426/2005, s. 115). Mənbələrdə qeyd edildiyinə görə Əbu Abdulah b. əd-Dai, Bağdada 337-ci (948/949) ildə gəlmişdir (Həmədəni, *Təkmilə*, 337; Kureşi, *əl-Cəvahiru'l-mudriyyə*, III, 127).

¹⁹ İbn İnəbə, *e.ə.*, s. 116; Əbu Talib ən-Natiq, *e.ə.*, s. 109.

²⁰ Əbu Talib ən-Natiq, *e.ə.*, s. 109.

²¹ İbn İnəbə, *e.ə.*, s. 116.

²² Əbu Talib ən-Natiq, *e.ə.*, s. 109.

edərək ona öz sarayından ağ xələt göndərdi. Əbu Abdullah b. əd-Dainin, Bağdadda yaşadığı müddət ərzində öz sözüə sadıq qalaraq xəlifə Muti-Lillahın sarayına getmədiyi nəql edilir. Əbu Abdullah b. əd-Dainin, Niqabətu't-Talibiyyin qurumunun rəhbəri təyin edilməsi ilə əlaqədar təşkil edilən təntənəli mərasim mənbələrdə canlı bir şəkildə təsvir edilmişdir. Mənbələrdəki bu məlumatlara görə 348-ci (959/960) ildə Nəqibu't-Talibiyyin (və ya Ələviyyin) vəzifəsinə təyin edilən²³ Əbu Abdullah b. əd-Dai, əmirülümərə Muizzüddövlənin göndərdiyi ağ xələti geyindikdən sonra Bağdadın bütün şəriflərindən və Büveyhi sultanının haciblərindən ibarət dəstənin müşayiəti ilə öncə Bərasa məscidinə getmiş, oradan da evinə yollanmışdır. Əbu Abdullah b. əd-Dai, bu vəzifəyə təyin edildikdən sonra bəzi böyük şəhərlərə vəkalətən öz köməkçi nəqiblərini təyin etdi. O, Əbü'l-Hüseyn b. Ubeydullahı Kufə nəqibliyinə (Niqabətu'l-Kufə), Əbu Əhməd əl-Musəvini Bəsrə nəqibliyinə (Niqabətu'l-Bəsrə), Əbü'l-Hüseyn əl-Musəvini Vasit nəqibliyinə (Niqabətu'l-Vasit) və Əbu'l-Qasım əz-Zeydini isə Əhvaz və bölgələrinin nəqibliyinə təyin etdi²⁴. Əbu Abdullah b. əd-Dainin bu vəzifəni dürüstlük və ədalətlə icra etdiyi nəql edilir. Onun nəqibliyi dövründə Əli oğullarına (Ələviyyun) bağışlanan ianələr sayəsində fondada çoxlu miqdarda pul toplandığı qeyd edilir²⁵. O, vəzifədə olduğu müddət ərzində Taliblərin bol miqdarda mal-mülkə, baxçalara sahib olmalarına şərait yaratdı. İcraatları və yüksək şəxsi keyfiyyətləri sayəsində o, Muizzüddövlənin nəzərində daha da yüksəlmiş və onun hörmətini qazanmışdır²⁶. Mənbələrdə qeyd edildiyinə görə Muizzüddövlə, daima Əbu Abdullah b. əd-Daiyə dərin rəğbət və hörmət bəsləyir və onu Bağdadda yaşayan Əli oğullarının hamısından üstün tutaraq himayə edirdi²⁷. Hətta Muizzüddövlə bir dəfə

²³ İbn İnəbə, *e.ə.*, s. 116; Həmədaninin qeyd etdiyinə görə Əbu Abdullah b. əd-Dai bu vəzifəyə 349-cu (960/961) ildə təyin edilmişdir (*Təkmilə*, 402).

²⁴ Əbu Talib ən-Natiq, *e.ə.*, 109; Humeyd əl-Muhalli, *e.ə.*, s. 249.

²⁵ Əbu Talib ən-Natiq, *e.ə.*, s. 109-110, 113; Humeyd əl-Muhalli, *e.ə.*, s. 249, 252.

²⁶ Hətta Əbu Abdullah b. əd-Dainin, Muizzüddövlənin istirahət etdiyi vaxtlarda belə onun huzuruna girmək səlahiyyətinə sahib olduğu qeyd edilir. Bir dəfə istirahət vaxtı Muizzüddövlənin sarayına gələn Əbu Abdullah, əmir yuxudan oyanıncaya qədər sarayın önündə gözləmişdir. Bundan xəbərdar olan Muizzüddövlə çox hirsənərək haciblərini danlamış, nə vaxt gəlməsindən aslı olmayaraq onun sərbəst bir şəkildə saraya girməsinə izin verilməsini əmr etmişdir. Bu hadisədən sonra Əbu Abdullah b. əd-Dai nə vaxt Muizzüddövlənin sarayına gedirdisə heç bir əngəllə qarşılaşmadan saraya daxil olurdu. Ancaq Muizzüddövlənin yatdığını xəbər alanda başqa bir yerdə oturaraq onun yuxudan oyanmasını gözləyirdi (İbn İnəbə, *e.ə.*, s. 116).

²⁷ Əbu Talib ən-Natiq, *e.ə.*, s. 103, 107, 108, 109-110; Humeyd əl-Muhalli, *e.ə.*, s. 245, 248, 250; İbn İnəbə, *e.ə.*, s. 116-117; Həmədani, *Təkmilə*, 402.

sarayında İmamıyyə məzhəbinə mənsub tərəfdarları ilə söhbət edərkən onlara Əbu Abdullah b. əd-Daini öz imamı kimi qəbul etdiyini söyləmiş, onun etiqadına və inancına uyğun bir inanca sahib olduğunu ifadə etmişdir²⁸.

Ancaq Əbu Abdullah əd-Dai kimi hörmətli bir alimin Bağdadda yaşaması və Nıqabət qurumunun rəhbəri təyin edilməsi bəzi çevrələrin qısqançlığına səbəb olmuşdur. Ona düşmənlik bəsləyənlərin başında Bağdadın tanınmış şəxslərindən və Əli oğullarının ən zəngin və görkəmli liderlərindən olan Əbü'l-Həsən b. Əbi't-Tayyib əl-Musəvi gəlirdi. O, Bağdad xalqının böyük hörmət bəslədiyi və etibar etdiyi Əbu Abdullah b. əd-Daiyə həsəd edir və fürsət düşən kimi ona qarşı bəslədiyi kin və qəzəbini biruzə verirdi. Məsələn bir dəfə onun təlimatıyla tərəfdarlarından bir qrup adam Bağdadın Kərh məhəlləsindəki məsciddə tədris fəaliyyəti ilə məşğul olan Əbu Abdullah b. əd-Daini daşa tutmuşdurlar. Nəticədə İbnü'd-Dai, dərsi yarıda kəsərək məscidi tərk etməyə məcbur olmuşdur. Bu hadisədən xəbərdar olan Muizzüddövlə, Musəviyə hiddətlənərək onu qınadı. Daha sonra isə İbnü'd-Daiyə hörmət və izzət göstərilərək onun yarıda kəsilmiş tədris fəaliyyətinin bərpa edilməsi haqqında təlimat vermiş, ayrıca dövlət adamlarını da onun yanına göndərərək könlünü almışdır²⁹. Ancaq Musəvi bu cür hərəkətləri davam etdirdiyi üçün Əbu Abdullah b. əd-Dai onu həbs etdi. Lakin Büveyhi vəziri Mühəlləbinin, Musəvinin həbsdən xilas etmək üçün cəhd etdiyini görə İbnü'd-Dai, buna çox hiddətləndi və bu məsələni Muizzüddövləyə açaraq ona öz şikayətini bildirdi. İbnü'd-Daiyə tutduğu yüksək vəzifədə tam səlahiyyət sahibi olduğunu xatırladan Muizzüddövlə, Musəviyə istənilən cəzanı verə biləcəyini sözlərinə əlavə etdi. Daha sonra isə Əbü'l-Həsən əl-Musəvinin cəzalandırılaraq Ommana sürgün edilməsini əmr etdi. Ancaq Əbu Abdullah b. əd-Dai məsələnin bu səviyyəyə gəlib çatmasını istəmədiyi üçün Muizzüddövlədən Musəvinin bağışlanmasını xahiş etdi və onu bu fikrindən daşındıra bildi³⁰.

Muizzüddövlənin himayəsinə baxmayaraq Əbu Abdullah b. əd-Dai öz əleyhdarlarının təzyiqindən tamamilə xilas ola bilməmişdi. Muxalifləri fürsət tapan kimi İbnü'd-Daini narahat etməkdən çəkinmirdilər. Belə hallardan biri də Muizzüddövlənin Mosul səfəri zamanı (353/964) baş vermişdir. Əbu Abdullah b. əd-Dainin əleyhdarları onun himayədarı Muizzüddövlənin Bağdadda olmamasından istifadə edərək öz planlarını həyata keçirtmək üçün fürsət əldə etmişdilər. Belə ki,

²⁸ Əbu Talib ən-Natıq, *e.ə.*, s. 110; Humejd əl-Muhallı, *e.ə.*, s. 249-250.

²⁹ Əbu Talib ən-Natıq, *e.ə.*, s. 107-108; Humejd əl-Muhallı, *e.ə.*, s. 244-245.

³⁰ Əbu Talib ən-Natıq, *e.ə.*, s. 110-111; Humejd əl-Muhallı, *e.ə.*, s. 250-251.

Muizzüddövlənin oğlu İzzüddövlə Bəxtiyarın hüsurunda meydana gələn bir mübahisə zamanı İzzüddövlənin bəzi tərəfdarları İbnü'd-Daiyə qarşı kobudluq etmiş və o, buna hiddətlənərək məclisi tərk etmişdir. Həmədəni, İbnü'd-Dainin, bu hadisədən sonra xəstələndiyini bahənə edərək camaatla görüşmədiyini və daha sonra gizlicə Bağdadı tərk edərək Gilanda yerləşən Həvsəmə³¹ getdiyini qeyd edir³².

İbn İnəbənin qeyd etdiyinə görə isə İzzüddövlənin məclisində Talibilərdən bir qrup arasında çıxan mübahisə zamanı məclisdə iştirak edən bəzi şəxslər Əbu Abdullah b. əd-Daini, öz vəzifəsini lazımı səviyyədə icra etməməkdə ittiham etmişdirlər. Əbu Abdullah bundan qəzəblənərək məclisi tərk etmiş və Bağdadı tərk etmək üçün gizlicə hazırlıq görməyə başlamışdır³³. Deyləmli tərəfdarlarının onu Deyləmə dəvət etmələri, gələrsə ona biət edəcəklərinə və dəstək verəcəklərinə söz vermələri³⁴ də İbnü'd-Dainin Bağdadı tərk etməsində çox böyük rol oynamışdır. Bundan başqa Deyləm hökumdarı Əbu'l-Fəvaris Manazir b. Cüstan da Deyləmdə cərəyan edən siyasi çəkişmələrin qarşısını almaq üçün İbnü'd-Daiyə xəbər göndərərək onu Deyləmə dəvət etmişdir. Ayrıca Deyləmə gələcəyi təqdirdə ona biət edəcəyinə, orusunu və malını onun sərəncamına verəcəyinə vəd vermişdir³⁵.

Deyləmli liderlərin və tərəfdarlarının Əbu Abdullah b. əd-Daini daha əvvəl də Deyləmə dəvət etmələrinə baxmayaraq o, Muizzüddövlənin getməsinə izin verməyəcəyindən çəkinirdi³⁶. Ancaq artıq Muizzüddövlənin Mosul səfərinə çıxması ilə birlikdə onun önündə heç bir əngəl qalmamış və əslində İzzüddövlənin məclisində meydan gələn xoşagəlməz hadisə onun Bağdaddan getməsi üçün şərait yaratmışdır. Bağdadı tərk etmək üçün gizlicə hazırlaşan Əbu Abdullah b. əd-Dainin bu planını sadəcə onun ən yaxın tərəfdarları bilirdilər. Əbu Abdullah Bağdadı tərk etməzdən əvvəl Əli oğullarına bağlılanmış ianələr sayəsində toplanılan böyük məbləğdə pulun onların arasında ədalətli bir şəkildə bölüşdürülməsi üçün bir məktub yazdı. O, bu məktubda fondada yığılan pulun miqdarını, gizlədildiyi yeri və tərəfdarları arasında

³¹ Həvsəmə, Gilāna (CİL) bağlı bir bölgə olub Təbəristan və Deyləmlə həmsərhəddi (Yaqut, *Mu'cəmi'l-büldan*, Beyrut ts., V, 420).

³² Həmədəni, *Təkmilə*, 402.

³³ İbn İnəbə, *e.ə.*, s. 117.

³⁴ Əbu Talib ən-Natiq, *e.ə.*, s. 112; Həməyd əl-Muhallı, *e.ə.*, s. 252; İbn İnəbə, *e.ə.*, s. 117.

³⁵ Əbu İshak əs-Sabi, *Kitabu'l-müntəza' minə'l-cüzi'l-əvvəl minə'l-kitabi'l-ma'ruf bi't-Taci fi əxbari'd-dəvləti'd-Deyləmiyyə* (*Əxbaru əimməti'z-Zeydiyyə fi Təbəristan və Deyləman və Gilan*) in içinde, nşr. Wilferd Madelung, Beyrut 1987, s. 40; Əbu Talib ən-Natiq, *e.ə.*, s. 112; Həməyd əl-Muhallı, *e.ə.*, s. 252.

³⁶ İbn İnəbə, *e.ə.*, s. 117. Ayrıca bax. Kureşi, *əl-Cəvahiru'l-mudhiyyə*, III, 128.

hansı şəkildə bölüşdürüləcəyini aşığılamışdı. İbnü'd-Dai, bu məktubu poçt məmuruna verərək etibarlı adamlarından birinə təslim etməsini və Bağdadı tərk etməsi haqqında xəbər yayılmadan əvvəl fonddakı pulun paylanmasını istədi. Əbu Abdullahın b. əd-Dainin dostları onun istəyini yerinə yetirərək fonddakı pulları onun tərəfdarları arasında bölüşdürüldülər³⁷.

Dəclə çayı sahilində yerləşən Babu`ş-Şam məhəlləsində yaşayan Əbu Abdullah həyat yoldaşını, övladlarını və mal mülkünü Bağdadda qoyaraq sadəcə ən böyük oğlu ilə birlikdə 353-cü ilin 27 Şəvvalında (6 Noyabr 964) gizlicə Bağdadı tərk etdi. O, əvvəl Deyləmə, oradan da Həvsəmə getdi³⁸. İbnü'd-Dainin İraqdakı tərəfdarlarının, onun Bağdadı tərk etdiyinə görə çox kədərləndikləri nəql edilir. Mosul səfərindən qayıdan Muizzüddövlə də İbnü'd-Dainin Deyləmə getdiyini eşidəndə buna çox kədərlənmiş və bu işdə oğlu Bəxtiyarı müqəssir bilərək onu şiddətlə qınamışdır³⁹.

Əbu Abdullah b. əd-Dainin Bağdadı tərk etməsindən sonra Nəqibut't-Talibiyyin vəzifəsi boş qalmışdı. Nəhayət Muizzüddövlə 4 Cəməziyəlxir 354-cü (7 İyun 965) ildə Şərif Əbu Əhməd Hüseyn b. Musa əl-Musəvini bu qurumun rəhbəri təyin etdi. Ayrıca hac əmirliyi vəzifəsini də ona həvalə etdi⁴⁰. Təyinnə əlaqədar olaraq xəlifə

³⁷ Əbu Talib ən-Natiq, *e.ə.*, s. 112-113; Humejd əl-Muhalli, *e.ə.*, s. 252.

³⁸ Həmədani, *Təkmilə*, 402; İbn İnəbə, *e.ə.*, s. 117; Zəhəbi, *Siyəru a'lami'n-nübəla'*, XVI, 116. Əbu Abdullah b. əd-Dai Bağdadı tərk etdikdən sonra Şəhrizordan (Şəhrəzur) keçərək Ruzbara getdi və orada Deyləm hökəmdarı Manazir b. Cüstanla görüşdü. Manazir onu müşayiət edərək özü ilə Deyləmin sərhədləri daxilində yerləşən Bərzumaya (və ya Biruzma) gətirdi. Gilan və Təbəristandan gələn çox sayda müsəlman Əbu Abdullah b. əd-Daiyə biət edərək ona sədaqət andı içdilər. Ayrıca Manazir, sərkərdələrindən Kalicarın rəhbərlik etdiyi böyük bir ordusunu da Əbu Abdullah b. əd-Dainin sərəncamına verdi. Əbu Abdullah b. əd-Dainin ətraf bölgələrdə də özünə tərəfdar toplamaq üçün təbliğət apardığı qeyd edilir. Əbu Abdullah b. əd-Dai özünə tərəfdar toplayaraq gücləndikdən sonra Həvsəmi zəbt etdi. Bu zəfərdən sonra "Mehdi Li-Dinillah əl-Qaim Bihakkillah" ləqəbi ilə adlandırılan Əbu Abdulah b. əd-Dainin gücü daha da artdı (bax. Əbu Talib ən-Natiq, *e.ə.*, s. 113-114; Humejd əl-Muhalli, *e.ə.*, s. 252-253; Əbu İshak əs-Sabi, *ət-Taci*, s. 41; İbn İnəbə, *e.ə.*, s. 117-118). Deyləmdə Əbu Abdullah b. əd-Daiyə biət edilməsi ilə əlaqədar olaraq ayrıca bax. İbnü'l-Əsir, *əl-Kamil fi't-tarix*, VIII, 555; Kureşi *əl-Cəvahiru'l-mudriyyə*, III, 128. Əbü'l-Həsən Muhəmməd b. Əbi Cafər əl-Ubeydili, *Təhzibü'l-ənsab və nihayətü'l-a'qab* (nşr. Şeyx Muhəmməd Kazım əl-Mahmudi), Qum 1413 hş., s. 123; İsmail əl-Mərvəzi, *əl-Fəxri fi ənsabi't-Talibiyyin* (nşr. Seyyid Mehdi ər-Rəcai), Qum 1409 hş., s. 145.

³⁹ Əbu Talib ən-Natiq, *e.ə.*, s. 113; Humejd əl-Muhalli, *e.ə.*, s. 252.

⁴⁰ Həmədani, *Təkmilə*, 403; İbnü'l-Əsir, *əl-Kamil*, VIII, 565-566; İbnü'l-Cəvzi, *əl-Muntazam*, XIV, 161.

Muti-Lillahın da fərman imzaladığı qeyd edilir⁴¹. J. Donohue, İmamıyyə məzhəbinə mənsub Əbu Əhməd əl-Musəvinin, Əli oğullarının nəqibi təyin edilməsinin, Bağdad şialərinin qəzəbini azaltmaq məqsədilə atılmış bir addım ola biləcəyini düşünür. Bundan başqa Əbu Əhməd əl-Musəvinin, Təbərstanın Zeydi imamlarından olan Utruşun nəvəsi ilə evlənməsinin, ayrıca onun həyat yoldaşının Deyləmli liderlərdən Səhlan əd-Deyləminin kötücəsi olmasının da bu təyində mühim rol oynadığını ifadə edir⁴². Ancaq burada Əbu Əhməd əl-Musəvinin, İbnü'd-Dainin Bəsrədəki vəkili olduğunu da yaddan çıxartmamalıyıq. Əbu Abdullah b. əd-Dai qurumun rəhbəri təyin edildikdən sonra əl-Musəvini Bəsrəyə nəqib təyin etmişdi⁴³. Əbu Əhməd əl-Musəvi əvvəllər bütün Taliblərin səlahiyyətli nümayəndəsi idi. Lakin daha sonra Əbü'l-Həsən b. Əbi't-Tayyib əl-Musəvi və onun tərəfdarları yeni nəqibin liderliyini qəbul etməkdən imtina etdilər⁴⁴. Belə olduqda Muizzüddövlə, bu narazı kütləyə Əbü'l-Həsən Əli b. Musa əl-Hamulini rəhbər təyin etdi⁴⁵. Əbü'l-Həsən b. Əbi't-Tayyib əl-Musəvinin, özü kimi İmamıyyə məzhəbinə mənsub olmasına baxmayaraq yeni nəqibin liderliyini qəbul etməməsinin səbəbi haqqında mənbələrdə hər hansı bir məlumat yoxdur.

Ən son olaraq digər mənbələrdə qeyd edilməsə də "Tarix-i Qum" müəllifi Qumdan Bəsrəyə gedən Əbu Məhəmməd Həsən b. Əbi Həşim adlı seyyiddən bəhs edərək onun Muizzüddövlə tərəfindən Bəsrə seyyidlərinin nəqibi (Nəqibu's-sadat) təyin edildiyini söyləyir⁴⁶.

NƏTİCƏ

Niqabət qurumu Abbasilərin çox əhəmiyyətli qurumlarından biri olub dövlətin zəiflədiyi vaxtlarda da öz əhəmiyyətini itirməmişdir. Zeydi-Şiə məzhəbinə mənsub olan Büveyhilərin xilafət mərkəzini zəbt etməsindən (334/956) sonra bu qurumun önəmi daha da artmış, qurumun fəaliyyət istiqamətində bəzi yeniliklər edilmişdir. İraq Büveyhilərinin qurucusu Muizzüddövlə, Bağdadda əmirülümərə elan edildikdən (334/956) sonra dövlətin digər əsas qurumlarında olduğu kimi, Niqabət qurumunda

⁴¹ Əbu İshaq əs-Sabi, , *əl-Muxtar min Rəsail Əbu İshak İbrahim əs-Sabi* (nşr. Şəkib Arslan), Beyrut ts., s. 217-222, 223-226; İbnü'l-Əsir, *əl-Kamil*, VIII, 566.

⁴² J. Donohue, *e.ə.*, s. 309.

⁴³ Əbu Talib ən-Natiq, *e.ə.*, s. 109; Humeyd əl-Muhalli, *e.ə.*, s. 249.

⁴⁴ Həmədani, *Təkmilə*, 403; İbnü'l-Cəvzi, XIV, 161.

⁴⁵ İbnü'l-Cəvzi, *əl-Muntazam*, XIV, 161.

⁴⁶ Qummi, *Tarih-i Qum*, s. 208.

da bəzi islahatlar etmişdir. Belə ki, artıq onun hakimiyyətinin ilk illərindən etibarən Niqabət qurumu fəaliyyət istiqamətinə görə iki yerə ayrılmışdır. Büveyhilərdən öncə də bəzən hər iki ailə mənsublarının qeydləri ayrı tutulmuşdursa da artıq Büveyhilərin gəlişi ilə niqabət qurumunun fəaliyyətinə görə iki yerə bölünməsi rəsmləşdirildi. Artıq bundan sonra Abbas oğullarının məsələləri ilə Nəqibu'l-Abbasiyyin, Talibilərin və ya Əli oğullarının işləri ilə isə Nəqibu't-Talibiyyin məşğul olurdu. Abbasi nəqiblərini bu vəzifəyə əvvəlki kimi yenə də Abbasi xəlifəsi təyin edirdi. Onlardan fərqli olaraq Talibilərin nəqibini Büveyhi əmiri Muizzüddövlə təyin edirdi. Ancaq məqalədən də aydın olduğu kimi Muizzüddövlənin hakimiyyətinin sonlarına doğru Niqabətu't-Talibiyyin qurumunda bəzi dəyişikliklər meydana gəlmişdir. Bu dəyişiklik ondan ibarətdir ki, Büveyi əmirülümərası Talibi nəqibini niqabət qurumunun rəhbəri təyin etdikdən sonra Abbasi xəlifəsi də bir fərman imzalayaraq onun bu təyini tanıdığını elan edirdi.

İstər Abbasi, istərsə də Talibi nəqiblər cəmiyyətdə üstün bir mövqeyə sahib olub ictimai və siyasi həyatda çox mühüm rol oynayırdılar. Xüsusən də Talibilər və onların tərəfdarları öz məzhəbdaşları olan Büveyhilərin Bağdada gəlişi ilə daha sərbəst bir şəkildə fəaliyyət göstərməyə başladılar. Bu digər sahələrdə olduğu kimi niqabət qurumunda da özünü aydın biruzə vermişdir. Nəqiblərin qazı (kadı), imam, elçi, hac əmiri və digər bu kimi mühüm vəzifələri icra etmələri bunun bariz göstəricisidir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. BUZPINAR, Şit Tufan, "Nakibüleşraf", *DİA*, XXXII, 323.
2. DONOHUE, John J., *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334 H./945 - to 403H./1012*, Leiden 2003.
3. ƏBU İSHAK əs-SABİ, İbrahim b. Hilal b. İbrahim əl-Harrani (ö. 384/994), *Kitabu'l-müntəza' minə'l-cüzi'l-əvvəl minə'l-kitabi'l-ma'ruf bi't-Taci fi əxbəri'd-dəvləti'd-Deyləmiyyə (Əxbaru əimməti'z-Zeydiyyə fi Təbəristan və Deyləman və Gilan'ın için-də, nşr. Wilferd Madelung)*, Beyrut 1987.
4. ƏBU İSHAK əs-SABİ, *əl-Muxtar min Rəsail Əbu İshak İbrahim əs-Sabi* (nşr. Şəkib Arslan), Beyrut ts.
5. ƏBU TALİB ən-NATİK-BİLHAK, Yəhya b. Hüseyn b. Harun (ö. 424/1033), *Min kitabi'l-ifadə fi't-tarixi'l-əimməti's-sadə (Əxbaru əimməti'z-Zeydiyyə fi Təbəristan və Deyləman və Gilan'ın içində, nşr. Wilferd Madelung)*, Beyrut 1987.
6. ƏBÜ'L-HƏSƏN MUHAMMƏD b. ƏBİ CƏFƏR əl-UBEYDİLİ, *Təhzibü'l-ənsab və nihayətü'l-a'qab* (nşr. Şeyx Muəmməd Kazım əl-Mahmudi), Qum 1413 hş.
7. GÜNER, Ahmet, *Büveyhiler Döneminde Şii-Sünni Siyaseti*, İzmir 1999.
8. HƏMƏDANİ, Əbü'l-Həsən Muəmməd b. Əbdilməlik (ö. 521/1127), *Təkmilətü tari-xi't-Təbəri* (nşr. Muəmməd Əbü'l-Fazl İbrahim, Təbəri, *Tarix'nin içində*), XI, Beyrut ts.
9. HİLAL əs-SABİ, Əbü'l-Həsən (Əbü'l-Hüseyn) Hilal b. Muhəssin b. İbrahim əs-Sabi əl-Harrani (ö. 448/1056), *əl-Vüzəra əv tuhfətü'l-üməra fi tarixi'l-vüzəra*, Beyrut 1990.
10. HUMEYD el-MUHALLİ, Əbu Abdullah Humeyd b. Əhməd (ö. 652/1254), *Kita-bu'l-hadaiki'l-vərdiyyə fi mənəkibi əimməti'z-Zeydiyyə (Əxbaru əimməti'z-Zeydiyyə fi Təbəristan və Deyləman və Gilan'nın içində, nşr. Wilferd Madelung)*, Beyrut 1987.
11. XƏTİB əl-BAĞDADİ, Əbu Bəkr Əhməd b. Əli (ö. 463/1071), *Tarixu Bağdad*, I- XIV, Beyrut, ts.
12. İBN İNƏBƏ, Əbü'l-Abbəs Cəmaləddin Əhməd b. Əli (ö. 828/1424), *Umdətü't- talib fi ənsabi ali Əbi Talib* (nşr. Şərif Abdullah əs-Sadə, Arif Əhməd Əbdülqani), Dəməşq 1426/2005.
13. İBN MİSKƏVƏYH, Əbu Əli Əhməd b. Muəmməd b. Yaqub əl-İsfahani (ö.421/ 1030), *Təcaribü'l-üməm* (nşr. H.F. Amedroz), I-II, Qahirə 1332-1333/ 1914-1915.

14. İBNÜ'L-CƏVZİ, Əbü'l-Fərəc Cəmaləddin Əbdürrəhman b. Əli (ö. 597/1201), *əl-Muntazam fi tarihi'l-üməm və'l-müluk* (nşr. Muḥamməd-Mustafa Abdülkadir Ata), I-XVIII, Beyrut 1412/1992.

15. İBNÜ'L-ƏSİR, Əbü'l-Həsən İzzüddin Əli b. Muḥamməd (ö. 630/1233), *əl-Kamil fi't-tarix* (nşr. C.J. Tornberg), I-XIII, Beyrut 1385-1386/1965-1966.

16. İSMAİL əl-MƏRVƏZİ, *əl-Fəxri fi ənsabi't-Talibiyyin* (nşr. Seyyid Mehdi ər-Rəcai, Rəcai), Qum 1409 hş.

17. KUREŞİ, Əbu Muḥamməd Muhyiddin Əbdülqadir b. Muḥamməd (ö. 775/1373), *əl-Cəvahiru'l-mudiyyə fi tabakati'l-Hanəfiyyə* (nşr. Əbdülfəttah Muḥamməd əl-Hulv), Qahirə 1413/1993.

18. QUMMİ, Həsən b. Muḥamməd, *Tarix-i Qum* (trc. Həsən b. Əli Qummi, nşr. Seyyid Cəlaləddin Tehrani), Tehran 1361 hş.

19. MASSİGNON, L., "Cadis et naqibs Baghdadiens", *Opera Minora* (ed. Y. Mouba-rac), I-III, Paris 1969 (içində), I, 262-263.

20. SAFEDİ, Səlahəddin Xəlil b. Aybeq (ö. 764/1363), *Kitabü'l-vafi bi'l-vefeyat* (nşr. H. Ritter və başqaları), I-, Wiesbaden 1381/1962.

21. SAYMERİ, Əbu Abdullah Hüseyn b. Əli (ö. 436/1045), *Əxbaru Əbi Hənifə və əs-habih*, Beyrut 1976.

22. SULİ, *Əxbaru'r-Razi Billah və'l-Müttəqi Lillah əv Tarixu'd-dəvləti'l-Abbasiyyə min sənə 322 ilə sənə 333 hicriyyə*, Beyrut 1403/1983.

23. TƏNUXİ, Kadi Əbu Əli Muḥassin b. Əli b. Muḥamməd (ö. 384/994), *Nişvaru'l-muhadara və əxbaru'l-müzakərə* (nşr. Abbud əş-Şaləci), I-VIII, Beyrut 1391-1393 /1971-1973.

24. YAQUT, Əbu Abdullah əl-Həməvi, *Mu'cəmə'l-büldan*, I-V, Beyrut ts.

25. YAŞAROĞLU, Həsən, *Taberistan Zeydileri (250-316/864-929)*, Nəşr edil-məmiş namizədlük dissertasiyası, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.

26. YILDIZ, Hakkı Dursun, "Batîha", *DİA*, V, 195-196.

27. ZƏHƏBİ, Əbu Əbdullah Muḥamməd b. Əhməd b. Osman, *Siyəru a'lami'n-nübəla* (nşr. Şuayb əl-Arnaut və başqaları), I-XXIII, Beyrut 1401-1405/1981-85.

XÜLASƏ

Məqaləmiz Abbasilər dövlətinin çox əhəmiyyətli qurumlarından biri olan “Niqabət” qurumundan və onun Büveyhi hökmdarı Muizzüddövlə b. Büveyhin hakimiyyəti dövründəki fəaliyyətindən bəhs edir. Niqabət qurumunun əhəmiyyətinin daha yaxşı dərk edilməsi məqsədilə məqalənin giriş hissəsində Büveyhilərin İraqa gəlişindən öncə Niqabət qurumu haqqında ümumi məlumat verilmişdir. Daha sonra Büveyhi hökmdarı Muizzüddövlənin hakimiyyəti dövründə İraqda niqabət qurumunda meydana gələn yeniliklərdən, ayrı ayrılıqda Abbas oğullarının və Talibilərin (Ələvilərin) niqabət qurumundan (Niqabətu’l-Abbasiyyin və Niqabətu’t-Talibiyyin), nəqiblərin fəaliyyətindən bəhs edilmişdir. Bundan başqa Muizzüddövlənin bu qurum üzərindəki təsiri və nəqiblərlə münasibəti mövzusunə də toxunulmuşdur.

РЕЗЮМЕ

Деятельность института Нигабат в Ираке во время правления Бувайхидов

В нашей статье говорится об институте Нигабат, который являлся важнейшим институтом в государстве Аббасидов и о его деятельности во время правления Бувайхидского правителя Муизз ад-даула ибн Бувайх. Чтоб точнее отметить значимость института Нигабат, в ведении дана общая информация об институте Нигабат, до прибытия Бувайхидов в Ирак. Далее в статье говорится об обновлениях в институте Нигабат во время правления Бувайхидского правителя Муизз ад-даула, об институте Нигабат Аббасидов и Талибинов (Алавидов), о деятельности нагибов. Помимо этого затрагивалась тема о влиянии Муизз ад-даула на этот институт и его отношениях к нагибам.

SUMMARY

Activity of the institution Niqaba in Iraq during the reign of Buwayhid

Our article is about “Niqaba” institution, which was one of the most important institutions of Abbasid state and its activity during the reign of Muizz ad-dawla b. Buwayh. In order to understand the importance of Niqaba deeply, in introduction of article it has been given general information about this institution before Buwayhid’s arrival to Iraq. Later it has been told about reforms which was made in the institution of Niqaba in Iraq, about institutions of Abbasids’ and Talibids’ niqaba (Niqaba al-Abbasiyyin and Niqaba at-Talibiyyin), naqibs’ activity during the period of Buwayhids’ ruler Muizz ad-dawla. In addition, it has been touched to influence of Muizz ad-dawla on this institution and his relations with naqibs.

Çapa tövsiyə etdi: t.ü.f.d. Nüşabə Bayramlı

MÜASİR QEYRİ-ƏNƏNƏVİ İSLAM TƏLİMLƏRİ

*Günay Qarasim qızı TAĞIZADƏ,
AMEA Şərqşünaslıq İnstitutu*

Açar sözlər: cihad, qloballaşma, vəhhabilik, mücahid, qəyyum, tövhid;

Ключевые слова: джихад, глобализация, ваххабизм, Муджахид, опека, единобожие;

Keywords: Nur, Sufi, sacred place, master, light, spirit;

Başqa ümmətlərdə olduğu kimi, müsəlman ümmətinin də tarixi güclü təlatümlərlə, köklü dəyişikliklərlə səciyyəvidir. İlahiyyat alimləri bu halı Allahın hikməti ilə bağlayırlar. Quran, ümmətlərin həyatında tərəqqi və tənəzzülün, bolluğun və yoxsulluğun, yaxşı və pis günlərin bir-birini əvəz etməsinin səbəbini izah edərək göstərir ki, «Biz bu günləri (bu hadisələri) insanlar arasında növbə ilə dəyişdiririk ki, Allah iman gətirən şəxsləri (başqalarından) ayırd etsin və içərinizdən (şahidlər) seçsin» (Ali-İmran. 140).

İslam ümməti hər dəfə tənəzzülə, zəifliyə, xarici qüvvələrin təcavüzü nəticəsində çaşqınlığa məruz qaldıqda özünün tarixi mədəni ənənələrinə, dini-fəlsəfi fikrinə müraciət etmiş, qarşılaşdığı problemlərin həlli yollarını burada arayıb tapmağa çalışmışdır. Belə mərhələlərin hər birində öz ümmətinə bütün çətinliklərə baxmayaraq, müsəlmanların ümumi kütləsi içərisindən dində daha sabitqədəm, öz dini ənənələrinə daha sadıq olan bir tayfanın çıxacağını, ümmətin haqq dinini bərpa edəcəyini qabaqcadan göstərirdi.

Müasir qeyri-ənənəvi islam təlimləri Quranda və Peyğəmbərin deyimlərində baş verməsi labüd sayılan bir proses kimi vurğulanan hadisələrdən kök alıb yayılması üçün istifadə etmişdir. Məsələn, müasir vəhhabi təliminin banisi Məhəmməd bin Əbd əl-Vəhhab XVIII əsrdə Mərkəzi Ərəbistanda hökm sürən dini xurafatları, sosial pərakəndəliyi, bundan irəli gələn ictimai ziddiyyətləri və mədəni-iqtisadi geriliyi öz mənafeələrinə uyğun surətdə məharətlə qiymətləndirərək, mövcud vəziyyətdə dində köklü islahatlar aparmağın zəruriliyini göstərmiş və öz təlimini irəli sürmüşdür. O öz hərəkətinə Nəcdin Dəriyyə bölgəsindən başlanmış, sosial parçalanmadan, xurafatlardan və dindən dönmə hallarından və islam adət-ənənələrinin get-gedə zəifləməsin-

dən əziyyət çəkən bölgə əhalisinin birləşməyə və islahatlara olan təbii meyindən məharətlə istifadə edərək, ictimaiyyətin diqqətini öz təliminə cəlb edə bilmişdir.¹

Müasir radikal islam təməlciliyinin ən tanınmış ideoloqları Seyyid Qütb və Əbul-Əla əl-Məududi sayılır. Onlar deyirlər ki, müsəlmanlar bütün bəşəriyyət üzərində qəyyumdurlar (əusiya), onlar bəşəriyyəti yer üzünün bütün zalımlarından azad etmək və ibadəti yalnız Allaha məxsus etmək missiyası daşıyırlar. Dünya miqyasında möhtəşəm islam inqilabı baş verməlidir. Bu inqilabdan məqsəd bütün hakimiyyət quruluşlarını güclə devirmək və islam hakimiyyəti qurmaqdır. Bunu isə silahlı cihad yolu ilə gerçəkləşdirmək mümkündür. Odur ki, cihad, hər bir müsəlmanın din qarşısında vacib borcudur (fərizə, fərz 'eyn). Cihad etmək üçün müsəlmanlara qarşı qeyri-müsəlman dövlətlər tərəfindən təcavüzün və ya fitnə-fəsadın törədilməsini gözləmək lazım deyildir. Çünki, islam dünyası artıq güclə parçalanmış və hazırda Qərb dövlətlərinin təzyiqi altındadır. Cihad, islamın mahiyyətindən doğur və islam dünyasının təhlükəsizliyi üçün zəruri şərtir.² Bütün bu fikirlər Həsən əl-Bənnanın, Şükri Mustafanın, Yusif əl-Qəzavinin, Seyyid Qütbün, Seyyid əl-Məududinin və başqa sələfi mütəfəkkirlərinin əsərlərində və rəsmi çıxışlarında öz əksini tapmışdır.

Əbul-Əla əl-Məududi belə hesab edir ki, islam dünyasının coğrafi, yaxud milli və ya irqi əlamətlərə görə hədudları yoxdur. Müasir qeyri-ənənəvi islam təlimləri nəzəriyyəçilərinin nəzərdə tutduqları bu müsəlman dövləti müasir dünya ictimaiyyəti tərəfindən qəbul olunmuş coğrafi hədudları tanımaqdan imtina edir.

Əl-Məududi vəhhabi hərəkətini, təlimini və nəzəriyyəsini hər şeydən əvvəl, özünün əməli fəaliyyətində adətən güc işlətmə metodlarına üstünlük verən islam təməlciliyinin ən radikal qanadı hesab edir. Bu təlimin ardıcılarının qarşılarına qoyduğu dini-əqidəvi və siyasi məqsədlər arasında nisbət daimi və sabit deyildir.

Beynəlxalq aləmdə və müsəlman dünyasının ayrı-ayrı bölgələrində siyasi durumla əlaqədar olaraq bu nisbət istənilən anda dəyişikliyə uğraya bilər. Ancaq bütün hallarda, əqidəvi xarakterli məqsədlər konkret siyasi məqsədlərin gerçəkləşməsinə xidmət edir. Müasir qeyri-ənənəvi islam təlimləri fəaliyyət göstərdiyi bölgənin hansı dövlətlərin nüfuz dairəsinə daxil olduğundan asılı olaraq, müxtəlif qaynaqlardan maliyyələşdirilir.

¹ Heras, Mühəmməd Xəlil. Əl-hərəkə əl-vəhhabiyyə rədd əla məqalət d-r. Mühəmməd əl-Bəhy əl-Xulifi nəqd əl- vəhhabiyyə. Mövsuət Məkkə, 1 396 h.

² “İslam”. Qısa məlumat kitabı. Bakı, 1985; 162s.

Azərbaycan Respublikasının Səudiyyə Ərəbistanındakı keçmiş səfiri Elman Araslının bu məsələ ilə əlaqədar fikirləri maraqlıdır. O yazır: «Səudiyyə ilahiyyatçıları Məhəmməd bin Əbd əl-Vəhhabın təlimini müstəqil cərəyan və ya məzhəb saymır və «vəhhabilik» sözünü işlətməməyə çalışırlar. Onların fikrincə, bu təlimin mahiyyətini erkən islamın təməl mənəvi dəyərlərinə qayıdısa çağırış təşkil edir və bu, o dövr Ərəbistanı üçün əlamətdar olan dini təfriqə və sosial zülm şəraitində tamamilə məntiqi deyildir. Özlüyündə «müasirləşdirilmiş» cərəyanlara qarşı çıxış edən, islamdakı bütün «bidət» hallarını kəskin şəkildə tənqid edən yeni din təlimçisi daha bir məzhəbin yaradılmasının təşəbbüs-karı kimi çıxış edə bilməzdi»¹ Müəllifin fikri ilə tamamilə razı olduğumuzu bildirməklə bərabər eyni zamanda qeyd etmək istərdik ki, bütün bunlar Səudiyyə siyasi dairələrinin vəhhabi təlimindən imtina etməsi demək deyildir. Onlar dünya ictimaiyyətinin vəhhabi təliminə qarşı etirazı və bu təlimi dəstəkləməsi müqabilində xarici dövlətlərin təzyiqi, bəlkə də zərbələri ilə qarşılaşa biləcəyini (dünya praktikası artıq belə hallarla tanışdır) dərk edərək, «vəhhabi» istilahından artıq dünya ictimaiyyətinin qorxutmaq üçün istifadə edildiyini nəzərə alaraq «tovhid tərəfdarları» (müvəhhiddunə), «əsl islam tərəfdarları» istilahlarına üstünlük verirlər. Amma bir şey şübhə doğurmur ki, müasir vəhhabi hərəkətinin çıxış mövqeyi kimi Səudiyyə ərazisindən istifadə olunur. Bu da ağlasığmazdır ki, müasir vəhhabi hərəkəti kimi geniş miqyaslı hərəkət Səudiyyə rəsmi dövlət strukturlarından xəbərsiz, onların xeyir-duasını almadan fəaliyyət göstərə bilsin.

Vəhhabi təlimi müəyyən beynəlxalq qüvvələr üçün olduqca münasib vasitədir ki, təbii sərvətlərlə zəngin olan, dünya xəritəsində əlverişli strateji mövqeyə malik olan, yenicə müstəqillik əldə etmiş, o cümlədən keçmiş sovetlər birliyinə daxil olan müsəlman dövlətlərini öz nüfuz dairəsinə cəlb etsin. Ancaq vəhhabilər də islama xas olan bir sıra təməl prinsiplərdən (tovhid, cihad və b.) istifadə edərək bu məsələyə münasibətdə islamın özgün mövqeyə malik olduğunu sübut etməyə çalışır və bəzən öz fəaliyyətini onları maliyyələşdirən və siyasi cəhətdən dəstəkləyən dövlətlərə qarşı yönəltməkdən çəkinmirlər.

Vəhhabi təliminin və ümumiyyətlə, müasir qeyri-ənənəvi islam təlimlərinin bu gün dünyəvi dövlət qurmaqda olan Azərbaycanda münbit şərait tapması və yayılması mümkündürmü? Vəhhabi, nurçuluq və xomeyniçilik təlimlərinin mütəfəkkir və nəzəriyyəçilərinin fikrincə, müsəlman ölkəsində dünyəvi dövlət siyasətini yürütmək düzgün deyildir. Yer üzündə hökm yalnız Allaha məxsusdur və burada cəmiyyətin bütün məsələləri Şəriət hökmləri əsasında tənzim edilməlidir. Bu prinsip qeyri-ənənəvi islam təlim və hərəkətlərinin digər müsəlman ölkələrinin daxili işlərinə

¹ Араслы Эльман. «Королевство Саудовская Аравия » (скачок из средневековья в XXI век.) Эр-Рияд, 2001; 215с.

qarışması üçün tutarlı bəhanə kimi istifadə edilir. Digər tərəfdən, qeyd etmək lazımdır ki, qeyri-ənənəvi islam təlimlərinin müsəlman və qeyri-müsəlman dövlətləri ərazisində yayılması bir tərəfdən, Körfəz müsəlman dövlətləri ərazisində zəngin enerji daşıyıcıları ehtiyatlarının aşkar edilməsi və bu dövlətlərin maliyyə imkanlarının misilsiz dərəcədə artması, bir sıra müsəlman dövlətlərinin istiqlalıyyət qazanması, digər tərəfdən isə bəşəriyyətin yaşamaqda olduğu prostindustrializasiya, qloballaşma və dünya xalqları arasında əlaqələrin intensivləşməsi ilə əlaqədardır.

Əfqanıstanda «taliban» hərəkatı dağılandan sonra Orta Asiya respublikalarının islamın məhz vəhhabi təlimi və islam təməlciliyi şəklində siyasi hadisələr səhnəsinə atılması Azərbaycanda da bu təlimin yayılması imkanlarının olduğundan xəbər verir. Digər tərəfdən, nəzərə alınmalıdır ki, müstəqillik illərində xarici qüvvələrin Azərbaycana olan marağı da artmışdır. Qeyri-ənənəvi dini təlimlər və onları dəstəkləyən siyasi qüvvələr Azərbaycan cəmiyyətində hələ də öz həllini tapmamış olan bəzi sosial-iqtisadi çətinliklərdən istifadə etməyə çalışırlar. Buna görə də bu yayılmanın qarşısını almaq üçün təcə inzibati tədbirlərdən istifadə etmək yox, əhalinin həyat səviyyəsini yüksəltmək, sosial ədaləti bərqərar etmək, əhalinin narazılığına səbəb ola biləcək neqativ halları aradan qaldırmaq, əhalidə sabahkı günə inamı möhkəmlətmək lazımdır. Nəzərə almaq lazımdır ki, indi həm fərdi, həm də ictimai şüurda ümumi dəyişikliklər baş verməkdədir. İnsanlar özlərini və yaşamaqda olduqları cəmiyyəti də artıq əvvəlki ifrat dərəcədə ideologiləşdirilmiş təfəkkür qəliblərinin təsirindən azad olmuş şəkildə qavramağa başlamışlar ki, bu da öz növbəsində, fərdi və ictimai davranış qaydalarına güclü təsir göstərir. Lakin eyni zamanda, kütləvi şüur səviyyəsində müəyyən qarışıqlıq davam etməkdədir. Biz xalqımızın tarixi keçmişini əks etdirən milli və dini mərasimlərimizlə yanaşı, milli şəxsiyyətimizə yad olan günləri də, bəzən onların əsl mahiyyətini anlamadan eyni təmtəraqa qeyd edirik. Bütün bunlar cəmiyyətimizin hələ ideoloji cəhətdən tam yetişməmiş olduğunu, kütləvi şüurun xarici təsirlərə müqavimət göstərmək üçün kifayət qədər formalaşmamış olduğunu göstərir.

Tanınmış Azərbaycan islamşünası A.Məmmədov qeyri-ənənəvi dini təlimlərin fəaliyyətinə dözümlülük mövqeyindən yanaşmağı təklif edərək göstərir ki, «Əlbəttə, bu cür fəaliyyətin qiymətləndirilməsində ehtiyatlı olmaq, qarşılıqlı ittihamlardan və inzibatçılıqdan çəkinmək lazımdır. Milli mədəniyyətə məhəbbət hissini, bu mədəniyyətin təməl qaynaqlarına qayıtmaq və onlardan bəhrələnmək istəyini islam fundamentalizmi ilə eyniləşdirmək də düzgün deyildir».¹

¹ Abutalıb Məmmədov. «İslam fundamentalizmi: mahiyyəti, əsas prinsipləri və təzahür formaları». Bakı, Elm, 2004, 110 s.

Etiraf etmək lazımdır ki, cəmiyyətimizdə milli mentalitetimizə yad olan müəyyən fikirlərin, o cümlədən təlim və məzhəblərin yayılması üçün münasib şərait qalmaqdadır. Bu şərait hər şeydən əvvəl, islama marağın artmasında özünü büruzə verir. Sovet hakimiyyəti dövründə Azərbaycanda islamın insanların şüurundan silinməsi istiqamətində aparılan məqsədyönlü iş cəmiyyətin mütləq dinsizləşməsinə gətirib çıxarmasa da, onun əqidə prinsipləri unudulduğu üçün yalnız adət-ənənə şəklində saxlanmasına, dinlə ciddi tanışlığı olmayan bir nəslin təşəkkülünə səbəb ola bilmişdi. Müstəqillik illərində bu itki sürətlə bərpa edilir, uzun illər çəkən məhdudiyyətlərdən sonra dini-mədəni ənənələrin ifadəçisi kimi islama maraq artmağa başlamışdır. Əgər Sovet dövründə islamdan uzaqlaşma nə qədər ləng gedirdisə, müstəqillik illərində dinə qayıdış bir o qədər sürətlə baş verir. Bu, hər şeydən əvvəl özünü namaz qılanların, Məshəd, Kərbəla, Məkkə ziyarətinə gedənlərin, dini təhsil alanların sayının müqayisədilməz dərəcədə artmasında özünü göstərir. Artıq qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycanın qarşılaşdığı sosial problemlər də dinə qayıdış təmayülünün güclənməsi nə şərait yaradır. Azərbaycan torpaqlarının böyük bir hissəsinin Ermənistan tərəfindən işğal edilməsi, bir milyon nəfərdən çox insanın qaçqın və məcburi köçkün həyatı sürməsi, bazar iqtisadiyyatına keçidlə bağlı sosial-iqtisadi problemlərin doğurduğu gerçəklik öz növbəsində islama qayıdış meylinin güclənməsinə gətirib çıxarır. Azərbaycanın xarici aləmə açıqlığı, xaricə və xaricdən gediş-gəlişin intensivləşməsi, müsəlman dünyası ilə əlaqələrin genişlənməsi islam və islamçılıq ideyalarının cazibədarlığını artırır, əhali arasında islam dünyasına mənsubluq hissi yeni yönümlər kəsb edir. Bu şəraitdə dinin ənənəvi formaları ilə yanaşı qatı mühafizəkar, radikal şəkilləri də ölkəyə yol tapır. Dini maarifçilik işinin zəifliyi, dini təhsil prosesinin qeyri-mütəşəkkilliyi, dini ədəbiyyatın müxtəlif mənbələrdən daxil olması və islam təməlciliyi də qeyri-ənənəvi islam təlimlərinin meydana gəlməsinə rəvac verən amillərdən sayılmalıdır.

Qeyri-ənənəvi islam təlimləri probleminin aktuallığı cəmiyyətin siyasi-iqtisadi və sosial çətinliklərlə üzləşdiyi şəraitdə daha da artır. Mömin kütlələr qarşılaşdıqları bütün haqsızlıqları ilkin islam qanunlarının bərpa edilməsi yolu ilə aradan qaldırmağa çalışırlar. Müvafiqən də, qeyri-ənənəvi islam təlimlərinin yayılması üçün əlverişli şərait yaranmış olur. İxtilafların, sosial və əqidəvi problemlərin olmadığı cəmiyyətdə bu təlimlərə yer yoxdur. Möminlər keçid dövrü ilə əlaqədar yaranmış bütün problemlərin - yoxsulluğun, cəmiyyətdə dərin kök salmış rüşvətxorluğun, bürokratiyanın, insanlar arasında laqeyd münasibətlərin, qohumluq əlaqələrinin zəifləməsinin, insanların müxtəlif yollarla sərvət toplamağa aludə olmasının səbəbini «əsl islam»dan uzaqlaşmaqda görürlər. Lakin bu təlimlərin ardıcılıqları zəruri hesab etdikləri bu

islahatları təkcə bir ölkədə həyata keçirməklə kifayətlənmirlər. Onların fikrincə, islam universal, ümumbəşəri bir dindir. Bütün dünya müsəlmanlarının qarşılaşdığı problemlər eyni olduğu kimi, onları həll etmək yolları da eynidir. Bu problemlər ancaq bütün müsəlmanları birləşdirəcək vahid islam dövləti çərçivəsində aradan qaldırıla bilər. Müsəlman ölkələrində fəaliyyətdə olan hakimiyyət quruluşlarını güclə devirmək və burada tovhid prinsipini rəhbər tutan əsl islam hakimiyyəti qurmaq lazımdır.¹

İnkişaf etməkdə olan müsəlman ölkələrində islam amilinin fəallaşdığını görən rəsmi Vaşinqton 1979-cu ilin yanvar ayında açıq etiraf etdi ki, «İslam, ABŞ-ın xarici siyasətinin mühüm amilinə çevrilmişdir» və Amerikanın müvafiq hökumət strukturlarına, o cümlədən Mərkəzi Kəşfiyyat İdarəsinə və Federal Tədqiqatlar Bürosuna, kütləvi təbliğat və elmi-tədqiqat müəssisələrinə islamı dərinlən öyrənməyi və bu problemə həsr olunmuş əsaslı tədqiqat hazırlamağı tapşırı. Məhz bu vaxtdan Qərb dövlətləri islam hərəkatlarına vahid bir tam kimi yox, öz mənafeələrini nəzərə almaqla fərqli münasibət bəsləməyə başladı. Bu dövlətlərdə öz əsl mövqelərini hələ açıqlamayan vəhhabi funksionerləri hər iki tərəfdən - həm Qərbdən, həm də Şərqdən maliyyə yardımı və siyasi dəstək alır, silah və hərbi sursatla təmin olunurdular. Yalnız öz təxribat əməllərini ABŞ ərazisində və keçmiş Sovet məkanında həyata keçirməyə, Çeçenistan separatçılarını dəstəkləməyə başladıqdan sonra istər Qərb, istərsə də Şərq vəhhabilərin qlobal planlarını başa düşdülər.

ABŞ administrasiyası islam hərəkatları arasında özünə münasib, o vaxtkı SSRİ-yə qarşı yönəldilməsi mümkün olan hərəkatlar axtarmağa və onlarla əməkdaşlıq etməyə başladı. Beləliklə, vəhhabilik, Əfqanıstanda «Taliban» hərəkatı ilk mərhələdə elə hərəkatlar oldular ki, onların meydana gəlməsinə və qüvvətlənməsinə məhz Qərb dəstək vermişdir. Vəhhabi təlimatçıları və «mücahidləri» Azərbaycan ərazisindən müxtəlif məqsədlərdə - həm müvəqqəti olaraq burada daldalanmaq üçün, həm daxili sabitliyi pozmaq üçün, həm də qonşu Rusiya ərazisinə keçmək üçün istifadə etməyə çalışırlar. Vəhhabi yönümlü xeyriyyə təşkilatları Azərbaycan xalqının sosial-siyasi problemlərindən daha çox burada öz təlimini yaymaqla məşğuldurlar. Əhalini vəhhabilik ruhunda tərbiyə edəcək tədris mərkəzləri açır, bu təlimi yeganə «əsl islam» kimi qələmə verən dini ədəbiyyatın yayılması ilə məşğuldurlar. Onlar ayrıca götürülmüş bir müsəlman ölkəsində belə bir hakimiyyətin yaradılmasını planetar miqyasda vahid islam dövlətinin yaradılması yolunda irəli atılmış bir addım hesab edirlər.

¹ Cabir İskəndərli. Azərbaycanda qeyri-ənənəvi dinlər və təriqətlər. Bakı, 2008.

Müasir vəhhabi təlimi özünün fəlsəfi-ideoloji köklərini islam daxilində geniş yayılmış olan sələfilikdən götürür. O, keçmiş Sovetlər Birliyinə daxil olan müsəlman ölkələrində artıq kök salaraq yayılmış adət-ənənələrə, yerli əhalinin məişətinin bütün sahələrini əhatə edən və artıq dəyişdirilməsi çətin bir iş olan mədəniyyətinə ziddir. Onun Azərbaycan cəmiyyətində güclə təbliğ edilməsi sosial narazılıqlara, ictimai sarsıntılara, yerli möminlərin islam əqidəsinə olan inamının zəifləməsinə gətirib çıxara bilər.

Əlbəttə, XVIII əsrdə «tovhid» çağırışı sayəsində meydana gəlmiş Səudiyyə Krallığının təsis edilməsində mühüm rol oynamış bu təlim hazırda müsəlman dünyasının parçalanmasına da səbəb ola bilər. İslam tarixində ənənəviliklə müasirləşmə, ənənəvi islamla islam müxalifəti arasında ziddiyyətlər daim özünü büruzə vermişdir. Həzrəti Osmanla ona qarşı üsyan qaldıranların, həzrəti Əli ilə xaricilərin, Əbdullah bin Zübeyr ilə əməvilər və xaricilərlə ənənəviçilərin ixtilafları islamın təbiiqə prosesində ortaya çıxan parçalanma hallarına misal ola bilər. Burada bir məsələni də qeyd etməliyik ki, islamda ortaya çıxan ixtilafların başlanğıcı siyasi amillərlə bağlı olmuş, daha sonra isə əməli və etiqadi prinsiplər şəklində formalaşmışdır. Peyğəmbər əleyhissəlam siyasi hakimiyyət haqqında bir hədisində buyurmuşdur: «Məndən sonra xilafət otuz ildir. Ondan sonra səltənət başlanacaqdır».

Qloballaşma və prostindustrializasiya dövründə müsəlman cəmiyyətində iki müxtəlif, lakin bir-biri ilə sıx əlaqədar olan proses baş verir: birincisi, müsəlman dövlətlərinin qlobal siyasəti meydana gəlməyə başlayır. İkincisi isə, qloballaşmanın gətirib çıxardığı qərbləşmə prosesinə qarşı islamın təməlçilik (fundamentalizm) şəklində cavab reaksiyası baş verməyə başlayır. Lakin islamın öz daxilində parçalanma və müxtəlif təlim və cərəyanların meydana gəlməsini də nəzərdən qaçıрмаq olmaz. İslam daxilində integrativ proseslərlə yanaşı ciddi mərkəzdənqaçma prosesləri baş verməkdədir. İslam dünyası xarici qüvvələrin islam düşüncəsinə və mədəniyyətinə zidd olan yabançı ideyaların təsiri ilə qarşılaşmalı olur və bu vəziyyət onu həyatın bütün sahələrində rəhbər tutula biləcək mükəmməl bir həyat məramnaməsini axtarmağa vadar edir. Digər tərəfdən, müasir dünyada yaranmış mədəni ab-hava, informasiya və kommunikasiya vasitələrinin inkişafı və xalqlar arasında gediş-gəlişin intensiv şəkil alması müsəlman mütəfəkkirlərinə şəriət məsələlərində sərbəst mühakimə yürütmək, islamı dövrün tələblərinə uyğun olaraq inkişaf etdirmək və bəşər dünya görüşündə layiqli yer tutmağa kömək etmək, onu həyatın gerçəkliklərinə uyğunlaşdırmaq üçün geniş imkanlar açmışdır. Bütün bunlarla əlaqədar olaraq, islam daxilindən çıxmış, lakin ənənəvi islam prinsipləri ilə üst-üstə düşməyən nurçuluq, vəhhabilik və xomeynilik kimi respublikamızda yayılmağa çalışan təlimlərin öyrənilməsinə mühüm bir problem kimi ortaya atır.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim
2. Heras , Mühəmməd Xəlil. Əl-hərəkə əl-vəhhabiiyə rədd əla məqalət d-r. Mühəmməd əl-Bəhy əl-Xuli fi nəqd əl-vəhhabiiyə. Mövsuət Məkkə, 1396 h.
3. “İslam”. Qısa məlumat kitabı. Bakı, 1985;162s.
4. Араслы Эльман. «Королевство Саудовская Аравия» (скачок из средневековья в XXI век.) Эр-Рияд, 2001; 215с.
5. Abutalıb Məmmədov. “İslam fundamentalizmi: mahiyyəti, əsas prinsipləri və təzahür formaları”. Bakı, Elm, 2004, 110 s.
6. Cabir İskəndərli. Azərbaycanca qeyri-ənənəvi dinlər və təriqətlər. Bakı, 2008.

XÜLASƏ

Məqalədə bu gün dünyanın ən aktual problemlərindən olan qeyri-ənənəvi islam məzhəblərinin ortaya çıxma səbəbləri, yayılması və perspektivləri şərh olunur. Müxtəlif məzhəblərin yayıldığı bir dövrdə siyasi və sosial-iqtisadi vəziyyətin yetişməkdə olan gənclərinləri ruhuna nə kimi təsir göstərdiyi açıqlanır. Müəllif dini maarifçiliyin lazımı səviyyədə olmadığını xüsusilə vurğulayır.

Məqalədə eyni zamanda Azərbaycan alimlərinin qeyri-ənənəvi islam məzhəblərinə dair maraqlı fikirlərinə toxunulur.

RESUME

The most actual and contemporary problems of the world as the reasons of existing, distribution and prospects of non-traditional Islamic denominations have been commented in the article. The impact of political and social-economical positions to the spirit of youth in the period of various denominations' spreading has been disclosed.

The author particularly demonstrates the absence of religious literacy in the appropriate level. The views of Azerbaijani scholars about the non-traditional Islamic denominations have been touched in the article.

РЕЗИОМЕ

В статье прокомментированы самые актуальные и современные проблемы мира, такие как причины существования, распределения и перспективы нетрадиционных исламских конфессий. Раскрыт влияние распространения политических и социально-экономических позиций в духовности молодежи в период различных конфессий. Автор особенно демонстрирует отсутствие религиозной грамотности в соответствующем уровне. Мнения ученых Азербайджана о нетрадиционных исламских конфессиях были затронуты в статье.

КУЛЬТОВОЕ ВОЗЗРЕНИЕ ДУХОВНОГО НАЧАЛА В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Хавер Сурхай гызы АХМЕДОВА,

Доцент Бакинской Музыкальной Академии

им. Уз.Гаджибейли кандидат философских наук

Açar sözlər: Kult dünyagörüşü, mənəvi dəyərlər, modernləşmə, ideya-estetik, dini təhsil, fəlsəfi təfsir, dini fanatizm, mənəvi aləm, dini-mənəvi adət, fəlsəfi-estetik, əxlaqi-etik.

Keywords: Cultic view, spiritual values, modernization, ideological and aesthetical, religious education, philosophical interpretation, religious fanaticism, spiritual world, religious and spiritual ceremony, philosophical and aesthetic, moral and ethical

Ключевые слова: Культовое воззрение, духовные ценности, модернизация, идейно-эстетическое, религиозное образование, философское толкование, религиозный фанатизм, духовный мир, религиозно-духовный обряд, философско-эстетическое, морально-этическое

Целостное рассмотрение культурных ценностей и культовых толкований в современном Азербайджане привело к новым модернизированным идейно-эстетическим ценностям, которые вольно или невольно охватили немалую часть азербайджанского общества. Это касается особенно центров религиозного образования с их научно-теоретической базой и подготовкой молодых кадров в области религиозных воззрений философского толка. Организованы и открыты конкретные учебные заведения, производятся приёмы в различные ступени религиозного образования, где безусловно отсутствует архаичный религиозный фанатизм, но на научно-религиозной основе составлены учебные программы, методические пособия, учебники и учебные пособия. Имеются немало подобного рода переводной литературы, то есть осуществлена организация базового научного – религиозного образования, где безусловно пропагандируется и практика образования других Ближневосточных мусульманских стран, что естественным образом имеют большое влияние и воздействие на формирование духовного мира молодого поколения современного Азербайджана.

на. Даже в Бакинском Государственном Университете давно существует факультет религиозного образования с различного рода специализациями для практического осуществления различных религиозно-духовных обрядов среди практически всего населения республики. Об этом нам не писать нельзя было, ибо мы воспринимаем азербайджанское общество в целом. Нами сказанное не воспринимается как явление отрицательное, а как реально существующий факт бытия. Мы хотели бы привести одну из ярких страниц, подтверждающих выше высказанные мысли из книги « Два феномена и ислам» азербайджанского философа-академика Фуада Касимзаде: «Диня инамы, исламын, хцсусян Гуранын тясирины Духа Гоъа оьлу Дяли Домрулун бойунда айдын эюрмяк олар. Бу бой башдан-айаъа дини бир мясялядян бящс едир. Язраил ящвалаты эениш тясвир олунур, онун ъан алмаг цццн эялмяси диндя, Гуранда олдузу кими эюстярилир»¹. Считаем рассмотрение философско-эстетического, духовно-эстетического, морально-этического и религиозного базиса всего азербайджанского общества естественным и закономерным. В истории бытия азербайджанского народа исламская религия существовала и существует как практическое мировоззренческое верование. Это верование вошло в духовную сферу с древнейших времён в такие блестящие памятники древнего азербайджанского эпоса как «Дэдэ- Горгуд» и в произведениях последующих великих поэтов-мыслителей, как Хагани, Физуди и ряд других. Эти духовные памятники азербайджанского народа также подтверждали необходимость существования духовно-религиозного начала в практической жизни всего нашего народа. Нельзя рассматривать общество односторонним, ограниченным и только возвышенно философско-эстетическую природу духовного мира азербайджанского народа. На наш взгляд духовный мир общества состоит из различных компонентов научно-теоретического, философского, социального и иных аспектов, которые в итоге составляют духовный мир нации. Хотим отметить, что достаточно большой процент населения Азербайджана находится под влиянием духовно-нравственных ценностей религиозно – мусульманского толка. Оно имеет глубочайшие корни традиций издревле, а ныне оно в определённой мере модернизировано и усовершенствовано как в культовых обрядах, так и религиозных толкований явлений современного мира. Даже апеллируются и берутся за основу примеры из различных

¹ Fuad Qasmzadə. İki fenomen və islam. («Dədə-Qorqud»da və Füzulidə islam ənənələri). «İrşad» İslam Araşdırmaları Mərkəzi Bakı-1999, s.16

современных научных открытий для сущей убедительности и логического доказательства религиозных воззрений.

Важный факт значимости духовно-нравственных, религиозных воззрений, существующих в мировом пространстве, констатирует выдающийся учёный - академик Васим Мамедалиев: «В развитии науки и культуры большая роль принадлежит мусульманству. Наравне с ускоренным развитием религиозных наук, в светских науках, в том числе и в технических выпестованы большие учёные. В конце средних веков в развитии точных наук мусульманский мир дал человечеству очень больших учёных. Багдад, Каир, Андалуз, Самарканд, Бухара, Истамбул и ряд других городов считались центром передовых наук исламского мира».¹

Однако при научном исследовании философско-эстетических воззрений современных творцов культуры нам необходимо учесть многоаспектность существующих проблем в обществе. Философия любой эпохи изучала, рассматривала, исследовала, анализировала главные и важнейшие проблемы своего времени. Философские идеи были и остались движущей силой общества в сторону прогресса, развития и цивилизации. Любая разработанная рациональная идея представляет собой потенциальное начало в развитии. Посему мы поставили перед собой цель и задачу исследования научно-теоретических воззрений современных нам прогрессивных новаторов – философов, привносящих новые идеи как основу развития общества. Для этого не случайно мы выбрали философско-эстетические и научно обоснованные воззрения современного нам философа, профессора Тельмана Гаджиева.

Мы согласны с научной концепцией бытия человека, высказанные Тельманом Гаджиевым: «Первой предпосылкой и условием практической деятельности людей является познание свойств социального объекта. Такое знание даёт мировоззрение, оно вооружает своих последователей научным подходом к действительности, к проблемам политики, труда и общественной деятельности, духовной жизни, быта».²

Проблема социальной активности личности на нынешнем этапе философско-эстетических воззрений стала доминирующей, раскрывающая суть механизма развития общества, где определяющим является не только теоре-

¹ Васим Мамедалиев «Коран и наука». Изд «Гисмет», Баку, 2006.с.

² Тельман Гаджиев Социальная активность искусства. Баку. Изд.Язычы, 1980, с.24-25

тическое обоснование социальной активности личности, но и его практическое проявление в сфере общественного бытия. Человек, вооружившись философско-эстетической идеей, раскрывая сущность нравственной силы творчества личности, стала необходимостью всеобщего охвата общественного развития. А это значит, что активизация интеллектуальной идеи в обществе и его претворение в сфере всего общества, естественным образом принесло к развитию как производительных сил, производственных отношений, так и результат этой деятельности стал общественным продуктом потребления, и следовательно создало ситуацию интеллектуального развития, которая приобретает реальную возможность для интеграции человеческих возможностей, и отсюда идейных, философско-эстетических, художественно-творческих и иных сфер деятельности для многих народов Земли. А это и есть доминанта экономического, социального прогресса в мировом масштабе. Подобного рода деятельности социальной активности личности при наличии прогрессивных философских идей может создать всеобщее благо. И в этом мы видим гармонию в процессе развития в мировом масштабе. Однако, к сожалению высказанные мысли носят идеальный характер. А практика бытия далека от идеального. Трансформации в мировом развитии носят многогранные, многоаспектные направления, а выбор остаётся в корне экономических процессов развития. Томас Гоббс (1588-1679)-английский философ, представитель механического материализма считал, что: «Подчеркнув тесную связь между религиозным культом (*cultus*) и культурой в широком смысле этого однокоренного с ним латинского слова (обработка земли, воспитание детей и т. п.) автор «Левиафана» обратил самое пристальное внимание на проблему религии в общественной и личной жизни людей.

Психологические корни религии Гоббс в духе атеистической традиции, восходившей к Античности, усматривал в страхе язычников перед грозными и непонятными силами природы и в более позднем стремлении людей к познанию, в возведении множества непонятных им явлений к некой единой внеприродной причине. Религия - необходимый институт общественной жизни, ибо без неё невозможны мораль масс и управление ими. Утверждая всё это, Гоббс, как мы видим, резюмировал религиозную проблематику в своём признании богооткровенной теологии».¹

¹ В.В. Соколов Европейская философия XV-XVII веков. Москва, «Высшая школа» 2003, с.280

Джон Локк (1632-1704) – английский философ-просветитель, сторонник сенсуализма, считал: «Представления о Боге, добре и зле разительно отличаются друг от друга в различных культурах. Душа человека – «чистая доска» (tabula rasa)...»¹

Английские философы-экономисты Гоббс, Локк основу общественного бытия видели в экономической основе государства, где философия, философские идеи выступали как бы столбовой мыслью в концепции развития, получающие энергетический ресурс из экономической структуры общества.

Итак, основой развития представлялась философская идея, а моментом развития становилась экономическая схема, где стартом в развитии была материальная основа государства.

Когда мы говорим о материальной основе государства имеем в виду не только недра, природные богатства, а в основном производительные силы с их национальными особенностями, с уровнем интеллектуального развития человеческого разума, а также передовые средства производства. Чем больше развиты производительные силы, чем крепче производственные отношения между людьми, то есть гармония действий в производстве материальных благ независимо от сферы трудовой деятельности, главной интенсивности трудовых навыков.

Процесс познания мира адекватно связан с творческим, художественным восприятием не только эстетических ценностей, но и философских идей, которые дают конкретные направления развития нравственных процессов, происходящих в обществе. Активность искусства приобретает всевозрастающее значение для формирования личности субъекта, где происходит обновление не только личности, но и всего общества. А это в свою очередь связано с механизмом воздействия искусства на личность, на его психику, на духовно-нравственные основы, где внушение играет важную роль в подражании воздействующего на человека искусство. Мы имеем в виду силу художественного творчества, вызывающего чувство сопереживания. Этот творческий процесс понимания искусства и его сопереживания приобретает чрезвычайную актуальность, ибо какова интеллектуальная сила воздействия на личность, таковы и поведенческие состояния слушателя, зрителя. В данном аспекте

¹ Г.Г. Кириленко, Е.В.Шевцов Краткий философский словарь. Издательство ЭКСМО. Москва. 2004, с. 193

выступает на первый план влияние идейно-эстетических концепций в производстве искусства на интеллектуальную силу общества, особенно художественную интеллигенцию, творчество которых становится авторитетом в процессе познания мира. Здесь надо сказать и о нравственных ценностях искусства. Связанных с перспективой решения обновляющихся общественных процессов, где сознание людей, всего общества целенаправленно устремляется к магистральному направлению нового мышления. Чтобы понять суть высказанных мыслей, нам необходимо раскрыть суть нравственно-духовных ценностей произведения искусства, где идейно-эстетические и философские идеи выступают на первый план. Мы так понимаем созидательную роль искусства в качестве критерия его активной роли в процессе познания духовных ценностей общества. Конечно этот процесс многосложный, носит не только образовательный характер, приносит духовное удовлетворение, но и формирует эмоционально-психологическую и рационально-идеологическую системы обновляющегося общества. Первое из них формируется практически стихийно, под влиянием общественной психологии, а вторая достигается целенаправленным идеологическим воздействием. Первый процесс – формирования общественной психологии является основой и толчком для осознания уровня идеологии, интересов общества, что становится философской идеей для практической деятельности по реализации этих интересов. Она становится частью формирующейся общей идейности в развитии уклада жизни. Итак, искусство, творческий процесс через метод познания мира в искусств, происходит воспитание личности и отсюда всего общества. А это требует очень большой практической деятельности творцов художественных произведений в различных областях искусства.

В процессе художественного творчества перед созидателями стоит как проблема познания мировых ценностей, так и результат творческой деятельности, воздействующей на зрителя, слушателя, потребителя этой культуры. Активность художественного творчества связана с воспитанием у реципиентов развитого сознания общественного долга, личной моральной ответственности в преобразовании общества, что реализуется не только в духовной, но и в экономической, политической сфере, где чувство нравственной ответственности, уровня морального сознания личности ведёт к геометрической прогрессии в развитии. Искусство становится эпицентром познания современных мировых ценностей, когда к нему приобщается всё общество. А оно в свою очередь ведёт к укреплению духовности, нравственности и возвышению

самого человека. А это и есть перемена в обществе, особенно если это касается современной молодёжи. Высказанные мысли не могут носить механический характер, они присутствуют в тех общественных процессах, где познание мира воспринимается через творческий процесс и внедряется в общество как процесс развития духовной, нравственной и практической деятельности всего народа. Здесь немаловажную роль играет и проблема формирования общественного мнения. Оно зависит от состояния массового сознания, которое включает в себе отношение к общественным событиям, где выражаются позиции одобрения или осуждения по различным общественным проблемам. Здесь происходит регулирование поведения индивидов, социальных групп. Нам известно, что творчество как процесс познания мира является эффективным средством нравственного воспитания. Оно носит объективный характер, хотя те или другие моральные предписания, содержащиеся в произведениях искусства иной раз могут не созвучать человеку, могут дать рецидив внутреннего сопротивления со стороны реципиента, ибо индивид возможно не готов к восприятию творчества познанного мира и созданного творцом художественных произведений.

Величайший мыслитель современности, создатель нового демократического государства в Азербайджане Гейдар Алиевич Алиев в одном из своих выступлений сказал: «Hər xalqın öz mentaliteti var. Bizim Azərbaycan xalqının mentaliteti onun böyük sərvətidir. Həç vaxt iki xalq bir-birinə bənzəməz. Həç vaxt iki xalq bir-birinə bənzər dəyərlərə malik ola bilməz. Yənə də deyirəm, hər xalqın özünə, öz tarixi köklərinə, əcdadları tərəfindən yaradılmış milli-mənəvi dəyərlərinə bağlılığı böyük amildir. Biz də indi dünyanın mütərəqqi mənəvi dəyərlərindən istifadə edərək, xalqımızın mədəni səviyyəsini daha da inkişaf etdirərək, qənc nəslə daha da sağlam əhval-ruhiyyədə, saf əxlaqi əhval-ruhiyyədə tərbiyələndirməliyik»¹.

Процесс познания мира творчеством создателя и его преломление, то есть направление к человеку оттуда и обществу, конечно является нравственным воздействием искусства на сознание личности. Мы можем назвать механизмом познания мира человеком через результат творчества. Мы бы назвали его компонентом критерия нравственной активности искусства. Та-ким образом познание мира человеком становится необходимым для его жизненных

¹ Heydər Əliyev Müstəqilliyimiz əbədidir. Otuz beşinci kitab İyun, 2001-avqust , 2001, s.350-351

принципов, превращающихся в моральные идеи и нормы поведения героев произведений искусства направленные на сопротивление внешним обстоятельствам, мешающим осуществить эти высокие принципы. Данный процесс превращения внешнего требования, содержащегося в произведении искусства, во внутреннюю склонность человека является по существу, превращением необходимости в свободу. Таким образом искусство превращается в механизм, регулирующим человеческие отношения в обществе. Здесь проявляется свобода воли, где нравственные ценности искусства, воздействуя на сознание личности, формирует индивидуальные личностные действия. Здесь проявляется способность искусства критическим отношениям предидущих действий людей в обществе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Розанов В.В. Религия. Философия. Культура. Москва, Республика, 1992, 400 с.
2. Ильенков Э.В. Философия и культура. Москва, Издательство политической литературы, 1991, 464 с.
3. Кантор К.М. Философия и культура в историческом развитии человечества. // Вопросы философии; 1983, №7
4. Кондаков И.О. О диологизме культур. // Диалог в культуре. Москва, 1989
5. Мец А. Мусульманский ренессанс. Москва, Главная редакция восточной литературы, 1973, 474 с.
6. Fuad Qasimzadə iki fenomen və islam. «İrşad» islam Araşdırmaları Mərkəzi. Bakı-1999, s.16
7. Тельман Гаджиев Социальная активность искусства. Язычы. Баку, 1980, с.24-25
8. Васим Мамедалиев «Коран и наука». Изд. «Гисмет», Баку, 2006 с.5
9. Гоббс Томас «Левиафан» 168.т.1 с.49
10. Г.Г. Кириленко, Е.В. Шевцов Краткий философский словарь. Издательство ЭКСМО. Москва 2004, 480 с.
11. В.В. Соколов Европейская философия XV-XVII веков. Москва, «Высшая школа», 2003, 428 с.
12. Heydər Əliyev Müstəqilliyimiz əbədidir. Otuz beşinci kitab. B., Azər nəşr, 2011, 520 s.
13. Ерасов В.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. Москва, 1990
14. Рамиз Мехтиев На пути к демократии. Размышляя о наследии. Баку-2007

XÜLASƏ

İstənilən cəmiyyətdə mənəvi inkişaf prosesində mənəvi dəyərlər və kult təfsirləri özünün ideya-estetik dəyərlərində bu və ya digər şəkildə modernləşməyə məruz qalır və bu da yeni ideya innovasiyaları ilə nəticələnir. Bu isə öz növbəsində gələcək fikir kəşflərinin meydana gəlməsinə stimül yaradır. İlk baxışdan kanonik kult dəyərləri mütləq mənada qəbul edilən təsiri bağışlayır. Bununla belə, elə onlar da ictimai proseslərin sürətindən asılı olaraq müvafiq keyfiyyət dəyişikliyinə məruz qalır. Fikrimizi belə ifadə edə bilərik ki, istənilən inkişaf prosesi həndəsi formalı proqresə aparır və bu məqamda incəsənət dünyə dəyərlərinin episentrinə çevrilir və son nəticədə cəmiyyətdə insanlar arasındakı münasibətlərin tənzimlənməsinə gətirib çıxarır.

SUMMARY

Cultural values and cultic interpretation in any society in the process of spiritual development are undergoing some modernizations in their ideological and aesthetic values, which leads to new ideological innovation. And this leads to a meaningful incentive for future discoveries. It would seem that the canonical religious values are implicit. However, they are subject to certain qualitative changes depending on the social processes. Let's just say, any development leads to the geometric progress, where art becomes the epicenter of the world values that ultimately leads to the regulation of human relationships in society.

РЕЗЮМЕ

Культурные ценности и культовые толкования в любом обществе в процессе духовного развития претерпевают определённые модернизации в своих идейно-эстетических ценностях, что ведёт к новым идейным инновациям, А это ведёт к стимулу будущих смысловых открытий. Казалось бы канонические культовые ценности бесспорны. Однако, и они подвергаются определённым качественным изменениям в зависимости от общественных процессов. Скажем так, любое развитие ведёт к геометрическому прогрессу, где искусство становится эпицентром мировых ценностей, что в конечном итоге ведёт к регулированию человеческих отношений в обществе.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. Ə. Tağıyev

NÜZÛL ORTAMINI ÖĞRENMENİN KAYNAKLARI

Sabuhi ŞAHAVATOV,
Marmara Üniversitesi

Anahtar kelimeler: Esbâb-ı Nüzûl, Nüzûl, Tefsir, Hadis, Siret, Literatür

Esbâb-ı nüzûl konusunda nassın bizzat kendisi bilgi kaynağı olarak görülmeyip, rivayetlerden de sınırlı düzeyde yararlanıldığı için, nüzûl sebeplerinin belirlenmesinde yetersizlikler söz konusu olmaktadır. Zira bu malzemelerin nicelik açısından yetersizliğinin yanı sıra nitelik açısından da güvenilirlik ve kullanılabilirlik gibi illetlere sahip olduğu bilinmektedir. İlgili rivayetlerde âyetlerin nüzûl sebebini anlatan ifadelerle yetinildiği için, esbâb-ı nüzûl konusunda tarih kaynaklarından yararlanılamamıştır. Ancak siret, hadis, tefsir literatürü bu konuda çok değerli bilgiler ihtiva etmekte ve Kur'ân pasajları ile nüzûl ortamı arasındaki ilişkiyi yalın bir biçimde gözler önüne sermektedir. Nüzûl ortamını yansıtacak siyer, tefsir ve hadis kaynaklarının mukayeseli bir şekilde taranması, yoğun bir akademik çabayı gerektirdiği için, Kur'ân yorumcuları çoğunlukla, esbâb-ı nüzûl rivayetlerindeki hazır malumatlara dayanmış, bu malumatların tarihsel ve mantıksal tutarlılık açısından kritiğini yapmaya yönelmemişlerdir. Buradan hareketle biz, nüzûl ortamını öğrenmenin temel kaynakları olan siyer, hadis ve tefsir literatürüne kısaca işaret etmekte fayda görüyoruz.

a. Siyer literatürü

Hız. Peygamber'in 23 yıllık risalet görevinin devam ettiği süre boyunca Peyderpey nâzil olan Kur'ân'ın söz konusu risâlet/davet sürecinin titiz bir şekilde takip edilmesiyle çok daha iyi anlaşılacağı açıktır. Nüzûl sebepleri ve buna bağlı olarak tarihî bağlam bilgisi, yani nüzûl ortamı, hemen bütün müfessirler için vazgeçilmez bir başvuru kaynağıdır. Bununla birlikte söz konusu tarihî bilgiler, özellikle Hız. Peygamber döneminden uzaklaştıkça sonrakiler için ayrı bir önemi haizdir.

Bu çerçevede Kur'an ayetlerini daha iyi anlamak için başvurulacak siret eserleri, âyetlerin göndermede bulunduğu tarihî zaman ve mekân bağlamında ele alınması açısından çok önemlidir. Örneğin İbn Hişâm (ö. 218/833) siyere dair malumatları derlerken, hemen her olayı, ilgili Kur'ân ayetleri ile ilişkilendirmesi, nüzûl ortamını

belirleme açısından, esbâb-ı nüzûl rivayetleri kadar (belki daha fazla) önem arz etmektedir. Örneğin İbn Hişâm Kureyşlilerin Hums-Hille ayrımı konusunda geniş bilgi vermekte, bu ayrımın cahiliye müşriklerinin bir tür dindarlık duygusu ile yaptıkları bir tasnif olduğuna işaret etmekte ve İslam'ın bu geleneği ortadan kaldırmaya yönelik emir ve işaretlerine değinmektedir.¹ Zira bu çerçevede İbn Hişâm Arapların çıplak tavaf etme âdetinin arka planına ışık tutmakta, böylece Taberî tefsirinde “يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ”² ayetinin yorumunda işaret edilen hususa açıklık getirmektedir.³

Ayrıca İbn Hişâm “تَمَّ أَفْبِضُوا مِنْ حَيْثُ أَقَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ”⁴ ayetini de müşriklerin hums-hille ayrımına cevap sadedinde tefsir etmekte, böylece söz konusu ayetin nüzûl dönemindeki karşılığını vermiş olmaktadır.⁵

Benzer şekilde Duha suresinin,⁶ Kureyş suresinin,⁷ Kafirun suresinin,⁸ Kevser suresinin⁹ ve daha pek çok surenin tefsirini yapan İbn Hişâm; Ashâb-ı Kehf, ruh meselesi gibi konularda ve müşriklerin değişik dönemlerde sergiledikleri tavırlar karşısında Kur'ân'ın hangi izah ve cevapları ortaya koyduğunu,¹⁰ Ahnes b. Şerik, Velid b. Muğire, Ukbe b. Ebu Muayt ve Ebu Cehil gibi müşriklerin her birinin çeşitli tavır ve hareketlerine hangi ayetlerle cevap verildiğini¹¹, Medine'de Hz. Peygamber aleyhine çeşitli

¹ İbn Hişâm, **es-Siretu'n-Nebeviyye**, thk. Ömer Abdusselam, Beyrut, 1990, I/225-229

² Araf 7/31 (Ey Allah'ın helâl kıldığı şeyleri haram sayan müşrikler! Günah işlediğimiz elbiselerle Allah'a ibadet edemeyiz diyerek çıplak tavaf etmeniz yahut hac esnasında takva maksadıyla bazı yiyecekleri kendinize haram saymanız doğru değildir. Biliniz ki insanlara neyi haram kılacağını Allah kendisi açıklamaktadır. Onun haram kılmadığı şeyleri haram saymayın. Nimetlerden yiyin için, yararlanın ve tevhit inancına bağlı kalın. Allah adına bir şeyleri haram kılmaktan sakının. Çünkü Allah ölçüsüz hareket edenleri, helal-haram konusunda sınırı aşanları sevmez. Bkz. Elik-Coşkun, *Tevhit Mesajı*, s. 356.)

³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X/149

⁴ Bakara 2/199 (Hac ibadetini bitirdikten sonra, müşriklerin yaptıkları gibi, Mina'da mescit ile dağ arasında durup atalarınızın meziyetlerini sayıp dökmekle uğraşmayınız, aynı gayreti hatta daha fazlasını Allah'a karşı kulluk görevlerinizi yerine getirme hususunda gösteriniz. Doğrusu müşrikler Allah'tan sadece dünyevî isteklerde bulunmakla yetiniyor, âhiret konusunda duyarsız kalıyorlardı. Bu yüzden onların âhirette hiçbir nasipleri olmayacaktır. Bkz. Elik-Coşkun, *Tevhit Mesajı*, s. 73)

⁵ İbn Hişâm, I/229

⁶ İbn Hişâm, I/276

⁷ İbn Hişâm, I/285

⁸ İbn Hişâm, II/16

⁹ İbn Hişâm, II/44

¹⁰ İbn Hişâm, I/336-338

¹¹ Bkz. İbn Hişâm, II/13-16

”الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ”¹ ayetini içeren Münafıklar suresinin nazil olduğunu ifade eder.²

Taberî, tarihinde bir yandan ele aldığı tarihi hadiseler bağlamında nazil olan ayetlere temas ederken, diğer yandan tarihi sürecin dışında Kur'an ayetlerinin nüzûlüyle ilgili farklı bilgiler içeren rivayetleri aktarmayı da ihmal etmemiştir.

Nüzul ortamının kaynaklarından olan siyer eserlerinin yukarıdaki örneklerle sınırlandırılmamak gerekir. Bunun dışında başvurulacak kaynaklara şunları da eklemek mümkündür: İbn Sad'ın Tabakât'ı,³ İbn Habîb'in el-Muhabber'i⁴, Makdîsî'nin el-Bed'u ve'-tarih'i⁵, İbnü'l-Esîr'in el-Kâmîl'i⁶, İbn Kesîr'in el-Bidaye'si⁷, Alusî'nin Bulûğu'l-ereb'i⁸, Cevad Ali'nin el-Mufasssal'ı,⁹ vd.

b. Hadis Kaynakları

Nüzûl ortamını öğrenmenin kaynaklarının en önemlilerinden birisi de hadis literatürüdür. Hadislerdeki izahlar, nüzûl dönemi insanları için bir beyan vazifesi görmese de,¹⁰ sonraki dönem insanlarına bu görevi görür. Tefsir ile ilgili ilk yazılı

¹ Münafıkun 63/8 (Bu münafıklar öylesine sinsi ve kin doludurlar ki iki Müslümanın arasında çıkan anlaşmazlığı fırsat bilmiş ve onları birbirine düşürmek amacıyla, güya mağdur olan tarafı desteklemiş gibi yaparak, “böyle haksızlık olur mu hiç? Bizler Muhammed’e kendi kabilemizdeki insanlar tartaklansın, Mekke’den gelen şu sefiller tepemize çıksın diye mi inandık? Ama Medine’ye döndüğümüzde bunun hesabını soracağız, kimin güçlü kimin zayıf olduğunu onlara gösterecek ve onları geldikleri yere göndereceğiz şeklinde kışkırtıcı ve kin dolu sözler söylemişlerdir. Bunu söyleyenler şunu iyi bilsinler ki gerçek güç ve kudret Allah’ındır ve onlar farkında olmasa da, elçimiz Muhammed ve ona samimiyetle iman edenler Allah’ın yardımıyla münafıklara üstün gelecek ve muzaffer olacaklardır. Bkz. Elik-Coşkun, *Tevhit Mesajı*, s. 1220-1221)

² Taberî, *Tarih*, II/606-607; V/523-524.

³ Ebû Abdullah Muhammed b. Sad (öl. 230/845), **et-Tabakâtü'l-kübra**, Kahire, 2001

⁴ Ebû Ca'fer İbn Habîb (öl. 245/860), **el-Muhabber**, Haydarabad, 1924.

⁵ Mutahhar b. Tahir Makdîsî (öl. 355/966), **el-Bedu ve't-tarih**, Beyrut, 1997.

⁶ Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir (öl. 630/1233), **el-Kâmîl fi't-Târih**, Beyrut, 2002.

⁷ Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, (öl. 774/1373) “**el-Bidaye ve'n-Nihaye**”, Beyrut, 1981.

⁸ Mahmûd Şükri b. Abdullah b. Mahmûd Alûsî (öl. 1342/1924), **Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab**, Beyrut, (t.y.)

⁹ Cevad Ali (öl.1408/1987) **el-Mufasssal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm**, Beyrut, 1968.

¹⁰ Çünkü nüzûl döneminde yaşamış olan sahabeler, zaten olayın içinde oldukları için, hitabı doğrudan anlıyorlardı. Söz konusu izahlar nüzûl döneminden uzak olan ve ayetlerin o dönemdeki anlamlarını öğrenmek için tarihi bilgiye ihtiyaç duyan birileri için gereklidir.

kaynaklar, hadis literatüründeki tefsir bölümleridir. Hadis bir yönüyle nüzûl ortamını anlatan kaynak iken, diğer yönüyle esas olarak, nüzûl/vürut ortamında anlaşılılmaya ihtiyaç duyan da bir kaynaktır¹.

İmran İbn Husayn'ın (ö. 52/672) "Kur'ân'da bulunmayan şeyden bahsetmeyin" diyen birine "Öğle namazının dört rekât olduğunu, onda kıraatin cerh edilmeyeceğini, namazı, zekâtı ve emsali Kitabullah'ta gördün mü? Bütün bunları Allah'ın kitabında tefsir edilmiş olarak bulabiliyor musun? Kitabullah bunları müphem bırakmış, sünnet ise tefsir etmiştir."² Şeklindeki sözü, Kur'ân'da sadece birer lafızla ifade edilen birçok hususun Hz. Peygamber tarafından tatbik edilmek suretiyle tafsilatlandırılmış olduğunu göstermektedir. Nitekim Kur'ân'ın ibadet konularına taalluk eden konularının neredeyse hiçbirinde tafsilata girmediği malumdur. Aslında Kur'ân'ın namaz, zekât, hac vb. ibadetleri detaylıca anlatmamış olmasının sebebi, genellikle kabul edilen görüşün aksine, bu hususların tafsilatını Hz. Peygamber'e bırakmış olmasından kaynaklanmaktadır. Zira söz konusu ibadetlerin hemen tamamı, nüzûl döneminde yaşayan insanlar tarafından bilinmektedir. Nitekim bu ibadetlere işaret eden "es-salât", "ez-zekât", "el-hacc" gibi kelimelerin elif lam takısı ile kullanılmış olmasından anlaşılabilecek olan bu hususu, cahiliye döneminin insanları ile ilgili bilgiler veren kaynaklardan da teyit etmek mümkündür. Dolayısıyla Kur'ân, namazı emrederken, aslında muhatapların bildikleri bir şeyden söz etmekte, onu tevhit üzere ıslah etmektedir. İşte Hz. Peygamber'in yaptığı şey, o dönemde şirke bulaştırılmış olan bu ibadetleri tevhit esası üzere yeniden ıslah etmek, Kur'ân'ın tabiri ile "ikâme" etmektir. Bu noktada hadis kaynakları, Hz. Peygamber'in tatbikini öğrenme açısından son derece önemlidir. Zira Kur'ân bu ibadetlerin tevhit esası üzere yapılmasını emrederken, nasıl yapılacağını (muhataplar zaten biliyor olduğu için) anlatmamaktadır. Dolayısıyla bugün Kur'ân'ı okuyan bir mü'min, bu ibadetlerin nasıl yapılacağına dair hiçbir bilgiyi orada bulamayacaktır.

Ayrıca "es-sünnetü kâdiyetun ale'l-kitâb" deyişinde ifadesini bulan düşünce, Kur'ân âyetlerinin ancak "sünnet" sayesinde doğru bir şekilde anlaşılabileceğini

¹Tefsirde nüzul ortamını göz ardı etmek ne kadar problemi bir yaklaşım ise, hadislerde vurûdu göz ardı etmek de o kadar problemlidir. Örneğin Hz. Peygamber'in "Hacamat yapan da yaptıran da orucu bozmuş olur" hadisinin sebep-i vüruduna baktığımız zaman olayın aslı ortaya çıkacaktır. Hz. Peygamber, Ramazan ayında hacamat yapmakta olan birinin yanından geçiyor. Hacamat yapan ile yaptıran, bir adamın giybetini yapmaktadırlar. Bunu gören Hz. Peygamber: "Hacamat yapan da yaptıran da oruçlarını bozmuş oldular" buyuruyor. Bkz: Suyûfî, **Esbâbu vürûdî'l-hadîs**, Thk. Yahya İsmail Ahmed, Beyrut 1984.

² Şatibî, IV/19

vurgulamaktadır. Zira sünnet, Kur'ân'ın tatbiki, bir anlamda “dış bağlamı”dır.¹ İlahi mesaj Hz. Peygamber'in dilinden kâh Kur'ân ayetleri olarak, kâh kendi beyanları olarak sadır olmuş ve onun uygulaması ile ete kemiğe bürünmüştür. Hz. Peygamber'in ve sahabenin uygulamasını dikkate almadan Kur'ân'ı yorumlamak, onu bağlamından, doğal dünyasından koparmak anlamına gelecektir. Bu durumda Kur'ân ayetlerine, değişik tarihsel koşulların ürünü olan mezhebî, siyasî, ideolojik vs. anlamlar yüklemenin önünde engel kalmamış olacak, tefsirde “mezhep taassubu” dediğimiz olgu meşrulaşmış olacaktır.

İmam Malik'in Muvatta'sı², Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i³, Dârimî'nin Sünen'i⁴, Buharî'nin Sahîh'i⁵, Müslim'in Sahîh'i⁶, Ebû Davud'un Sünen'i⁷, Tirmizî'nin Sünen'i⁸, Nesâî'nin Sünen'i⁹, İbn Hüzeyme'nin Sahîh'i¹⁰, Hakîm'in Müstedrek'i¹¹ vb. kaynaklar.

c. Tefsir rivayetleri

Nüzûl ortamını öğrenmenin yollarından biri de tefsir külliyatından geçmektedir. Müfessirlerin tefsirlerinde yer verdikleri ayetlerin nüzûl dünyasını aydınlatacak bilgiler içerisinde özellikle sahabenin görüşleri çok önemlidir. Vahyin nüzûl sürecinde olayların içinde bulunması sahabenin vaz geçilmez olduğunu göstermektedir. Sahabenin izahlarına ulaşabileceğimiz en önemli kaynaklar tefsirlerdir. Başta Fîruzâbadî'nin “Tefsiru'l-mıkbâs min tefsiri İbn Abbas”ı olmak üzere, ilgili

¹ Serahsî, **Usul**, II/97

² Malik b. Enes, (ö. 179/795), **el-Muvatta**, Kahire, 1951.

³ Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) **el-Müsne**, Kahire, 1955.

⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl ed-Dârimî, (öl. 255/868) **Sünen-i Dârimî**, Beyrut, 1987.

⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buharî (öl. 256/870) **Camîu's-Sahîh**, Kahire, 1953.

⁶ Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac (öl. 261/875) **Sahîh-i Müslim**, Kahire, 1955.

⁷ Süleyman b. Eş'as b. İshak Ebû Davud es-Sicistânî (öl. 275/889), **Sünenü Ebu Davud**, Cidde, 1998.

⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve es-Sülemî Tirmizî (öl. 279/892) **Sünenü't-Tirmizî**, Kahire, 1978.

⁹ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî (öl. 303/915), **Sünenü'l-Kübrâ**, Beyrut, 1991.

¹⁰ Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî İbn Huzeyme (ö. 311/924), **Sahihu İbn Huzeyme**, Beyrut, 1975.

¹¹ Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed Hakim en-Nisâburî (ö. 405/1014), **el-Müstedrek ale's-Sahihayn**, Beyrut, 1990.

rivayetleri derleyen tefsirler, sahabenin yorumlarını vermek suretiyle, Kur'ân'ın, nüzûl çağındaki bir insanın gözüyle nasıl anlaşıldığını bize sunmaktadır. Yine bu açıdan Mâverdî'nin "en-Nüket"i ve İbnu'l-Cevzî'nin "Zadü'l-mesîr"i de önem arz etmektedir. Bunlara Kurtubî, Râzî ve İbn Atiyye'nin tefsirlerini de eklemek mümkündür. Ancak bu rivayetlerle ilgili olarak bilhassa önem arz eden eserlerin Mukâtil b. Süleyman ve Taberî tefsirleri olduğunu da zikretmek icap etmektedir. Bütün bu literatürde İbn Abbas ve İbn Mes'ud gibi sahabelerin yanı sıra Katade, Mücahid, Dahhâk, İkrime, Hasan-ı Basrî ve Ata b. Ebî Rebah gibi tabiîn âlimlerinin ve Abdurrahman b. Zeyd gibi tabe-i tabiîn alimlerinin izahlarını bulmak mümkündür. İşte bütün bu izahlar bize, nüzûl çağında ve hemen sonrasındaki dönemlerde Kur'ân'ın nasıl anlaşılmış olduğunu gösterecek, dolayısıyla içinde bulunduğumuz çağın hakim görüşlerinin etkisinde kalarak yorum yapmamıza mani olacaktır.

Örneğin İbn Abbas'ın "insan" kelimesiyle ilgili açıklamaları bu hususu çok iyi yansıtmaktadır. Nitekim İbn Abbas, Asr suresinde yer alan "إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ"¹ ayetindeki "insan"ın "kâfir"² olduğunu söylemiştir.

Yine İbn Abbas, Âdiyât suresinin 6. ayetinde yer alan "el-insan" kelimesiyle umumi anlamda "insan"ın değil, belli başlı kafirlerin kastedildiğini ifade etmiştir³. Kaldı ki, bu gibi ayetlerde geçen "insan" kelimesini umuma hamledersek, bunun kapsamına peygamberler ve müminler de girmiş olacaktır. Nitekim günümüzde birçok kimse, nüzûl döneminde inkârcılara yönelik tenkit ve tehdit anlamına gelen bu ifadeleri, nüzûl döneminden bağımsızlaştırarak yorumlamakta ve Kur'ân adına insanı suçlayıcı söylemler geliştirmektedirler. Hatta insanın biyolojik, psikolojik, sosyolojik yönlerine dair çeşitli değerlendirmeler yapılmaktadır. Diğer taraftan "insan onuru" gibi, çağdaş bir ideolojinin sloganı haline gelmiş ifadelerin Kur'ân'da aranması da, nüzûl dönemi açısından sağlıklı görünmemektedir. Kur'ân'ın insan onuruna önem verdiğini söylemek, genel bir mülâhaza olarak doğru olmakla beraber, bunu "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ"⁴ ayetinden istinbat etmek, ayeti, ilgili olmadığı bir alanda kullanmak olacaktır. Nitekim Taberî'nin bu ayetteki yorumuna bakıldığında⁵, söz konusu değerlendirmelerin yanlışlığı ortaya çıkmaktadır.

¹ Asr 103/2

² Firuzabâdî, *Tenviru'l-mikbâs min Tefsiri İbn Abbas*, s. 658

³ Firuzabâdî, *Tenviru'l-mikbâs*, s.656

⁴ İsra 17/70 (Oysa kâinattaki her şeyi sizin istifadenize sunmuş, türlü nimetler bahşetmiş, karada binek olarak kullanacağımız hayvanlar yaratmış ve denizde kullanacağımız gemilerin suyun üzerinde gitmesini sağlamışızdır. Bkz. Elik-Coşkun, *Tevhit Mesajı*, s. 620.)

⁵ Taberî'nin işaret ettiği üzere buradaki "كَرَّمْنَا" kelimesi, mahlûkatın insana müsahhar kılınması anlamına gelmektedir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 672-673

Bu konuda yeteri kadar tefsir kaynağı vardır: Mukatil'in Tefsir'i¹, Taberi'nin Câmi'u'l-beyân², Matürîdî'nin ve Te'vilat³, Maverdî'nin en-Nüket ve'l-Uyûn'u⁴, Tûsî'nin Tibyân⁵, Beğavî'nin Mealimu't-Tenzîl⁶, Zemahşerî'nin Keşşâf⁷, İbn Atiyye'nin Muharreru'l-Vecîz⁸, Tabersî'nin Mecmeu'l-Beyân⁹, İbnu'l-Cevzî'nin Zâdu'l-mesîr¹⁰; Râzi'nin Mefâtihu'l-Gayb¹¹, Kurtûbî'nin Ahkâmu'l-Kur'ân¹², Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm¹³; Âlusî'nin Rûhu'l-meânî¹⁴.

Sonuç

Kur'ân belli bir zaman dilimi içerisinde (Hz. Peygamber'in 23 yıllık daveti esnasında) yaşanmış olan gelişmelere bağlı olarak nâzil olmuştur. Bu durum, Kur'ân'ın nüzul döneminden sonraki tarih dilimindeki rehberliğinin sona erdiği anlamına da gelmez. Hayatımızı tanzim ederken Kur'ân'ın mesajının yeniden hayata uygulamanın temel koşulu, hem elimizde bir metin olarak duran Kur'ân'ın inzal edildiği tarih, coğrafya ve dönemin kültürü ile yakın ilişkisinin, hem de bizimle arasındaki zaman ve kültür uzaklığının farkında olmaktır. Kur'ân'la aramızdaki, onun nüzul dönemiyle çağdaş olmayışımızdan kaynaklanan uzaklık, bu gerçeği görmezden gelmekle kapatılamaz. Kur'ân metninin ait olduğu tarihle bağlı inkâr edilemeyecek kadar

¹ Mukâtil b. Süleyman (öl.150/767), **Tefsiru Mukatil İbn Süleyman**, Kahire, 1979.

² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî (öl. 310/922), **Câmi'u'l-beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut, 1986.

³ Muhammed bin Mahmud Ebu Mansur al-Semerkindî el-Matürîdî (öl. 333/944), **Te'vilatu Ehlî's-Sünne (Te'vilâtü'l-Kur'ân)**, İstanbul, 2005.

⁴ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, (öl. 450/1058), **en-Nüket ve'l-uyun**, Beyrut, 1992.

⁵ Ebu Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1039), **et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Beyrut, (t.y.)

⁶ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud Beğâvî, (öl. 516/1122), **Mealimü't-tenzil**, Riyad, 1993.

⁷ Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (öl. 538/1143), **el-Keşşâf**, Riyad, 1998.

⁸ Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atiyye el-Endelûsî, (öl. 541/1147), **el-Muharreru'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz**, Beyrut, 1993.

⁹ Ebu Ali Fazl b. Hasan Tabersi (öl. 548/1127), **Mecmeu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân**, Beyrut, 2008.

¹⁰ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî (öl. 597/1201), **Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr**, Beyrut, 1987.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzi (öl. 606/1209), **Mefâtihu'l-Gayb**, Beyrut,

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubi, (öl. 671/1273), **el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an**, Riyad 2003.

¹³ İmâmuddin İsmâil b. Kesîr, (öl. 774/1372), **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Beyrut, 1996.

¹⁴ Ebu's-Senâ Şihabuddin Mahmut Âlusî (öl. 1270/1854) **Rûhu'l-meanî fî tefsîri'l-azîm ve's-seb'i'l-mesani**, Beyrut, 1997.

açıktır ve esbâb-ı nüzûle verilen önem de Kur'ân'ın nüzûl dönemiyle bu sıkı ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bu durum, esbâb-ı nüzûlün Kur'ân vahyinin nüzûl ortamında cereyan eden hadiselerle örtüşen ortamın şartlarına göre ve vakıanın muktezasına binaen inzâl edilmiş olmasına¹ dikkat çekmektedir. Yani vahiy gerçekliğe (yani nüzul ortamına) doğrudan doğruya zorla kabul ettirilmiş (inzâl ettirilmiş) değildir bilakis, özellikle vakıaya yönelik ve onu dikkate alan bir hitaptır.

Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin bize nüzûle sebep olan vakıayı kesin şekilde belirleme imkânı vermesi zor gözükmektedir. Nitekim vakıayı anlamak metin içi ve metin dışı unsurların ve göstergelerin, yani metinde göstergeleri oluşturan gösteren-gösterilen çiftinin bütününe vakıf olmakla mümkündür. Çünkü dilsel bir göstergenin göstereni ve gösterileni dilin fonetiğinde ve kavram dünyasında mevcut olmakla beraber, insan zihnindeki kavramları ifade eden “gösterilen” unsuru, zihin dışı dünyaya, yani göstergenin bir bütün olarak vücut bulduğu dış ortama müracaat edilmeden tespit edilemez. Nüzûl sebepleri nassın sosyal bağlamından, yani nüzûl ortamından farklı bir şey değildir. Nasların anlamlarının ortaya konması, dıştan içe ya da içten dışa şeklinde tek yönde değil, bilakis iç-dış arasında “mekiksel” bir seri hareket içinde seyretmesi gereken kompleks bir etkinliktir.² Yani Kur'ân'ı anlayabilmek için, için, onun metnini aşarak arkasındaki bağlama ulaşmak ve bu şekilde onu yeniden söz ortamına taşımak zorundayız. Kur'ân'ı yeniden söz ortamına taşımanın ilk adımı, bütün pasajlarını ait olduğu nüzûl ortamında okumaya çalışmaktır.

Nüzûl ortamını ve bağlamı dikkate alarak Kur'ân'ı tefsir etmek kolay bir iş değildir. Kur'ân, müfessirin anlama sorunları gözetilerek kurgulanmış yekpare ve bütünlüklü bir metin olmadığı için, metnin dışında kalan söz dışı bağlamı tespit etmek müfessire düşmektedir. Kur'ân pasajlarının tarihsel bağlamlarının Kur'ân'dan hareketle rahatlıkla tespit edilebilirliği (siyâk-sibâk) ve esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin sunduğu yardım yeterli değildir. Bu durumda ortaya çıkan anlama sorununu aşabilmenin alternatif yolu, müfessirin bu bağlamda daha farklı kaynaklara başvurmasıdır. Bunun sorunsuz bir süreç olmadığı ortadadır, fakat bizi Kur'ân'ın özgün anlamına ulaştıracak daha tekin bir yolun mevcut olmadığı da aşîkârdır.

¹ Hasan Hanefî, **Esbâb-ı Nüzûl'ün Anlamı Nedir?**, çev. Ahmet Nedim Serinsu, AÜİFD, s. 227

² Nasr Hamid Ebu Zeyd, **İlahî Hitabın Tabiatı**, s. 143

KAYNAKÇA

Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahî Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, çev. M. E. Maşalı, Ankara, 2001.

Erbaş, Muammer “Bir Tefsir Kaynağı olarak Taberî'nin “Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk” İsimli Eseri”, *DEÜİFD*, XXXI/2010,

Firuzabâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *Tenviru'l-mikbâs min Tefsiri İbn Abbas*, Beyrut, 1992

Hasan Elik-Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'ân Tefsiri*, İstanbul, 2013

Hanefî, Hasan, “Esbâb-ı Nüzûl'ün Anlamı Nedir?”, çev. Ahmet Nedim Serinsu, *AÜİFD*, XXXVIII/1998

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdusselam, Beyrut, 1990

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usulü's-Serahsî*, Kahire, 1954.

Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Esbâbu vürûdi'l-hadîs*, Thk. Yahya İsmail Ahmed, Beyrut 1984

Şatıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvafakat*, Huber, 1997.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir (öl. 310/922), *Câmi'u'l-beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut, 1986.

----- *Tarihu'l-ümem ve'l-müluk*, Beyrut, 1987.

ÖZET

Kuran-ı Kerim'in anlaşılmasında nüzûl ortamını tespit etme ve dikkate alma en önemli amillerden biri hatta birincisidir. Zira Hz. Peygamber'in vefatını müteakiben İslam toplumunda yaşanan sosyal ve siyasî gelişmeler neticesinde oluşan psikolojik ortamın yanı sıra farklı kültürlerle karşılaşmanın da hız kazandırdığı bir sürecin sonucunda mezhepler teşekkül etmiştir. Bu süreçte ortaya çıkan her mezhep, meşruiyet kazandırmak üzere kendi görüşlerini Kur'ân'a arz etmiş, ayetleri bağlamından kopararak yorumlamıştır. Vahyin nüzûl dünyasından uzaklaştıkça Kur'ân metninden birbirine muhalif mezheplerin delil bulmaları kolaylaşmış, giderek nüzûl ortamı daha az dikkate alınır olmuştur. Bu konunun gerek mezhepler tarihi gerek tefsir disiplini içerisinde arz ettiği ehemmiyet açıktır. Bu nedenle nüzûl ortamını öğrenmek için başvurulacak sîret, hadis ve tefsir kaynaklarının ne derece önemli olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

AZƏRBAYCANÇILIQ İDEOLOGİYASI VƏ BƏDİİ-ESTETİK FİKRİMİZ

Sevinc ƏLƏSGƏROVA,

BDU-nun Fəlsəfə kafedrasının dissertantı

Açar sözlər: azərbaycançılıq ideologiyası, bədii-estetik fikir, sosial-tarixi həqiqət, mədəni əməkdaşlıq, millilik və ümumbəşərlik, multikulturalizm,

Key words: ideology of Azerbaijanism, artistic and aesthetic thought socio-historical truth, cultural cooperation, national and international, multiculturalism.

Ключевые слова: идеология азербайджанства, художественно-эстетическая мысль, социально-историческая истина, культурное сотрудничество, национальное и интернациональное, мультикультурализм

XX əsrin sonu – XXI əsrin ilk onilliyinin ictimai-mədəni inkişaf təcrübəsi dünyanın əksər ölkələrində olduğu kimi respublikamızda da cəmiyyət həyatı və mədəniyyətin bütün sahələrində mühüm keyfiyyət dəyişikliklərinin baş verdiyini söyləməyə əsas verir. Müasir insan fəaliyyətinin müxtəlif sahələrində cərəyan edən proseslərin xarakterinin elmi dərkinə və bu zəmində əməli fəaliyyət üçün yararlı tövsiyələrin hazırlanıb istifadə üçün irəli sürülməsinə zərurət yaranır.

Həç şübhəsiz, ölkəmizdə gedən bütün bu proseslərin mərkəzində bazis əhəmiyyətli iqtisadi və onunla bağlı siyasi-hüquqi dəyişikliklər durur. Bununla yanaşı, yeni reallıqlara cavab verən mənəvi mədəniyyət nümunələri yaradılması vəzifəsi də siyasi-iqtisadi quruculuq vəzifələri qədər vacibdir. Təsədüfi deyil ki, müstəqil dövlət quruculuğumuzun uğurlu getməsi, cəmiyyətimizin hərtərəfli inkişafı üçün müvafiq ideoloji təminat yaradılmasının aktuallığı təkidlə qeyd edilir. Xalqımızın milli öndəri Heydər Əliyevin göstərdiyi kimi, belə bir vasitə rolunu *azərbaycançılıq ideologiyası* oynayır. Dünya azərbaycanlılarının Bakıda keçirilən birinci qurultayındakı nitqində həmin anlayışın mahiyyətini belə açıqlamışdır: "Azərbaycançılıq öz milli mənsubiyyətini qoruyub saxlamaq, milli-mənəvi dəyərlərini qoruyub saxlamaq, eyni zamanda onların ümumbəşəri dəyərlərlə sintezindən, integrasiyasından bəhrələnərək hər bir insanın inkişafının təmin olunması deməkdir" (1, 432).

Həç şübhəsiz, azərbaycançılıq ideologiyasını yalnız siyasi platforma kimi götürüb onu cəmiyyətimizin mənəvi həyatından kənarda düşünmək ciddi səhv olar. Çünki

mənəvi dəyərlərin ümumi ictimai tərəqqiyə təsiri siyasi, hətta iqtisadi amillərdən heç də az deyil. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev sosial-iqtisadi tərəqqimizlə yanaşı mənəvi inkişaf məsələlərinə də xüsusi əhəmiyyət verərək demişdir: “Əgər biz bundan sonra da ölkəmizin uğurlu inkişafını istəyiriksə, bu məsələlərə mütləq diqqət göstərilməlidir. İqtisadi islahatlar daha da sürətlə gedə bilər, ləng gedə bilər. Bu, o qədər də böyük problem yaratmaz. Ancaq əgər milli dəyərlərimizdə hər hansı bir boşluq yaranarsa, yaxud da ki, milli-mənəvi əsaslarımız zərər görsə, onda əlbəttə, ölkə böyük çətinliklərlə üzləşər” (3).

Bu mənəvi sərvətlər sırasında dilimiz, dinimiz və əxlaqi dəyərlərimizlə birlikdə uzun tarixə, zəngin məzmununa, humanist ideyalara, hey-rət doğuran forma gözəlliyinə malik olan milli incəsənətimiz də öncül yer tutur. Qarşımızda duran mənəvi tərəqqi vəzifələrinin yerinə yetirilməsində həm incəsənət xadimlərinin, həm də mənəvi mədəniyyət məsələləri ilə məşğul olan humanitar elm sahələri təmsilçilərinin üzərinə mühüm vəzifələr düşür. Burada incəsənətin müxtəlif növlərinin tədqiqatçıları ilə yanaşı bədii yaradıcılıq məsələlərini fəlsəfi baxımdan araşdıran, onun ümumi inkişaf qanunauyğunluqlarını müəyyənləşdirməyi, bu əsasda müvafiq əməli tövsiyələr hazırlamağı özünün peşə borcu bilən estetiklərdən də çox şey gözlənilir.

Təbii ki, bədii-estetik fikrimizin daim diqqət mərkəzində olan aktual problemlər az deyildir. Bununla belə, güclü ideoloji vasitə olan incəsənətin *ideya məzmununa* verilən tələbi ilk növbədə qeyd etməliyik. Akademik R. Mehdiyev bunu nəzərdə tutaraq yazır: «Həqiqi bədii ədəbiyyat idealın formalaşdırılmasına yönəlməlidir» (4, 32). Yəni incəsənətin estetik ideali – bədii əsərin qayəsini təşkil edən bu əsas məzmun elementi bədii təyinatı ilə yanaşı ideoloji baxımdan da müstəsna əhəmiyyət kəsb edir.

Bütövlükdə incəsənətin və ya ayrıca götürülmüş bədii əsərin ideya məzmunu məsələsi estetika və sənətşünaslığın ənənəvi problemlərindən olsa da, bədii yaradıcılığın *nəyi* yenidən yaradaraq öz oxucu, dinləyici və ya tamaşaçısına *necə* çatdırması incəlikləri həmişə yenidir, aktualdır. Xüsusən, tarixi inkişafın əsaslı dönüm məqamlarında hər bir cəmiyyətdə varislik və innovasiyanın, ənənə və novatorluğun qarşılıqlı nisbəti kəskin problemə çevrilir, estetik fikir nəyi qoruyub saxlamaq, nəyi hökmən yeniləşdirərək dəyişən gerçəkliyə uyğunlaşdırmaq dilemması qarşısında qalır. İyirmi ildən artıqdır ki biz də belə bir mənəvi yeniləşmə dövrünü yaşayırıq.

Cəmiyyət həyatının müxtəlif sahələrində, xüsusən də mənəvi mədəniyyətdə yeniləşmə prosesi isə heç də bərabər sürətlə, rəvan getmir. Sosial-siyasi, maddi-iqtisadi sahələrdə yeni keyfiyyətə keçid dövrü müəyyən dərəcədə qısa ola bilər, lakin cəmiyyətin mənəvi həyatında köhnədən üzülmə, təzələnmə həmişə uzanır, ağırlı

keçir, yenilik özünə çox çətinliklə yol açır. İncəsənət barədə deməliyə ki, yeniləşmə prosesi sənətkarın ideoloji axtarışlarında, mənəvi-siyasi oriyentasiyasının müəyyənləşməsində, dünyagörüşünün təkamülündə, əməli fəaliyyətində ziddiyyətlərsiz ötür-mür, yaratdığı bədii əsərin məzmun və formasında, deməli, ictimai-sosial dəyərində də iz buraxır.

Şübhəsiz, bu problemlərin həllində incəsənət ustalarının—bədii sərvət yaradıcı-larının özləri başlıca subyektdir. Amma burada fəlsəfi-estetik fikir təmsilçilərinin metodoloji dəstəyinin, sənətsünasların fundamental elmi axtarışlarının, o cümlədən, zamanın nəbzinə köklənən bədii tənqid nümayəndələrinin verdikləri operativ qiymə-tin də əhəmiyyəti böyükdür, ümummədəni tərəqqimizdə onların da üzərinə mühüm vəzifələr düşür. Bu sahədə qarşıda duran başlıca vəzifəni ictimai-tarixi inkişafımızın müasir mərhələsinin reallıqları baxımından müəyyənləşdirməli olsaq, milli öndər Heydər Əliyevin təkidlə qeyd etdiyi kimi, milli ideologiyamıza—hamımızı vahid mənəvi məxrəcə birləşdirən azərbaycançılıq ideologiyasına xidmətdə görməliyik.

Multikulturalizm anlayışı dilimizin elmi anlayışlar sisteminə son vaxtlar daxil olduğundan, onun etimologiyası və məntiqi tutumu, öləri olsa da, toxunmağımız yaqın yersiz olmaz. Onun hər iki hissəsi latın mənşəlidir: “multi” latınca “multum” sözündən olub, “çoxluq” mənasındadır, “kultura” isə fərqli etimoloji mənasına bax-mayaraq, dilimizdə “mədəniyyət” anlayışının latın mənşəli beynəlxalq qarşılığıdır. Göründüyü kimi, bu anlayış “çoxmədəniyyətlilik” mənasında işlədilir. Onun məntiqi məna tutumuna gəldikdə, ensiklopedik mənbələr multikulturalizmi tolerantlığın aspektlərindən biri kimi mənalandıraraq, *mədəniyyətlərin* bir-birinə təsir göstərməsi, zənginləşməsi və inkişafı məqsədilə onların *paralel mövcudluğunu* tələb etdiyini irəli sürür, ayrıca götürülmüş bir ölkədə və bütövlükdə dünyada mədəni fərqlərin qorunub saxlanması və inkişaf etdirilməsi *siyasəti* kimi səciyyələndirir [məs., 5].

Azərbaycan beynəlxalq aləmdə müxtəlif mədəniyyətlərin tolerantlıq, qarşılıqlı dözümlülük nümunəsi kimi tanınır. Həm də bu, ölkəmiz üçün əsla deklarativ səciyyə daşımır, dərk olunmuş gerçəklikdir, mədəniyyət siyasətimizin mühüm elementidir. Prezident Ý. Əliyev bu məsələyə toxunaraq demişdir: “Azərbaycan böyük tarixə, ənənələrə və mədəniyyətə malik bir ölkədir, sivilizasiyaların kəşpəməsində yerləşir. Əsrlər boyu müxtəlif etnik qrupların və dinlərin nümayəndələri Azərbaycanda sülh və əmin-amanlıq şəraitində yaşayıblar. Biz fəxr edirik ki, *Azərbaycan dünyanın multikulturalizm və sivilizasiyalararası dialoq paytaxtlarından biridir*” (kursiv bizimdir – S.Ə.) [2].

Razılıq hissi ilə qeyd edə bilərik ki, istər incəsənət ustalarımız, istərsə də mənəvi mədəniyyətimizin inkişafı və təbliği məsələləri ilə məşğul olan ictimai qurumlarımız

bu istiqamətdə az iş görmürlər. Azərbaycanın birinci xanımı Mehriban Əliyevanın prezidenti olduğu Heydər Əliyev Fondunun dəstəyi ilə keçirilən Beynəlxalq Muğam Festivalı, Bakı ilə yanaşı son vaxtlar Qəbələdə də ənənəyə çevrilməkdə olan müxtəlif məzmunlu musiqi festivalları, xaricdə təşkil olunan çoxsaylı mədəniyyət və incəsənət tədbirləri göstərilən istiqamətdə atılan əhəmiyyətli addımlardır.

Elə son faktlara diqqət yetirək. Milli öndər Heydər Əliyevin adını daşıyan fondun təşkilatçılığı ilə dünyanın bir sıra qabaqcıl ölkələrində “Qafqazın mirvarisi olan Azərbaycanın mənəvi dəyərləri” layihəsi çərçivəsində silsilə tədbirlər keçirilməkdədir. Məqsəd milli mədəniyyətimizi daha yaxşı tanımaq, eyni zamanda dünya mədəniyyətinə bələdliyimizi və ehtiramımızı nümayiş etdirmək, xalqımıza və dövlətimizə yeni tərəfdaşlar qazandırmaqdır. “Azərbaycan günləri” devizi ilə keçirilən incəsənət sərgiləri Fransada 2012-ci ilin oktyabrından təşkil olunmağa başlanmış, 2013-cü il mayın 6-18-də adı çəkilən ölkənin 13-cü şəhərində– Evianda, mayın 18–26-da Leqldə növbəti tədbirlər keçirilmişdir.

Əlamətdar haldır ki, bu sərgilərdə milli incəsənətimizin müxtəlif növləri, xüsusən təkrarsız dekorativ-tətbiqi sənət nümunələri göstərilməklə, xalqımızın zəngin bədii sərvətlər yaradıcısı olduğu nümayiş etdirilir. Bu tədbirlərin açılış mərasimlərinin sonunda Azərbaycan Dövlət Kamera Orkestrinin etno-caz musiqisindən ibarət konserti milli və ümumbəşəri dəyərlərin sintezinə dəyər verdiyimizi bir daha təsdiqləməklə yanaşı sənətkarlarımızın repertuarı və ifa sənətində müasirləşmə meylini də əks etdirir. Mayın 18-də Almaniyanın qədim mədəniyyət mərkəzi Münhendə keçirilən Azərbaycan mədəniyyəti gecəsi də respublikamızın Dövlət Kamera Orkestrinin konserti ilə başa çatıb. Avstriya paytaxtı Vyanada mayın 14-də Prezident İ. Əliyev və xanımı M. Əliyevanın iştirakı ilə açılan “Bakıya uçuş: Azərbaycan incəsənəti” sərgisində 21 rəssamımızın 100-dən çox əsəri mayın 26-dək nümayiş etdirilib. Bundan əvvəl belə sərgilər Avropanın digər ölkələrinin paytaxtlarında–London, Paris, Berlin, Moskva və Romada təşkil olunub.

Sənətkarlarımızın son dövrdə yaratdıqları bir çox əsərlər xalqımızın sülhsevərliyini, bütün dünyada təqdir olunan tolerantlığını, ümumbəşəri mənəvi dəyərlərə ehtiramını obrazlı nümayiş etdirir. Çoxları belə düşünə bilər ki, Azərbaycan sənət adamının Dağlıq Qarabağ müharibəsi kimi ağırlı bir problemə həsr olunan əsəri bu fəlakətin baiskarı olan erməni qəsbkarlarına lənətlərlə dolu olar. Lakin V. Mustafayevin “Xoca” filmi hamı üçün ümumi olan problemə–ümumiyyətlə müharibəyə, onun labüd törəməsi olan faciələrə, ömürlərin, məhəbbətlərin yarımçıq qalmasına qarşı üsyandır, milli taleyimizdə ümumbəşəriliyin ifadəsidir. 2012-ci ilin digər nümunəsi – Ə. Əylislinin “Daş yuxular” roman-essesi isə antiazərbaycançılığı bir

yana, qərəzli, birtərəfli mövqedən çıxış etməsi ilə haqlı hiddət doğurur. Azərbaycan xalqına və onunla birlikdə bütün türk qövmünə erməni kin-küdurəti ilə dolu olan bu yazı bədii həqiqət axtarışı ilə əsla bir araya sığmır, erməni vandalizminin hər acısını dadan bir xalqın əzəzil cəllad qiyafəsində təsviri azı sosial-tarixi həqiqətə ziddir, əslində isə öz xalqına, onun milli təfəkkürünü müəyyən edən azərbaycançılıq ideologiyasına daxildən zərbədir.

Erməni təbliğatı ilə səsləşən belə iftiralara baxmayaraq, Azərbaycan həqiqəti dünya birliyinə yol tapmaqdadır. Bunun daha səmərəli və davamlı olmasında kampa-niya xarakterli tədbirlərlə yanaşı müasir dünyanın mühüm mədəniyyət mərkəzlərində daimi fəaliyyət göstərən milli qurumlarımızın yaradılması xüsusilə vacibdir. İnanırıq ki, 2012-ci ilin sentyabrında Parisdə, 2013-cü ilin mayında isə Vyanada Prezident İ. Əliyevin iştirakı ilə açılan Azərbaycan Mədəniyyət Mərkəzləri və onların gələcək davamçıları azərbaycançılıq ideologiyamızın etibarlı carçısı olan milli incəsənətimizin də səlahiyyətli elçiləri kimi geniş fəaliyyət göstərəcək.

İSTİNAD OLUNAN ƏDƏBİYYAT:

1. Əliyev H.Ə. Dünya azərbaycanlılarının birinci qurultayında nitq // Müstəqilliyimiz əbədidir. 36-cı kitab., s. 422-439.
2. Əliyev İ.H. İslam Ölkələrinin III Həmrəylik Oyunları'nın iştirakçılarına videomüraciəti // "Xalq qəzeti". 2013, 27 sentyabr
3. Əliyev İ.H. Müqəddəs Ramazan ayı münasibətilə iftar mərasimində çıxışı. "Xalq qəzeti", 2012, 16 avqust
4. Mehdiyev R.Ə. Fəlsəfə. Bakı: Şərq-Qərb, 2010
5. ru.wikipedia.org/wiki/Мультикультурализм

XÜLASƏ

Məqalədə milli dövlətçiliyin bərpası dövründə cəmiyyətin mənəvi-ideoloji yeniləşməsində incəsənət və onun estetik-sənətsünaslıq dərkinin yeri və rolunun müəyyənləşdirilməsi ilə bağlı məsələlər nəzərdən keçirilir. Müasir Azərbaycan incəsənətinin əsas vəzifəsinin hətta indiki mürəkkəb şəraitdə öz tolerantlığını, sülhsevərliyini qoruyub saxlayan azərbaycançılıq ideologiyasına xidmət etməli olduğu qeyd edilir; Azərbaycan incəsənətinin inkişafında, beynəlxalq mədəni əlaqələrin genişlənməsində Heydər Əliyev Fondunun xüsusi rolu göstərilir.

SUMMARY

The article discusses issues related to the definition of the place and role of art and its aesthetic - art critical thinking in the spiritual and ideological renewal of society in the recovery of national statehood. Emphasizes that the main purpose of contemporary modern Azerbaijan art is to serve the ideology of Azerbaijanism that tolerates, peaceful even in the current difficult environment; noted the special role of Foundation of Heydar Aliyev in the Azerbaijan Art, expansion of international cultural relations.

РЕЗИОМЕ

В статье рассматриваются вопросы, связанные с определением места и роли искусства и его эстетико-искусствоведческого осмысления в духовно-идеологическом обновлении общества в период восстановления национальной государственности. Подчеркивается, что основное предназначение современного азербайджанского искусства состоит в служении идеологии азербайджанства, которая толерантна, миролюбива даже в нынешних сложных условиях; отмечается особая роль Фонда Гейдара Алиева в развитии азербайджанского искусства, расширении международных культурных связей.

Çapa tövsiyə etdi: e.f.d. Y.A.Qaraməmmədli

SOSIALLAŞMA PROSESİNİN FƏLSƏFİ TƏHLİLİ

Ülviyyə Tacir qızı SƏLİMOVA,

BDU-nun fəlsəfə kafedrasının doktorantı,

Açar sözlər: fərd, sosiallaşma, sosial mühit, sosial norma və dəyərlər

Key words: individual, socialization, social environment, social norms and values.

Ключевые слова: индивидуальный, социализация, социальная среда, социальные нормы и ценности.

“Sosiallaşma” termini geniş yayılmasına baxmayaraq, elmin müxtəlif nümayəndələri tərəfindən birmənalı şərh yoxdur. Bəzən “sosiallaşma”termininə sinonim kimi “şəxsiyyətin inkişafı və tərbiyəsi”termini işlədilir. Hələlik sosiallaşma anlayışına dəqiq tərif verilməsə də, bu anlayışın məzmunu “fərdin sosial münasibətlər sistemində daxil olması”, “sosial əlaqələr sisteminə yiyələnməsi”kimi başa düşülür. Sosiallaşma dar mənada şəxsiyyətin formalaşması kimi, geniş mənada fərdin ictimai münasibətlər sisteminə daxil edilməsi kimi başa düşülür. Bu halda sosiallaşma aşağıdakı proseslərin məcmusu kimi nəzərdən keçirilə bilər. -sosial normaların internalizasiyası-sosial funksiyanın mənimsənilməsi-sosial qrupa daxil olmaq(sosial mobillik)

“Sosiallaşma”sözü mənaca “tərbiyə”sözünə yaxındır. Lakin tərbiyə dedikdə, şüurlu şəkildə yönəldilmiş hərəkətlər başa düşülürsə, sosiallaşma da isə qəsdən edilməyən, cəmiyyətin və mədəniyyətin təsiri ilə yaranan hərəkətlər də daxildir. İ. S. Kon qeyd edirdi ki, “tərbiyə”anlayışı həcmcə “sosiallaşma”anlayışından genişdir. Tərbiyə həmişə məqsədyönlü prosesdir. [2, 176] E. Giddens “sosiallaşma” anlayışının mahiyyət və məzmununu açaraq, onu elə bir proses kimi müəyyənləşdirir ki, onun nəticəsində körpə içərisində anadan olduğu mədəniyyəti mənimsəyən müstəqil şəxsiyyət kimi formalaşır. “Sosiallaşma sosial təcrübəni və mədəniyyət dəyərlərini bir nəsilədən başqa nəsle ötürməklə müxtəlif nəsilləri bir-birinə bağlayır.”[3, 246]

Sosiallaşma-“şəxsiyyətin təşəkkülü və inkişafı prosesi olub, fərd tərəfindən özünün bütün həyatı boyunca ona mövcud cəmiyyətdə fəaliyyət göstərməyə imkan verən sosial və digər normaların, mədəni dəyərlərin və davranış nümunələrinin mənimsənilməsindən ibarətdir”[8, 136]. Sosiallaşma şəxsiyyətin qarşılıqlı münasibətləri, onların qarşılıqlı fəaliyyəti üçün sosial fəlsəfənin əsas problemdir. Bu problem

bir çox sosial-humanitar elmlərin qovşağında –sosiologiya, pedaqogika, psixologiya, kulturologiya olduğundan onun dərinlən öyrənilməsi vacibdir. Sosiallaşma XXəsrin ortalarından etibarən müstəqil olaraq araşdırılmağa başlayıb. Bu gün sosiallaşma və onun ayrı-ayrı aspektlərinin öyrənilməsi problemi filosoflar, sosioloqlar, etnoqraflar, psixoloqlar və digər elmin nümayəndələri tərəfindən araşdırılır. Qeyd edək ki, XX əsrin 60-cı illərinə qədər sosiallaşma demək olar ki, insanın uşaqlıq, yeniyetməlik və gənclik dövrü kimi nəzərdə tutulurdu.

Sosiallaşma anlayışı yalnız ingilisdilli ölkələrdə XXəsrin 60-cı illərinə qədər insan və cəmiyyət, onların qarşılıqlı fəaliyyəti problemlərinə qarşı marağın güclənməsi ilə əlaqədar “inkulturasiya” termini kimi də işlənmişdir. Belə bir nöqtəyi nəzərə görə, “inkulturasiya” “sosiallaşma” ilə sinonimdir. İnkulturasiya termini mənsub olduğu etnosun mədəniyyətinin mənimsənilməsidir. Bu məsələ maraqlı və daha dərinlən öyrənilməsinə tələb edir. [12, 29]

Şəxsiyyət sosial varlıq olaraq onun sosiallaşması zəruri prosesdir. Şəxsiyyətin mənəvi keyfiyyətləri sosiallaşma prosesində formalaşır. Sosiallaşma insanların birgə yaşayışını təmin edir. İnsanın sosiallaşması daxil olduğu cəmiyyətin dəyərlər sistemini, münasibətləri, davranış normalarını, stereotiplərini mənimsəməsi prosesidir. İnsan bu təcrübəni mənimsədikcə mədəniləşir, yəni məxsus olduğu cəmiyyətin keyfiyyətlərini əxz edir. Bu prosesdə solumun dəyərlər sistemini mənimsəyən fərd onları özünün daxili aləminə uyğunlaşdırır, onları özünüküləşdirir, yəni özünün daxili dəyərlər sistemini formalaşdırır. Daxili dəyərlər sistemi şəxsiyyətin daxili mövqeyini formalaşdırır, daxili mövqe insanın bio-psixi xüsusiyyətləri ilə şəxsi keyfiyyətlərinin vəhdətindən yaranır.

Sosiallaşmanın mərhələlərini yaş dövrü ilə əlaqəndirmək olar. Bu dövrlər müəyyən sosial-etnik-mədəni, eləcə də müxtəlif nəzəri əsaslar üzrə işlənmişdir. Bəzi müəlliflər şərti olaraq aşağıdakı mərhələləri bölürlər: 1) körpəlik (3 yaşa qədər) 2) uşaqlıq (3-6 il, oyun, ailə, məktəbəqədər müəssisələr 3) yeniyetməlik (7-13 yaş, təhsil, məktəb, ailə) 4) gənclik dövrü (14-20 yaş) 5) yetkin şəxsiyyət (20-40 yaş, yüksək aktivlik potensialının yaradılması) 6) pensiyayaqədər (40-60 il) 7) pensiya dövrü (60 yaş və daha çox, əmək fəaliyyəti ilə məşğul olmamaq)[3, 248 s]

Sosiallaşma fərdin və cəmiyyətin inkişafında başlıca funksiyalar həyata keçirir: 1) normativ-requlyativ funksiya-insanın cəmiyyətdə həyat və fəaliyyətini tənzimləyir 2) yaradıcılıq funksiyası, dünyanı öz ətrafında yaratmaq və qeyri standart vəziyyətlərdən çıxış yolu tapmaq 3) kompensasiyaedici funksiya, insanın psixi, fiziki və intellektual keyfiyyətlərinin çatışmazlıqlarının aradan qaldırılması 4) kommunukativ-informasion funksiya.

Sosiallaşmanın funksiyaları nəinki fərdin və cəmiyyətin inkişafını yol açır, həm də müəyyən edir. Dediymizə əsas olaraq, fərdin sosiallaşması üç səviyyədə baş verir: - bioloji səviyyə. Bu insan orqanizminin ətraf mühitlə əlaqəsi. -psixoloji səviyyə. Bu səviyyədə sosiallaşma prosesi iki tərəfə ayrılır: subyekt kimi, həm də ictimai münasibətlərin obyekt kimi. Subyekt kimi fərdin özünə və ətraf mühitə fəal təsiri baş verir. -sosial pedaqoji səviyyə. Bu insanın cəmiyyətlə əlaqəsi, sosial institut və ayrı-ayrı qruplarda öz davranış üslubunu seçir və cəmiyyət də ona sosial göstəriş verir.

Burada sosiallaşmanın növlərinə baxmaq lazımdır. İlk sosiallaşma-anadan olandan yetkin şəxsiyyətin formalaşmasına qədər olan dövr. İlk sosiallaşma kiçik qruplarda şəxsiyyətlərarası münasibətlərdə sahəsində baş verir. Bu dövrdə sosiallaşma yaxın və doğmaların əhatəsində baş verir: ailə, yaxın və uzaq qohumlar, müəllimlər, həkimlər. İnsan inkişaf etdikcə sosial bilikləri tədricən genişlənir, yəni o müxtəlif insanlar və hallarla üzləşir. İnsan öz inkişafı ilə dünyaya keçid hazırlayır. Ailə sosiallaşmanı müəyyən edən əsas amildir. Ştomp yazır ki, "ailə-o qədər möhkəm olmalıdır ki, insanın körpəlik və uşaqlıq illərində qayğı və qəyyumluq uzun dövrü təmin etməlidir." [9, 392] Ailə sosiallaşma institutu kimi şəxsiyyətin formalaşması və inkişafına konstruktiv müsbət axardır. Eyni zamanda, valideynlərin böyük əksəriyyəti, xüsusilə böhran cəmiyyəti qrup və ictimai problem və tələbatları nəzərə almadan öz maraq və məqsədləri üçün uşağın şəxsiyyətini, necə sosiallaşmasını oriyentasiya edirlər. Valideynlər öz övladlarının taleyindən narahatlıq keçirir, gələcək nəsillərə ədalət, mərhəmət, alicənablıq, nəciblik, ləyaqət kimi dəyərləri aşılayırlar. [4, 167]

Təkrar sosiallaşma böyük sosial qrupların və təşkilatların səviyyəsində baş verir. Formal təşkilatlar, icra nümayəndələri, məktəb, ordu, dövlət. Təkrar sosiallaşma ilkin sosiallaşma zamanı mənimsənilmiş böhranın nəticəsidir. İlk sosiallaşmada baş verən böhran dünyadakı böhran deyil, insanın bu dünyadakı yerinin böhranıdır.

Sosiallaşma həyat tsiklləri adlanan uyğun gələn mərhələlərdən keçir. Həyat tsiklləri sosial rolların dəyişməsi ilə, yeni sosial statusun qəbulu ilə, əvvəlki vərdislərdən, ətrafdakılardan, həyat tərzindən imtina edilməsi ilə və s. ilə bağlıdır. Resosiallaşma formalaşmış şəxsiyyətin yeni sosial şəraitə uyğunlaşmasıdır. Sosiallaşma formal institutların çərçivəsində həyata keçirilir. Bəzən resosiallaşma termini akkulturasıya termini kimi də işlədilir, yəni bu termin o zaman istifadə olunur ki, insanlar yaşayış yerlərini dəyişir, başqa ölkəyə mühacirət edirlər və bu zaman yeni mədəniyyətə uyğunlaşmaq məcburiyyətində qalırlar. Desosiallaşma köhnə dəyərlərdən, normalardan, rollardan və davranış qaydalarından əl çəkmək prosesidir. Kontrol-sosiallaşmadan da danışmaq lazımdır. Bu halda insanlar dəyərlər və nümunələrə

uyğun təhsil alırlar(məs, cinayətkarların xüsusi norması, dili və həyat tərz, fəaliyyət nümunələri var)[1, 171].

Şəxsiyyətlər və sosial qruplar arasında əlaqəni təmin edən sosiallaşma vasitələri: 1) dil-sosiallaşmanın əsas alətidir. Onun köməyi ilə insan informasiyanı qəbul edir, təhlil edir və ümumiləşdirir, hisslər və emosiyalar vasitəsilə öz mövqeyini bildirir və qiymət verir. 2) dəyərlər-ideal təsəvvürlər və prinsiplər vasitəsilə insan öz hərəkətlərini əlaqəndirir. 3) norma-mənimsənilmiş düşüncə və davranış tərz 4)bilik və bacarıq-fəaliyyət nümunələri şəxsiyyətin sosiallaşmasında əsas iki mərhələni göstərmək lazımdır:1)sosial adaptasiya2) interiorizasiya Adaptasiya sözünün latın dilindən tərcüməsi uyğunlaşma deməkdir. Fərdin yeni sosial mühitə, onun norma və qaydalarına uyğunlaşması kimi başa düşülür. Artıq yeni sosial mühitin norma və dəyərlərini mənimsəyərək onları rəhbər tutaraq fəaliyyət göstərir. Sosial adaptasiya fərdin yaşadığı mühitin real mövcud şərtlərə, sosial qrup və təşkilatlara, sosial institutlara uyğunlaşmasıdır. Fərd adaptasiya prosesində aktiv mövqe tuta bilər, nəinki norma və qaydaları mənimsəyir, eyni zamanda öz münasibətini də bildirir. Sosial mühitin xarakterindən asılı olaraq adaptasiyanın müxtəlif növlərini fərqləndirirlər:sosial-siyasi, sosial iqtisadi, sosial-mədəni, sosial-məişət, sosial-psixoloji, etnik adaptasiya və s.

Sosial adaptasiya bir neçə komponenti əhatə edir:-sosial obraz və sosial davranışın toplanması-sosial motiv və sosial ehtiyacların mənimsənilməsi Interiorizasiya-internalizasiya mənimsənilmiş norma və dəyərlərin insanın daxili aləminə qoşulması prosesidir. Interiorizasiya adaptasiyaya əsaslanır və ondan daha uzun müddətli prosesdir. Interiorizasiya prosesində fərd, birincisi, cəmiyyətin tələblərinə uyğun olan sabit daxili tənzimləyicilər sistemini əldə edir, ikincisi, hər hansı bir struktura tam şəkildə daxil olur. İctimai inkişafın harmoniyasının əsas problemi hər bir ayrıca götürülmüş bir şəxsiyyətlə cəmiyyətin qarşılıqlı münasibətləri, yəni onun sosiallaşmasıdır. Böyüməkdə olan nəsil üçün sosiallaşma xüsusi aktualdır. Məhz uşaqlıq, yeniyetməlik və gənclik dövründə əsas qurum olaraq şəxsiyyətin keyfiyyət xarakteri formalaşır. Şəxsiyyət fərdin sosial münasibətləri və şüurlu fəaliyyəti kimi çıxış edir. Fərdin sistemli keyfiyyəti formalaşan birgə fəaliyyət və ünsiyyətdən asılıdır. İnsanın sosial müqəddaratını təyin etmək hazırkı dövrdə eyni dərəcədə cəmiyyətin sosial-siyasi və iqtisadi sistemindən asılıdır. Bu proses öz xarakterinə görə durmadan dəyişir. Sosiallaşma problemi fəlsəfi prizmadan kifayət qədər tədqiq olunmamışdır. Sosiallaşmanın bir sıra aspektləri insanın şüursuz həyatı ilə bağlayırlar ki, bunu əsasən klassik psixoanaliz, neofreydizm, müasir fəlsəfənin digər istiqamətləri göstərilir. Şəxsiyyətin sosiallaşmasının fəlsəfi təhlili sosiallaşma prosesinin sistemli xarakterinin qurulmasını nəzərdə tutur və bu sosiallaşmanın tarixi və nəzəri variantlarını tanımasına əsaslanır.

Şəxsiyyətin sosiallaşması zaman keçdikcə sosial-humanitar dərkətmə prosesində fundamental problem kimi öz aktuallığını itirməyib. Bundan başqa, müasir cəmiyyətin reallıqlarını nəzərə alaraq bu problem kəskinliklə qarşıda durur. Bu gün sosiallaşmanın yeni tarixi tipi olan kütləvi istehlak cəmiyyəti təsdiq olunub. Postmodernist dövründə bütün sosial münasibətlərin əsasında istehlak münasibətləri dayanır. "İstehlak cəmiyyəti" bu rifah cəmiyyəti deyil. Bu cəmiyyət istehsal cəmiyyətinin əsasını təşkil edir, istehsal isə ikinci plana sıxışdırılıb. "[7, 94]Müasir dövrdə insanın əhəmiyyətinin artması onun bütün qüvvələrinin mümkün qədər tam və bütöv inkişafı zərurətinə gətirib çıxarır. Şəxsiyyətin inkişafı prosesi bir tərəfdən ictimai həyatın müxtəlif sferalarından asılıdır. Digər tərəfdən isə ictimai münasibətlərdə layiqli yerini tutmaq üçün şərait yaratmaq lazımdır. Fərdin sosiallaşması və onun sonrakı inkişafı əsas magistral yol özünü təkmilləşdirmədir. İnformasiya-şəxsiyyətin sosiallaşmasının əsası, sosial informasiya şəxsiyyətin öz daxili aləmini interiorizasiyasıdır. İnsanın sosial informasiyaya tələbatı obyektiv tələbatdır. Müasir cəmiyyətdə KİV-nin inkişafı və vəziyyəti şəxsiyyətin maraq və tələbatlarını formalaşdırır. Əgər təxminən yarım əsr əvvəl insanların əksəriyyətinin tələbatının səviyyəsi, xüsusilə ölkəmizdə yalnız onların mövcud potensialından imkanlarını cüzi fərqlə qabaqlayırdısa, hazırda KİV belə tələbatı fərdlərin əsl imkanları ilə uyğunlaşa bilir. KİV, xüsusilə TV və radio kanallarının əksəriyyəti təşkil olunmuş planlı, şüurlu təsir vasitəsidir. Əsas məqsəd mənəvi prinsip kimi ənənə və dəyərləri formalaşdırmaqdır. Telekommunikasiya şəbəkələri ilə fərdi kompüterlərin birliyi görünməmiş imkanlara yol açıb. Kompüter və telekommunikasiya şəbəkələri dünya informasiya resurslarına çıxış açmağa kömək edir, bununla da şəxsiyyətin özünü determinasiya imkanı yaranır. Hazırda dünyada müəyyən informasiya şəxsiyyət zorakılığına təsir edir. Hakimiyyəti, korporasiyanı nəzarət edən və bilən kütləvi informasiya vasitələri öz məqsədləri üçün bilərəkdən düşüncəli şəxsiyyəti manipulyasiya edirlər. Bu gün insan informasiya məkanında yaşayır, hər gün mətbuatdan, radio verilişləri, televiziya ekranından məlumatları götürür. O, planetin hər yerindən ən son informasiyaları alır, ancaq KİV nümayəndələrinə (öz sahiblərinin və ya hakimiyyətin təlimatı ilə) bilərəkdən verilir. Kütləvi informasiya vasitələri və kommunikasiya zamanəmizdə "kütləvi insan" formalaşdırır. Eyni zamanda, fikrimcə, KİV insanı mənəvi cəhətdən qaldıran qüvvədir. Hazırkı vaxtda KİV-nin vəzifəsi dünyada qlobal miqyasda baş verən hadisələri düzgün və qərəzsiz əks etdirməkdir. Bu proses sosiallaşmaya öz təsirini göstərir. Konstruktiv təhsil sisteminin təcrübəsi onu göstərir ki, KİV müsbət istiqamətdə sosiallaşmada təsiri unudulmazdır.

Sosiallaşma cəmiyyətdə üç əsas vəzifəni yerinə yetirir: 1) fərdin cəmiyyətə integrasiyası, habelə müxtəlif sosial birliklərin mədəniyyət elementlərini, norma və dəyərləri mənimsənilməsi

2) insanların sosial rolları qəbul etməsi 3) cəmiyyət nəsilərə müxtəlif davranış nümunələrini nümayiş etdirir. Sosiallaşmanın mexanizmləri. H. Tarda (1843-1904) görə, sosiallaşmanın aşağıdakı mexanizmləri mövcuddur:

-təqlid (təkrar) qanunu. Uşaqlar böyüklərdən nümunə götürməyə çalışırlar. Moda, ənənə və ritual bənzətmələrini.

-alət qanunu. İdeyaların və insanların mübarizə prosesi insanların bir-birilə kompromis və razılıq əldə olunması ilə baş verir.

P. A. Sorokin sosiallaşmanın aşağıdakı mexanizmlərini göstərmişdir: 1) imitasiya 2) identifikasiya 3) fərdi nəzarət 4) sosial nəzarət [6, 346] Sosioloq D. V. Olišanskiy sosiallaşmanın üç əsas təsnifatını təklif edib. Bu “qarşısızalmaz sosiallaşma”, “məqsədyönlü sosiallaşma” və “şəxsiyyətin özünütərbiyəsidir”. [5, 209] C. Kulinin fikrincə, şəxsiyyətin sosiallaşması bu mərhələlərdə keçirilir: 1) imitasiya-uşaqların böyüklərin davranışını təkrarlamaq 2) oyun-uşaq davranışını əhəmiyyətli oyun kimi 3) qrup oyunları [10, 136] Sosiallaşma amilləri A. Mudrik sosiallaşmaya təsir edən amilləri 4 qrupa ayırır: -meqafaktor-kosmos, dünya, planet, yerin bütün sakinlərinin sosiallaşmasına təsir edən bu və ya digər dərəcədə amillər -makrofaktor-cəmiyyət, dövlət, etnos, onun sosial institutlarının daxil olduğu qurumlar -mezofaktor-böyük insan qruplarını, ölkə, etnos, region, yerli KİV və s. daxildir. -mikrofaktor-ailə, qonşu, müxtəlif ictimai, dövlət, dini, özəl təşkilatlar sosiallaşmaya bilavasitə təsir göstərir. [11, 160]

Müasir həyat tərz, informasiya insanı hər yaşda öyrənməyə və sosiallaşmaya yönəldir. İnsanların sosiallaşması hər zaman baş verir. Milyon illər insanlar sosiallaşma haqqında dəqiq məlumata malik olmayıblar. Son 100 il ərzində psixoloqlar, sosioloqlar və digər tədqiqatçılar sosiallaşmanı daha da inkişaf etdirmişlər. Bu gün faydalı informasiya sosiallaşmanı daha da geniş imkan etdirməyə imkan verir. Sosial nəzəriyyələr sosiallaşmanı və onun bütün yollarını anlamaq üçün xüsusilə faydalıdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, şəxsiyyətin sosiallaşması onun şəxsi keyfiyyətlərinin sosial mühitdə itibar getməsi, nisbi müstəqilliyinin aradan qaldırılması demək deyildir, əksinə şəxsiyyət sosial quruma nə qədər dərin və hərtərəfli yiyələnərsə, o özünəməxsus keyfiyyətlərini inkişaf etdirmək üçün daha çox imkanlar əldə edir. Başqa sözlə, ayrılıqda götürülən hər bir şəxsiyyət, fərd sosial münasibətlərin məcmusunu (sosial-siyasi, iqtisadi, hüquqi, mənəvi, estetik və s.) nə dərəcədə mənimsəyirsə, bir o dərəcədə də onların daşıyıcısı kimi çıxış edir. Digər tərəfdən hər bir şəxsiyyət

ümumilikdə insanların və bəşəriyyətin malik olduğu təcrübəni mənimsəmə prosesində öz mahiyyət qüvvələrini və qabiliyyətlərini bir daha sanki yenidən və həm də özünəməxsus şəkildə formalaşdırır. Beləliklə, bir tərəfdən interiorizasiya, yəni ictimai keyfiyyətlərin fərdə keçməsi, hopması prosesi baş verir. Digər tərəfdən onun əksi olan proses şəxsiyyətin öz qüvvəsini və qabiliyyətini ictimai fəaliyyətdə və münasibətlər sistemində obyektivləşdirməsi özünü göstərir. Əslində onlar bir-birindən ayrılmaz olub, vahid bir prosesin iki istiqaməti kimi çıxış edir. Onların vəhdəti şəraitində şəxsiyyətin mahiyyəti ifadə olunur və inkişaf edir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Ümumi sosiologiya. Professor Z. T. Qolenkovanın redaktorluğu ilə. Tərcüməçi fəl. e. d. İzzət Rüstəmov, Bakı, Diplomat, 2007, 492 s
2. Кон И. С. Социология личности, Москва, Политиздат, 1967, 383 с
3. Гидденс Э. Социология . Москва, Эдиториал УРСС, 1999, 703 с. 4. Кон И. С. В поисках себя. Личность и ее самосознание. Москва Прогресс, 1990, 367 с.
5. Ольшанский В. Б. Личность и социальные ценности, Социология в СССР. Москва, Мысль, 1966. - Т. 1. - С. 470-530.
6. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество, Москва, Политиздат, 1992. - 542 с.
7. И. Бодрийяр Ж. Система вещей, Москва, Рудомино, 1995. - 172 с.
8. Социологическая энциклопедия : В2 т Москва, Белый город, 2003 Т2, 445с
9. Штомпка П. Социология социальных изменений, Москва, Аспект-пресс, 1996, 414 с.
10. Кули Ч. Х. Человеческая природа и социальный порядок Москва, Идея-Пресс, 2001, 327 с.
11. フロム・タツ・ムホヨネタヒネヌタヨネ ラナヒホツナハタ: モラナチヘホナマホムホチネナ. フロム・ネ鈕貫 〇晃 "タ・薊 〇", 2004. 304 .
12. Giddens A. Politics, Sociology and Social Theory: Encounters with Classical and Contemporary Social Thought. Stanford University Press, 1995, 304 p.

XÜLASƏ

Məqalədə şəxsiyyətin sosial mövcudluğu və onun sosiallaşması prosesi təhlil olunur. Sosiallaşma şəxsiyyətin inkişafı üçün zəruri proses kimi çıxış edir. Həm də məhz sosiallaşma prosesində insanın mənəvi keyfiyyətləri formalaşır. Sosiallaşma prosesi özündə cəmiyyətin qəbul olunmuş dəyərlərini birləşdirir. Həmin davranış normaları stereotip kimi ictimai şüurun inkişafında yüksək səviyyəli münasibətlərin birbaşa əlaqəsi kimi çıxış edir. Biz şəxsiyyətin sosiallaşması prosesini iki mərhələdə nəzərdən keçiririk: birincisi-sosial adaptasiya, ikincisi-interiorizasiya. Bu məqalədə biz sosiallaşma prosesinə requlyativ, yaradıcı, kompensasiyaedicı və kommunikativ-informasion funksiyaları nöqtəyindən baxırıq.

SUMMARY

The paper analyzes the problem of the individual and social life of the process of socialization. Socialization serves as a necessary process in the development of personality. Besides the moral features of a person is formed precisely in the process of socialization. The socialization process includes a system of values adopted aspects of society. Such behaviors as stereotypes, high kind of relationship the process of assimilation, which is directly connected with the development of social consciousness. The process of socialization we see in two stages: first, social adaptation, second, the process of internalization. In this article, and considering the process of socialization, both in terms of regulatory and creative, compensation functions and commutative and information functions.

РЕЗЮМЕ

В статье анализируется проблема личности социального бытия и процесс его социализации. Социализация выступает в качестве необходимого процесса в развитие личности, к тому же нравственные особенности у человека формируются именно в процессе социализации. Процесс социализации включает в себя систему принятых ценностей аспектов общества. Такие нормы поведения, как стереотипы, высокого рода отношений процессе усвоения, которое имеет непосредственную связь также с развитием общественного сознания. Процесс социализации личности мы рассматриваем в двух этапах: первое- социальная адаптация, второе- процесс интериоризации. В данной статье рассматривится процесс социализации как с точки зрения регулятивных признаков, так и творческих, компенсацию функции и коммутативно-информационные функции

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. prof. F.M.Əfəndiyev

ORTA ƏSRLƏRİN SON DÖVRLƏRİNDƏN XX ƏSRİN ƏVVƏLLƏRİNƏ QƏDƏR AZƏRBAYCANDA ƏRƏB DİLÇİLİYİ

Könül İmran qızı EYVAZOVA,
Bakı Dövlət Universitetinin müəllimi
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

Açar sözlər: *ərəb dili, ərəb dilçiliyi, Azərbaycan*

Ключевые слова: *арабский язык, арабское языкознание, Азербайджан*

Keywords: *arabic language, arabic linguistics, Azerbaijan,*

Məlum olduğu kimi, ərəb dilinin “qızıl dövründən” sonrakı əsrlər ərəb filologiyası sahəsində elmi fəaliyyət əsasən kompilyativ xarakter daşıyırdı. Alimlərin əksəriyyəti öz sələflərinin əsərlərinin üzünü köçürmək və onlara şərhlər yazmaqla kifayətlənirdilər (1, s.3; 2, s.62-63; 3, s.28). Bu zaman əsas mətnə izah (şərh), izaha şərh (haşiyyə), sonuncuya isə təsdiq (təkrir) yazılırdı (4, s.28).

Ərəb dilinin süqutundan sonra ərəb dilinin rəsmi dövlət dili statusunu itirməsi, ərəb ölkələrinin istila altında olması və digər ictimai, siyasi amillərdən asılı olaraq ərəb cəmiyyətində və ərəb elmində durğunluq əmələ gəlir. Bu zaman bir zamanlar parlayan poeziya, mədəniyyət, elm dili olan ərəb dili ərəb ölkələrinin özündə belə hakim mövqeyini itirir və inkişafdan geri qalır, adi həyatda isə danışiq dilləri, ləhcələr ön plana keçir. Qeyd edə bilərik ki, ərəb ədəbi dili məhz müsəlmanların dini kitabı olan Quranın yazıldığı dil olduğu üçün qorunub saxlanılır. İran filoloqu Muhəmməd Rauf əl-Qulami qeyd edir ki, əgər Allahın Məhəmməd peyğəmbərə göndərdiyi ərəb ədəbi dilində yazılmış Quran olmasaydı, bu dil məhv olub gedər və yalnız kitablarda qalardı (5, s.5).

Belə bir şəraitdə bir neçə əsr ərzində ərəb dilinə aid demək olar ki, əvvəlkilərlə müqayisə edilə biləcək heç bir mühüm orijinal sanballı əsər yazılmamışdır. Bu dövrün dilçiləri əsas etibar ilə qeyd etdiyimiz kimi, əvvəlki nəsil alimlərin əsərlərinin tədqiqi və kompilyasiyası (6, s.63; 7, s.303) ilə məşğul olurdular. Bu sözləri həmin dövrün Azərbaycan alimləri haqqında da demək olar. Belə ki, əgər əvvəllər ayrı-ayrı müstəqil əsərlər, məsələn, Hübeyş Tiflisi, Xətib Təbrizi, Abd əl-Vəhhab əz-Zəncani və digərlərinin ərəb dilinin bu və ya digər məsələlərinə dair öz əsərləri mövcud

idisə, orta əsrlərin sonrakı dövrlərində yazılan əsərlər yalnız ərəb filologiyasında ən məşhur və ən tanınmış əsərlərə yazılmış şərh və haşiyələrdən ibarət idi. Əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, bir çox hallarda dərinlik və məzmun baxımından şərhlər şərh olunan əsərlərdən üstün olurdu. Bu baxımdan XVII əsrin sonu və XVIII əsrin əvvəllərində bu sahədə Azərbaycan alimlərinin yaradıcılığı diqqəti cəlb edir (8, s.37-38).

XVIII əsrin görkəmli alimlərindən, bu dövrdə ərəb filologiyasının tədrisi ilə məşğul olan İbrahim əl-Şəkəvi əl-Aqdaşi əl-Ərəşi, əslən Dağıstandan olan mədrəsədə ərəb dilini tədris edən ərəb dilinin fleksiya məsələlərinə həsr olunmuş “Murab li irabi-l-unmuzac” əsərinin müəllifi Cənab Əhməd, yenə əslən Dağıstandan olan, lakin mədrəsədə ərəb dilini tədris edən Əbu əl-Qasım əl-Həsən bin Həbib, əl-İrədi Murtada Əlinin (XIX əsr) adlarını çəkə bilərik. Qeyd edək ki, adlarını qeyd etdiyimiz alimlərin əsərləri AMEA-nın Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır.

Bu alimlərdən başqa Azərbaycanda ərəb dilçilik elminin öyrənilməsi, tədqiqi və yayılmasında xidmətləri olan Qutqaşında mədrəsə sahibi Abd əl-Həmid Əfəndi, əl-Arani İbrahim, Bakuvi Axund Mulla Baba Muhəmməd Rafi, XIX əsrin görkəmli alimi, pedaqoq və kitabşünası əl-Nuxavi Abd əl-Ğani Xalisakarızadə kimi digər alimlərin də adını qeyd etmək mümkündür (8, s.38-43).

Tarix kitablarına nəzər saldıqda XIX əsr və XX əsrlərin əvvəllərində tədris müəssisələri – məscidlər nəzdində fəaliyyət göstərən mədrəsələrin, məktəblərin qaldığı, hətta təhsilin orta əsrlərdən qalma struktur, proqramla davam etdirildiyinin və azərbaycanlıların Misir, Suriya və digər ərəb ölkələrinə gedib təhsil almalarının şahidi oluruq. Məktəblərdə müəyyən olunmuş proqram və təhsil müddəti yox idi. Tədris işi ərəb əlifbasının mənimsənilməsindən və duaların əzbərlənməsindən başlanır, bundan sonra isə təhsilin başlıca obyektinə olan “Quran” tədris edilirdi. Bunun ardınca savadlı olmanın əsas əlamətlərindən hesab edilən ərəb və fars dillərində mətnlərin oxunmasına başlanılırdı. Məktəblərdə ruhani şəxslərlə yanaşı dünyəvi fənlərdən də dərs deyən müəllimlər çalışırdılar (9, c.4, s.128-129).

Əbəs yerə deyil ki, İ.Y.Kraçkovski Rusiyada ərəbşünaslığın tarixindən bəhs edərkən yazır ki, bizim əvvəlki nəsillər ərəb şolastikasının vəziyyəti haqqında tam dəqiq təsəvvür əldə edərdilər, əgər bu əsrdə (alim XVII əsri nəzərdə tutur) və sonralar da müsəlman mədəniyyətinin təsiri altında olan qonşuları – Volqaboyu tatarlar, Orta Asiya buxaralıları, Şimalı Qafqaz xalqlarına müraciət etsəydilər. Onlarda ərəb dili elmdə orta əsrlər Avropasında latın dilinin olduğu kimi yaşamaqda davam edirdi. Bu dildə yaradıcı formada olmasa da, ənənəvi formada özünəməxsusluğu ilə ədəbiyyat inkişaf edirdi. Sonralar analogi müsəlman mühitindən çox mürəkkəb məktəb yolu keçən Sankt-Peterburq universitetinin Şərq dilləri fakültəsinin ilk dekani A.K.Kazımbəy çıxır (10, s. 38-39).

XIX əsr Azərbaycan xalqının taleyində dönüş əsri oldu. Onun mahiyyəti bir həyat və düşüncə tərzindən ayrılıb tamamilə yeni olana yaxınlaşmaqdan ibarətdir (11, s. 7). Bu əsrdə bir çox yeniliklər baş verdi.

XIX əsr həm də Azərbaycan xalqının həyatında yeniləşmə, zənginləşmə dövrü idi. Təbii ki, hal-hazırda bu bir qədər qərribə səslənə bilər. Bir dövlətin digər bir dövlətin tərkibinə keçməsi siyasi baxımdan yaxşı qiymətləndirilməsə də “elmdə sərhəd yoxdur” ifadəsini rəhbər tutaraq bu nəticəyə gəlmişik. İstər-istəməz Azərbaycanın Rusiyanın tərkibinə keçməsi ona Rusiya vasitəsilə Avropadan gələn yeniliklərə qoşulmaq imkanı verdi. Bu yeniliklər filologiya elminin, filoloji fikrin də inkişafına təsir göstərirdi. Qeyd edək ki, XVII-XVIII əsrlərdə Azərbaycanda həyatın bütün sahələri ilə birlikdə filoloji fikrin inkişafı da müəyyən dərəcədə durğunluq dövrü keçirmişdir. Bu dövrün ümumi mənzərəsinə nəzər salarkən V.Quliyevin qeydləri nəzər-diqqəti cəlb edir. Onun qeyd etdiyi kimi, erkən orta əsrlər Azərbaycan filoloji mədəniyyətinin, xüsusən də onun Xətib Təbrizi kimi görkəmli nümayəndələrinin ənənələri demək olar ki, unudulmuş, təzkirələrin, müntəxəbatların, divanların yaradılması yaddan çıxarılmışdı. Nəhayət, həmin dövrdə ümumilikdə İslam dünyasının, müsəlman sivilizasiyasının böhran keçirməsi də Azərbaycan mədəniyyətinə təsirsiz qalmamışdı (12, s. 3-4).

XIX yüzilliyin ikinci yarısında Azərbaycanın Rusiya imperiyasının bir hissəsi olması ona Rusiya vasitəsilə Avropadan gələn müxtəlif yeniliklərlə, xüsusilə elm, təfəkkür, fəlsəfi düşüncə və s. sahələrə aid yeniliklərlə tanış olmaq imkanı verdi. Bu təbii ki, filologiya elmində də yeni dəyişikliklərə səbəb oldu. V.Quliyevin qeyd etdiyi kimi, XIX yüzilliyin əvvəllərindən etibarən Azərbaycan filoloji fikrinin tarixində yeni inkişaf mərhələsi açılmış, onun Rusiya və Avropa mədəniyyəti ilə təmas və zənginləşmə şəraitində, keyfiyyət etibarilə yeni inkişaf mərhələsi başlamışdır.

Əgər həmin dövrəqədər Azərbaycan filoloji fikri, ümumən Azərbaycan xalqı öz təbii stixiyasında inkişaf edirdisə, XIX yüzilliyin əvvəllərindən başlayaraq o, çox əsirlik ənənəvi milli, dini, psixoloji kontekstdən qoparılmış və yeni şəraitdə - rus və Avropa mədəniyyəti müstəvisində tamamilə yeni istiqamətə yön almalı olmuşdur (12, s.424). Bu dövrdə hər iki xalqın nümayəndələri bir-birindən bəhrələnmişdir.

Qeyd etməliyik ki, Rusiyada şərqşünaslıq, həmçinin onun bir qolu olan ərəbşünaslıq elminin inkişafında azərbaycanlı alimlərin böyük xidməti olmuşdur. Rusiya şərqşünaslıq ocaqlarında çalışmış M.C.Topçubaşov, M.Ə.Kazımbəy, M.İ.Abedinov, M.H.Tahirov, M.Ə.Vəzirov, M.S.Adabəyov, M.A.Şaxtaxtinski, M.D.İsrafilov kimi azərbaycanlı şərqşünaslar təkcə şərq dillərini, kolliqrafiyasını tədris etməklə kifayətlənməmiş, dərsləklər, müntəxəbatlar, lüğətlər tərtib etmiş, Rusiya şərqşünaslığına şöhrət gətirmişlər.

Ümumiyyətlə, Rusiyada şərqşünaslıq elminin inkişafı haqqında məlumatlara nəzər salarkən biz Azərbaycanlı alimlərin də həmin siyahıda adlarının sadalanmasına rast gəlirik. Bir mənbədə deyilir: “Kazanda 1828-ci ildə türk-tatar kafedrası açılır və ora adı Rusiya şərqşünaslıq məktəbinin əsasını qoyanlardan hesab olunan O.İ.Senkovski (1822 - 47) ilə birgə çəkilən A.K.Kazımbəy rəhbər təyin olunur (13).

Fəxrlə deyə bilərik ki, M.C.Rzayev və M.A.Qafarov kimi azərbaycanlı alimlər Moskva Şərq dilləri İnstitutunda akademik A.A.Semyonov, V.A.Qordlevskinin, A.E.Krımskinin, eləcə də məşhur türkoloqlar N.K.Dimitriyevin, V.M.Nosilovun, ərəbşünas X.Baranovun, iranşünas V.F.Minorskinin, B.Millerin, A.A.Starikovun, leksikoqraf N.İ.Aşmarinin müəllimi olmuşlar (14, s.87).

Bu dövrdə yazılış dərsliklərə gəlincə, Mirzə Kazımbəyin (1802-1870) həyatına müraciət edəndə biz onun ilk təhsilini atası Hacı Qasım və bir ərəbşünasdan alması, gənc yaşlarında ərəb və fars dillərini mükəmməl öyrənməsi, hələ 17 yaşı olarkən “Ərəb dili qrammatikasının təcrübəsi” (15, s.118) adlı əsər yazması kimi məlumatlarla üzləşirik. Bu da ilk növbədə XIX əsrdə də ərəb dilinin öyrənilməsi və onun qrammatikasına dair əsərlərin yazılması fikrini təsdiqləyir. Tiflis gimnaziyasının Azərbaycan dili müəllimi Mirzə Yusif Şahnəzərovun “Ərəb, fars, türk və azərbaycan dillərində danışmaq qaydaları”(9, c.4, s.723) dərs vəsaiti, həmçinin hər bir mədrəsənin müdərrisləri tərəfindən yalnız həmin mədrəsə daxilində istifadə üçün yazılmış dərs vəsaitlərinin olması faktları da mövcuddur.

Ümumiyyətlə, XIX, XX əsrlərdə həm Rusiya, həm də Azərbaycan alimləri arasında bu sahədə əlaqələr inkişaf edirdi. Kraçkovski qeyd edir ki, XIX əsrin əvvəllərindən etibarən müsəlman mənəviyyatının, mədəniyyətinin daşıyıcısı olan Qafqaz xalqları nümayəndələri arasında ərəb dili sahəsində mühüm praktik – tərcüməçilər çıxırdı (10, s.193).

On doqquzuncu yüzillik Azərbaycan xalqının tarixində, onun sosial-iqtisadi və mədəni həyatında son dərəcə mühüm dəyişikliklər dövrü olmuşdur.

XIX yüzilliyin II yarısında Azərbaycan imperiyanın bir hissəsi olduğundan o da tədricən ümumrusiya ictimai əmək bölgüsünə cəlb olunur. Bunu elm sahəsinə də şamil etmək olar. Dilçilik elminə gəldikdə, ədəbiyyatlarda XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda dilçilik elminin xeyli inkişaf etdiyi yazılır. Böyük dilçi alim S.M.Qənizadənin azərbaycan, rus, fars və ərəb dilləri üzrə bir çox vəsaitlərin müəllifi olması qeyd olunur (9, c. 5, s. 286).

XX əsrin əvvəllərində də Azərbaycanda dünyəvi məktəblərlə yanaşı məscidlərin nəzdində fəaliyyət göstərən mədrəsələr mövcud olduğundan ərəb dili öyrənilirdi və ərəb dilçiliyi sahəsində olmasa da Şərq ölkələrinin tarixi, islamşünaslıqla bağlı

sistemli, ayrı-ayrı şəxslər tərəfindən tədqiqatlar, tərcümə işləri aparılırdı. Bu barədə fikrimizi XIX-XX əsrin əvvəllərində müqəddəs kitabımız Qurani-Kərimin tərcümələrindən bəhs edərək əsaslandırmaq istərdik. Qeyd edək ki, hələ orta əsrlərdən bu möhtəşəm işə başlanılmasına baxmayaraq, onlar əlyazma şəklində qalıb nəşr olunmamışdır. Yalnız 1904-1906-cı illərdə Bakı qazısı Mir Məhəmməd Kərim ağa tərəfindən üç cilddən ibarət tərcümə-təfsir Kaspi qəzetinin Buxariyyə mətbəəsində nəşr olunmuşdur. (I-II cildlər 1904; III cild 1906)

Həmçinin, görkəmli ərəb yazıçısı Circi Zeydanın “Ərmənuşə əl-misriyyə”, “On yeddi ramazan” (16), “Kərbəla yangısı” (17), “Əzərai Qureyş” (18) romanlarını da ana dilimizə məhz Mir Məhəmməd Kərim ağa tərcümə etmişdir. O, həmçinin “Səlib müharibəsi” adlı iki cildlik orijinal tarixi əsərin müəllifidir (19, s. 27-28; 20, s. 262).

Aparığımız araşdırmalar nəticəsində Mirzə Yəhya Haqverdiyevin 1900-cü ildə Peterburqda nəşr olunmuş “Mükəlimələr” (kitabçanın adı belə gedir: ərəb, fars, türk və rus dillərində inşa olunmuş) kitabçası (21), Məhəmməd Əminin “İzəhlı təvvid” (22) (Məktəbi-ibtidaiyyələrdə, yəni ibtidai siniflərdə tədris olunmaq üzrə tərtib edilmişdir.), M.Şaxtaxtinskiyin “Sövti Şərq əlifbası”(23) kimi dərs vəsaitlərinin və kitabçalarının yazılması və dilimizə ərəb ədəbiyyatı nümunələrindən müəyyən tərcümələrin olunması faktları da mövcuddur. Həmçinin, Zaqafqaziya Şeyxülislamı Məhəmməd Həsən Mövlazadə Şəkəvi 1908-ci ildə Tiflisin Qeyrət mətbəəsində çap olunmuş “Kitab əl-bəyan fi təfsiri əl-Quran” adlı iki cildlik tərcümə təfsiri də öz elmi siqleti və dəqiqliyi ilə nəzər-diqqəti cəlb edir (19, s.27-28; 24, s.262).

Eləcə də şair, dilçi və ədəbiyyatşünas Məhəmməd Bağır Müctəhizadə Gənceyi (XIX-XX) ərəbcə-azərbaycanca lüğətini şeir formasında tərtib etmişdir. 1903-cü ildə Məşhəddə lüğət çapdan çıxır (25, s.11-12).

Yuxarıda qeyd olunanlardan da məlum olduğu kimi, XX əsrin əvvəllərində də Azərbaycanda orta əsrlərdə olduğundan da qat-qat sönük halda olsa da ərəb dilinin tədrisi klassik üsullar və metodlarla davam edirdi. Burada əvvəlki əsrlərdən fərqli olaraq, ərəb dilində ərəb dilçiliyinə aid kitablar, elmi əsərlər deyil, dilçiliyin yalnız tətbiqi sahəsinə aid bəsit, yalnız daxili istifadə üçün nominativ əsərlər yazılırdı. Bu da İslam təhsil sistemindən qalmış məktəb və məscidlərdə ərəb dilinin Qurani-Kərim dili kimi tədrisi, həmçinin islam elmlərinin tədrisindən irəli gəlirdi. Ərəb dilçiliyinə aid sanballı əsərlərin yazılmamasına gəldikdə, təbii ki, bunun ərəb ölkələrinin özlərində XVII- XVIII əsrlərdə baş vermiş tənəzzül və durğunluğun nəticəsi olduğunu söyləsək səhv etmiş olmarıq.

ƏDƏBİYYAT

1. Литература Востока в новое время. Москва: МГУ, 1975, 86 с.
2. Звегинцев В.А. История языкознания XIX-XX веков в очерках и извлечениях. Москва, 1960, 406 с.
3. Бунятов З.М. Азербайджан в VII-IX вв. Баку, 1965, 383 с.
4. Белкин В.М. К истории становления современного арабского литературного языка // Арабская филология. Сборник статей. М., 1968, 27-40
5. Звегинцев В.А. История арабского языкознания. Краткий очерк. Москва: МГУ, 1958, 80 с.
6. Ханна аль-Фахури. История арабской литературы, ч.2, М., 1959, 483 с.
7. Оруджева Л.М., Шихалибейли З.Э. Развитие арабской филологии в Азербайджане. Баку: Нурлан, 2004, 108 с.
8. Azərbaycan tarixi 7 cildə, II c., Bakı: Elm, 1998 , 259 s.; IV c., Bakı: Elm, 2000, 265 s.; V cild., Bakı:Elm, 2001, 648 s.
9. Крачковский И.Ю. Очерки по истории русской арабистики. М- Л, 1950, 280 с.
10. Шарифов К.К. Абд ал-Гани Нухави Халисакарызаде и его литературно-текстологическая деятельность. Автореф. дис.канд. филол. наук. Баку, 1984, 23 с.
11. Quliyev V. Azərbaycan filoloji fikri və rus ədəbi-ictimai mühiti. Bakı: Ozan, 2000, 424 s.
12. История русского востоковедения.//www.allchina.ru/rus/orient/history.php
13. Məmmədov N. Moskva Şərq dilləri institutunun azərbaycanlı alimləri. (1876-1838). Bakı: Sabah, 1993, 106 s.
14. Rəcəbov Ə.Ə. Dilçilik tarixi. Bakı: Maarif , 1987, 538 s.
15. Zeydan C. On yeddi ramazan. I hissə. Tərcümə edən M.Məhəmməd Kərim. Bakı: «Orucov qardaşlarının» nəşriyyatı, 1909, 374 s. II hissə. Tərcümə edən M.Məhəmməd Kərim. Bakı: Orucov qardaşlarının elektipik mətbəəsi, 1910, 192 s.
16. Zeydan C. Kərbala yangısı. Tərcümə edən M.Məhəmməd Kərim. Bakı: «Orucov qardaşları» nəşriyyatı, 1911, 538 s.
17. Zeydan C. Üzərai Qureyş. İslam tarixi. Bakı: Kaspi, 1908, 534 s.
18. Məmmədəliyev V.M. ADU-nun şərqşünaslıq fakültəsinin tarixi haqqında // ADU-nun Elmi Əsərləri. Şərqşünaslıq seriyası. 1969, № 1, s.3 – 12.
19. Paşazadə A. Quranın təfsiri və tərcümə tarixi. Bakı: İrşad, 1998, 296 s.
20. Haqverdiyev M.Y. Mükəlimələr. Ərəbi, farsı, türki və rusi dillərində inşa olunmuş. S.Peterburq, 1900, 84 s.

21. Məhəmməd Ə. İzahlı təsvid. Məktəbi-ibtidaiyyələrdə tədris olunmaq üzrə tərtib edilmişdir. Bakı, 1911, 25 s.
22. Şaxtaxtinski M. Sövti Şərq əlifbası. Tiflis, 1902, 32 s.
23. Paşazadə A. Qafqazda islam. Bakı: Azərnəşr, 1991, 224 s.
24. Zərinəzadə H.H., Nəvai Ə.M., Zahidi A.İ., Məmmədi A.Y. Ərəbcə-azərbaycanca lüğət. Bakı: Elm, 1972, 525 s.

**Orta əsrlərin son dövrlərindən XX əsrin əvvəllərinə qədər
Azərbaycanda ərəb dilçiliyi**

XÜLASƏ

Adından da məlum olduğu kimi məqalə orta əsrlərin son dövrlərindən XX əsrin əvvəllərinə qədər olan müddətdə Azərbaycanda ərəb dilçiliyinin keçdiyi inkişaf yoluna həsr olunmuşdur. Müəllif bu dövrdə Azərbaycanda ərəb dilçiliyinin vəziyyətinə nəzər salır, yaranan əsərlər haqqında qısa məlumat verir.

**Арабское языкознание в Азербайджане с последнего периода
средневековья до начало XX века**

РЕЗЮМЕ

Как видно из названия, статья была посвящена развитию арабского языкознания в Азербайджане с последнего периода средневековья до начало XX века. Автор рассматривает положение арабского языкознания, дает краткий обзор о произведениях, созданных в Азербайджане в течение этого периода.

**Arabic linguistics in Azerbaijan since the last period of the middle ages to
the beginning of the twentieth century**

SUMMARY

As the name implies, the article was devoted to the development of Arabic linguistics in Azerbaijan since the last period of the middle ages to the beginning of the twentieth century. At this period the author considers the position of Arabic linguistics, gives an overview of the works created in Azerbaijan.

Çapa tövsiyə etdi: dos. S.H.Mərziyeva

ƏLAMƏ TƏBATƏBAINİN AKSEOLOGİYA İLƏ BAĞLI BAXIŞ BUCAĞI VƏ ONUN ETİK TƏRBIYƏDƏKİ ROLUNUN ARAŞDIRILMASI

Mahmud ƏSƏSDİ,

AMEA akademik Z.M. Bünyadov

adına Şərqşünaslıq İnstitutunun dissertantı

Açar sözlər: etik tərbiyə, akseologiya, dəyər, subyektiv anlayışlar nəzəriyyəsi, Təbatəbai, Məhəmməd Hüseyn.

Keywords: ethical education, axiology, value, theory of subjective concepts, Tabatabai, Mohammed Hussein.

Ключевые слова: этическое воспитание, аксиология, ценность, теория субъективных понятий, Табатабаи, Мухаммед Гусейн.

GİRİŞ

Fəlsəfə və təhsil mövzuları silsiləsində ən mühüm və ən əsas problemlərdən biri dəyər mövzudur. Çünki təhsil sisteminin məqsədlərindən biri cəmiyyətin mövcud dəyərlərini daşımaq və ötürməkdir. Donald Batler (26, s.159) bu barədə belə yazır: “Tərbiyə digər qurum və sistemlərlə müqayisədə dəyərlərə daha çox əsaslanan bir sistemdir. Başqa heç bir sistemdə dəyərlər bu dərəcədə araşdırılmır”. Corc Niller belə qeyd edir: “Təhsilin hər bir sahəsində dəyərlərdən bəhs edilir.” (24, s.28).

Dövrümüzdən dəyərlərə, xüsusilə əxlaqi dəyərlərə diqqət ayrılması çox zəruridir. Dəyərlər və əxlaq mövzusunda təşəbbüskar fikirlərlə çıxış etmiş alimlərdən biri də Əllamə Təbatəbəidir. Onun mücərrəd anlayışlar nəzəriyyəsi İslam fəlsəfəsində yenilik hesab edilir (9, s.231). Bu nəzəriyyə yeni olması ilə yanaşı klassik fəlsəfi fikirlərlə əlaqəlidir və müəyyən mənada Hum kimi Qərb filosoflarının fikirləri ilə oxşarlıq təşkil edir¹(9, 198).

¹ İngilis filosofu Hum “gərək” və “vardır” anlayışlarının fəqlilik prinsiplərini əsas götürür. O, belə hesab edir ki, nəqli xəbərlərlə iltizam xəbərlərinə varmaq olmaz. Onun bu barədəki məşhur ifadəsi belədir: ““Vard”-dan “gərək”-ə yol yoxdur.”

Təbatəbainin fəlsəfi fikirləri qətiyyətli və güclü olduğu üçün məqalədə filosofun akseologiya ilə bağlı baxış bucağı və bu baxış bucağının etik tərbiyədəki rolunun araşdırılması nəzərdə tutulmuşdur. Tədqiqat işi təhlil metoduna əsaslanır. Çünki lazım olan məlumatlar Əllamə Təbatəbainin akseologiya ilə bağlı fikirlərindən və onların etik tərbiyədəki rolundan bəhs edən məqalələr, kitablar və əsərlərdən götürülmüşdür.

ƏLLAMƏ TƏBATƏBAİYƏ GÖRƏ DƏYƏRLƏRİN MÖVQEYİ

Dəyərlərin varlıq aləmində hansı səciyyə ilə çıxış etdiyini bilmək üçün Əllamə Təbatəbainin anlayışlar sistemi ilə bağlı apardığı təsnifat prinsipi ilə tanış olmaq lazımdır.

Ümumilikdə anlayışlar konkret və mücərrəd olmaqla iki hissəyə bölünürlər. Konkret anlayışlar subyektdən asılı olmadan xarici aləmdə mövcudluğu olan və idrakda əks oluna bilən anlayışlardır. Buna at və qələm məfhumlarını misal göstərmək olar.

Mücərrəd anlayışlar heç bir xarici predmeti olmayan anlayışlardır. Bu anlayışlar subyektin təfəkkürünün məhsuludur. Yəni subyekt mücərrəd anlayışları konkret predmetlər əsasında əldə edir. Mücərrəd anlayışlar ümumi mənalı anlayışlar adı altında fəlsəfi və məntiqi omaqla iki qrupa bölünürlər.

Mücərrəd anlayışlar sistemində zahiri reallığa əsaslanmayan anlayışlar da mövcuddur. Bu anlayışlar zahiri reallığı olan predmetlər deyil, xoşbəxtlik və kamilliyə çatmaq istəyən subyektin daxili hissələri əsasında yaranır.

Məlumdur ki, Əllamənin ictimai mücərrəd adlandırdığı xüsusi mənalı mücərrəd anlayışlar bizdən asılı olmadan mövcud ola bilməyən dəyərlərdir. Onlar insanın kamillik fəaliyyətini formalaşdıran idrak vasitələri olurlar. Bu ictimai mücərrəd anlayışlar hər hansısa zahiri bir hökm üçün predikat olarlarsa, qeyd olunan hökm xəbər adlana bilməz. Çünki xəbərdə doğru və ya yanlışlıq ehtimalı vardır. Halbuki, predikatı mücərrəd anlayış olan hökmdə doğru və yanlışlıq ehtimalı yoxdur. Əslində onlar qəbul və ya rədd edilə bilən iddialardır. İdrak ehtiyaclar və istəklərə cavab verməklə və ya konkret və mücərrəd anlayışların tələblərinə uyğun olaraq elmi hökmlər çıxarır, elmi anlayışlar yaradır. Bu hökmlər fərdi islah edə və onu kamilliyə doğru istiqamətləndirə bilər, həmin hökmlər eyni zamanda hansı fəaliyyət sahələrinin yaxşı və hansı fəaliyyət sahələrinin pis olduğunu müəyyən edə bilər (15, s. 214). Qeyd edilən idrak forması praktiki idrak adlanır.

Əllamə Təbatəbai məhz bu prinsipə dəyərlə fakt və ya nəqli xəbərlə iltizami xəbərlər arasında fərq müəyyən etmişdir. Bu baxış Hum kimi Qərb filosoflarının

fikirləri ilə oxşarlıq təşkil edir. Ələmə belə düşünür ki, dəyərlər insandan kənar mövcud ola bilməz, onlar bəşəri ehtiyaclarla düz mütənasib olan hisslərin nəticəsidir. Onlar həmçinin mənşəyi konkret anlayışlar olan təfəkkür tərzləri ilə tərs mütənasibdirlər.

Bu iki idrak vasitəsi arasında əsaslı fərq olduğu üçün onlar arasında əlaqə olduğunu da iddia etmək olmur. Başqa sözlə, mücərrəd anlayış ifadə edən müqəddimələrlə konkret nəticələr almaq olmaz və ya konkret anlayış ifadə edən müqəddimələrlə ümumi nəticələr əldə etmək olmaz. Bu fərqliliyin dərk edilməməsi böyük fikri yanlışlıqlarla nəticələnə bilər.

Bütün bu fərqliliklə yanaşı Ələmə onlar arasında iki növ əlaqənin olduğunu da qeyd edir:

a) Məna əlaqəsi. İdrak özü-özünə heç bir anlayışı və təsəvvürü yaratmaq iqtidarında deyil. İdrak mücərrəd anlayışları konkret anlayışlardan məntiqi yolla əldə etmir. Konkret anlayışlar bir növ süzülərək mücərrəd anlayışları yaradırlar.

b) Ontoloji əlaqə. “Mücərrəd sırf konkretsiz olmur” deyərkən Ələmə bu əlaqəni nəzərdə tuturdu (20, s. 225). Bu da o deməkdir ki, mücərrəd məfhumları ifadə edən dərk etmə iki qrupa daxil olan həqiqətlər arasında vasitədir. Birinci qrup idrak orqanını hərəkətə gətirən fiziki tələblər və ehtiyaclardır; ikinci qrup isə bu qavramanın zahiri nəticələridir. Buna görə də onlar bir tərəfdən tələb və ehtiyaclarla, digər tərəfdən isə xarici və real həqiqəti olan nəticələrlə əlaqədədirlər. Deməli, mücərrəd anlayışlar xarici aləmlə əlqəsiz deyillər. Əks təqdirdə bu məzmunların xarici aləmlə uzlaşması daimi deyil, təsadüfi olardı. (20, s. 43)

MÜCƏRRƏD DƏRK ETMƏ PROSESİ VƏ ONUN YARANMASI

Şüurlu canlı bir varlıq olan insanın fiziki və mənəvi tələb və ehtiyacları vardır. Bu daxili qüvvələrin zahiri nəticələri də vardır. Bu ikisi arasında vasitə rolunu oynayan fikirlər mövcuddur (20, s. 56).

Qeyd edilən fikirlər konkret fikirlər arasında bir növ bənzətmə əlaqəsi yaradırlar. Şərt isə onlar arasında nisbilik əlaqəsinin olmasıdır. İnsan öncə daxilində mövcud olan qüvvələr əsasında müəyyən hisslər keçirir. Acmaq hissini buna misal göstərə bilərik. Məsələn, insan acır, sonra idrak onun maddi obyektini, yəni almanı müəyyən edir, sonrakı mərhələdə bu hissini xarici obyektindən istifadə prosesi baş verir. Artıq bu mərhələdə mücərrəd fikir fərdi hissini xarici obyektindən istifadəyə təhrik edir. Bu fikir iltizam zərurətinə şamildir. Yəni almanı yemək zərurəti.

Qeyd edilən iltizamlar fəal qüvvə ilə xarici nəticə arasında mövcud olan zərurət kimidir. Deməli, iltizam anlayışı fəal qüvvə ilə onun mövcud nəticəsi arasındakı

nisbi enmədir. Bu nisbət həqiqət olsa da, insan onu fəal qüvvə ilə onun real nəticəsi arasında deyil, özü ilə son hissi, xəyali və elmi forma arasında təsəvvür edir (20, s. 98). Buna görə də zərurətin real anlayışı ya insanla doymaq hissi arasındakı ya da insanla “doymalıyam” hərəkəti arasındakı əlaqəyə nisbət verilir. Sonra “almanı yeməliyəm” təsəvvürü meydana çıxır.

“İnsanla” “doymaq hissi” arasındakı əlaqə mümkün əlaqədir. Yəni bu əlaqə subyekt onu zərurət həddinə çatdırmadan zəruri olmur. “Fəaliyyət bilgisi” və “istək” amillərindən heç biri zərurət yaratmır. Yalnız “iltizam” və “zərurət” amilləri bu fəaliyyəti gerçəkləşdirir.

Qeyd edilənlərə əsasən deyə bilərik ki, Təbatəbai “iltizamın” mənşəyini ehtiyacda görür. Daha bariz şəkildə desək, ehtiyacın praktiki tərcüməsi iltizamdır. İnsan eqoist olduğu üçün bu ehtiyac onun substansiyasında mövcuddur. Bu, insan fəaliyyətinin başlanğıc nöqtəsidir. Bu cəhətdən Əllamə bir növ psixoloji eqoizmi qəbul edir. Eqoizm insani subyektiv və sosial fəaliyyətlərə təhrik edir. Əllamə belə qeyd edir: “Biz deyirik ki, insan yaranışına görə daim hamıdan mənfəət güdür, öz mənafehi naminə digərlərinin mənfəətini istəyir və hamının mənfəəti naminə isə sosial ədalət istəyir.” (Ədalətin yaxşı olması və zülmün pis olması fikri). (20, s. 209).

Əxlaqi görüşlərin mənşəyini eqoizm təşkil edir. Bu görüşlər fitri olmasalar da, insanın fitrəti və təbiəti ilə formalaşdıqları üçün ikinci dərəcəli fitrət hesab edirlər. Yəni insan fərdi zərurətləri əsasında eqoizmə üz tutur. Bu zərurət onu əxlaqi həyata da sövq edir. İnsan ilk baxışda əxlaqlı olmur, ehtiyacları onu sosial həyata sövq etdiyi kimi yavaş-yavaş əxlaqi həyata da sövq edir.

DƏYƏRLƏRİN NİSBI VƏ MÜTLƏQ OLMASI

Akseologiyanın ən mühüm problemlərindən biri dəyərlərin nisbi və mütləq olmasıdır. Əllamə Təbatəbainin dəyərləri nisbi və ya mütləq hesab etdiyini öyrənmək üçün aşağıdakı fikirləri gözdən keçirmək kifayət edər. Əllamə əl-Mizan kitabında əxlaqi dəyərləri mütləq hesab etmişdir. “Fəlsəfənin əsasları” və “Realizm üsulu” adlı kitabda isə dəyərlərin nisbi olduğunu qeyd etmişdir.

Əllamənin əl-Mizan kitabında nisbilik nəzəriyyəsinə məqbul saymaması açıq-aşkardır. Əllamə anlayış mütləqliyini qəbul edir. Məsələn, yaxşının pis və ədalətin pis hesab edilməsi bunu təsdiq edir. Dəyərlər ümumi anlayışlar formasında mütləq, nümunə formasında isə nisbidirlər. Yəni xarici aləmdə mütləq yaxşı və mütləq pis tapmaq mümkün deyil (16, s. 45).

Ədalət anlayış mütləq yaxşıdır. Lakin onun nümunələri zaman kəsiyində dəyişikliyə uğrayır. İnsan daim sosial amillərin və sosial qanunların birdəfəlik və ya

tədrici dəyişməsinə meyllidir. Lakin heç bir zaman sosial ədalətin ondan alınmasını və onu zalım adlandırılmasını istəmir (18, s.14). Ələmə nisbiliyə etiqad edənlərin anlayış və nümunə yanlışlığına yol verdiklərini düşünür.

Mücərrədlik də belədir. Mücərrədliyin təzahür formaları müxtəlifdir. Təzahür formaları özləri dəyişməsə də, onların obyektləri dəyişir. Əxlaq hökmlərinin də aid olduğu mücərrəd baxışlar məntiqi şəkildə konkretlikdən hasil edilmirlər, eyni zamanda əsassız da deyillər. Yəni dəyərlərin təşəkkül prosesi gerçəkliyə əsaslanır. Bu hökmlər insan təbiətindən qaynaqlanırlar (16, s.319.)

Ələmə belə hesab edir ki, şücaət və iffət insanın təbii şəraitinə əsaslanan sifətlərdir. İnsanın təbiəti onu bu sifətləri formalaşdırmağa sövq edir. Ona görə də bu dəyərlər daimidir.

Son təhlilə əsasən deyə bilərik ki, mücərrəd əməli hökmlər fitrət və təbiət kimi səciyyələndirilən insan varlığının mahiyyətinə əsaslanır. Bu hökmlər insanın kamillik və xoşbəxtliyinin təminatçısıdır. Mücərrədlik nəzəriyyəsinə əsasən insanların hamısında eyni mahiyyət kəsb edən dəyərləri müəyyən etmək olar. Ələmənin bu yaşamasından onun naturalist akseologiya nəzəriyyəsinə meyl etdiyini söyləyə bilmərik. Bəziləri bu iddia ilə çıxış etsələr də, bir məsələdə yanılırlar ki, Ələməyə görə insan təbiətində onu müxtəlif istiqamətlərə yönləndirən hiss və meyllər mövcuddur. Bu da o demək deyil ki, insan fitrətində olan hər bir şey yaxşıdır. Başqa sözlə, Ələmənin baxış bucağı Murun (1966) naturalist baxış bucağına aidə edilə bilmir. Yəni Ələmə insanın hiss və ehtiyaclarını dəyərləri formalaşdıran səbəb hesab edir. O, yaxşı olmanı təbiətə fitrətə aid etmir.

ƏXLAQİ ƏMƏL

Varlıq təlimi ilə bağlı müddəalarında Təbatəbəi zərurət yaranmadan nəticənin yarana bilməyəcəyini iddia edir. Bu zərurəti isə səbəb yaradır (21, s.462). Səbəblə nəticə arasındakı qeyd edilən zəruri əlaqə (determinizm) ilk baxışda müqayisəli zərurətdir, ikinci baxışda isə tam əlaqədir. Çünki səbəbin hissələri ilə nəticə arasında determinist əlaqə mövcuddur. Misal üçün, hidrogen oksigen ilə qarşılıqlı təsirdə olarkən uyğun şərait varsa, su yaranır. Eyni əlaqə insanların fəaliyyətlərində də mövcuddur. Çünki insan fəaliyyətlərinin səbəbinin hissələri çoxdur. Hərəkət onların hər birinə nisbətdə meydana çıxır (21, 365). Ona görə də ixtiyar hərəkətlə natamam səbəb arasında mümkün əlaqədən ibarətdir.

Belə bir təhlil əsasında Ələmə ixtiyarı (determinizm) inkar edən və azad iradə tərəfdarlarını tam səbəblə natamam səbəb mövzusunda yanlışlığa yol verdiklərini düşünür (21, s. 245). Yəni səbəbiyyət qanununun ümumiləşdirilməsi üçün insandakı

iradənin səbəbini inkar etməyə və ya insan azadlığını sübuta yetirmək üçün qaydanı insan davranışının ümumi prinsiplərindən istisna etməyə ehtiyac yoxdur. Əllaməyə görə iradə və ixtiyarı qəbul etmədən hərəkəti subyektə nisbət vermək olmaz. Natamam səbəb silsiləsinin son halqasını iradə tamamlayır və hərəkəti gerçəkləşdirir. Hərəkət üçün lazım olan bütün səbəblər hazır olduğu zaman iradə onları tamamlayır və hərəkət reallaşır. Bu cəhətdən Əllamə məcburi subyektin hərəkətinin də iradi olduğunu düşünür. Çünki məcburedici amillər yalnız ilkin mərhələdə insan iradəsinə təsir göstərirlər (21, s. 74).

Əllamə Təbatəbai qeyd edilən baxışa əsasən zəmin yaradan amillərin və ya natamam səbəblərin insan fəaliyyətinin formalaşmasına təsir göstərdiyini qeyd edir. Amma onlar da müəyyən həddə təsir göstərirlər, yəni onlar insanı ixtiyardan tamamilə məhrum edə bilməzlər. Tələb amilləri iki qrupa bölünürlər: birinci qrupa fiziki fəaliyyət mənşəli fiziki ehtiyac və tələblər; ikinci qrupa isə fərdin psixoloji xassələrinə və adətlərinə şamil olan davranış ehtiyacları. Bu ehtiyac və tələblərin davranışlara müdaxiləsi yalnız müəyyən həddə qədərdir. Yəni fərd ehtiyaclarının əksinə olaraq davranış da nümayiş etdirə bilər. Ona görə də Əllamə ruhi (psixoloji) məcburiyyəti məqbul saymır.

İnsanın davranışlarını formalaşdıran amillərdən biri də mühit, sosial davranışlar, mentalitet və mədəniyyətdir. Bu amillər insanı dəyişə bilirlər. Adı çəkilən amillər insanı sosial vərdişlərə təhrik edən ən güclü vasitələrdirlər. Bu amillər də danılmaz imkanlarına baxmayaraq, insana müəyyən həddə qədər təsir edə bilirlər. İnsan onların əksinə davranma bilər. Ona görə də Təbatəbai ictimai məcburiyyəti də qəbul etmir.

Qeyd edilən amillərdən əlavə insan davranışlarına təsir göstərən digər amillər də mövcuddur. Əllamə Təbatəbai həmin amilləri aşağıdakı kimi sıralayır:

1. Qüdrət (iqtidar). Qüdrət amili bir neçə hissədən təşkil olunur (18, s. 288):

a) Başlanğıc. Başlanğıc dedikdə təsir qəbul etmə deyil, hərəkətin meydana gəlməsində fəallıq nəzərdə tutulur.

b) Hərəkətin xeyirli olması ilə bağlı bilgi. Fəaliyyətin xeyirli olması onun məqsədi ilə müəyyən edilir. Əllamə hərəkətlə nəticə arasında subyektiv fəaliyyət əlaqəsinin olduğunu qəbul edən mütəfəkkirlərdəndir. Hərəkətlə subyektiv səbəb arasında əlqə olduğu üçün insanın ixtiyarı iradəsi məqsədlə əlaqəlidir (18, s. 533). Deməli, bilginin rolu hərəkətin xeyirli olması ilə aşkara çıxır. Biz öz ehtiyaclarımızı təmin etmək üçün ixtiyarı fəaliyyətlərimizdə məqsəd güdürük və bu məqsədlə öz çatışmazlığımızı təkmilləşdiririk (21, s. 534). Hərəkətin xeyirli olması ilə bağlı bilgi əslində hərəkətlə potensial mümkün kamillik və mövcud çatışmazlıqlar arasındakı əlaqə haqqında bilgiyə əsaslanır. Ona görə də hərəkətlə məqsəd arasındakı tənəsübü

və həmin hərəkətlə onun nəticələri arasındakı tənəsübsüzlüyü yaxşı və pis səciyyəsi müəyyən edir.

Təbatəbəiyə görə yaxşı iki növdür: 1) Subyektiv yaxşılıq. Bu zaman subyekt hərəkətlə onun nəticələri arasındakı əlaqələri nəzərə alaraq öz daxili ehtiyaclarını hərəkət vasitəsilə təzəhl etdirir; 2) Hərəkətin özünün yaxşı olması. Əlbəttə, ikinci yaxşılıq təhlil zamanı birinciyə aid edilir.

c) İstək. Fərd hərəkətlərin onun ehtiyacları ilə uyğun gəldiyini öyrəndikdən sonra həmin hərəkətə maraq göstərir. İstək insanın hər hansısa bir işə cəlb olunmasıdır. Əslində bu səciyyə əvvəlki amillər fərqlənilir.

d) İradə. Hərəkətin yaxşı olması ilə bağlı bilgi əldə etdikdən və ona qarşı istək göstərdikdən sonra iradə təzahür edir. Daha dəqiq desək, iradə hər hansısa bir hərəkətin meydana gəlməsində rol oynayan amillər silsiləsinin son halqasıdır. Bu amil də əvvəlki iki amildən fərqlənilir.

ETİK TƏRBİYƏDƏ AKSEOLOGİYA NƏZƏRİYYƏSİNİN ROLU MƏQSƏD

Təbatəbəi hesab edir ki, təlim-tərbiyə elmi tərbiyəçini istiqamətləndirən mücərrəd anlayışlar toplusundan ibarət bir elmdir. Mücərrəd anlayışlar sisteminə daxil olan məqsəd, prinsip və metod tərbiyə nəzəriyyəsində əsaslı rol oynayır. Məqsədlər tərbiyə prosesinin məqsəd və amalını göstərən dəyər və ya sistemli anlayışlardır. Onlar insanda mövcud olan və araşdırılması mümkün olan vəziyyətlərə işarə edirlər (4, s. 55). Yəni insan varlığını əhatə edən ümumilik bəzən ümumi və məqsəd, bəzən də onun bir sıra cəhətlərini nəzərdə tutan hissə adlanır (12, s. 78). İnsan eqoizm vasitəsilə belə bir təsəvvür formalaşdırır: “Kamilliyə çatmaq üçün qarşıda duran bütün imkanlardan istifadə etməli və xoşbəxt olmalıyam”. Ona görə də kamilliyə çatmaq üçün mövcud imkanlardan istifadə edir. Digər tərəfdən isə fərdi imkanlardan istifadə anlayışından sosial imkanlardan istifadə anlayışını hasil edir. Nəticədə öz kamilliyinin sosial həyat vasitəsilə əldə edilə biləcəyini dərk edir. Çünki insanın çatışmazlığı elə həddədir ki, təklidə bu kamilliyə nail ola bilməz (21, s. 67).

Yuxarıda qeyd edilənlərdən belə bir nəticə ala bilərik ki, kamillik seyrinin təminatçısı olan xoşbəxtlik gətirən sosial həyat insanın bu dünyadakı məqsədlərini reallaşdırma bilər. Deməli, insanın kamillik axtarışı onun məqsədə doğru hərəkəti ilə müəyyən edilir. Kamillik isə yalnız sosial mənfəət əsasında əldə edilə bilər. Sözügedən kamillik insanın gerçək xüsusiyyətləri ilə düz mütənasibdir. İnsan cism və ruhdan təşkil olunduğu üçün onun kamilliyi də bu aspektlərlə əlaqəlidir (əl-Mizan, III

cild). Sosial inkişaf və sosial həyat imkanları fərdin xoşbəxtliyinə zəmin yaradan əsas məqsəddir. Ona görə də fərdin kamilliyi ilə sosial kamillik arasında əlaqə vardır.

İnsan fərdi istifadə təsəvvürü ilə sosial həyata nail olur, sosial həyat vasitəsilə ədalətin yaxşı olduğunu dərk edir. Ədalət anlayışı isə sosial həyatın keyfiyyətini müəyyən edir.

İnsan o zaman kamilləşər ki, onun yaşadığı mühitdə doğru-düzgün ənənə və qanunlar hökm sürsün. Bu qanunların cəmiyyətin üzvlərinin etik zəmanəti ilə gerçəkləşir. Çünki xoşbəxtlik gətirən sosial həyatın zəruri səciyyələrindən biri fərdi və ictimai sferada əxlaqi kamillikdir. Sosial sferada sosial fəaliyyətlər ümumi, əxlaqi fəaliyyətlər isə xüsusi səciyyə ilə kamilləşirlər. Fərdi sferada əxlaqi dəyərləri qəbul etmək və özünküləşdirmək, iltizamlara əməl etmək xoşbəxt cəmiyyət təşkil etmənin zəruri şərtidir. Qanunları əxlaqi dəyərlər üzərində qurulmayan və insanların daxili dünyasına əsaslanmayan cəmiyyət insanı kamilləşdirə bilməz. Tərbiyə sisteminin məqsədi cəmiyyətin fərdlərində əxlaqi kamillik yaratmaqdır. Bu kamillik əxlaqi subyektlə sinonimlik təşkil edir. Yəni əxlaq sistemində tərbiyənin məqsədi əxlaq subyektini tərbiyələndirməkdir. Çünki kamilliyin reallaşması uyğun əməllə şərtlənir.

Xüsusi məqsədlər

Etik tərbiyənin məqsədini müəyyən etdikdən sonra əxlaq subyektinin hansı xüsusiyyətlərə malik olacağını, hansı vərdislərə və biliklərə yiyələnəcəyini müəyyən etmək lazımdır.

Dəyərləndirmək

Etik tərbiyənin məqsədlərindən biri dəyər vərdislərini aşılamaqdır. Qeyd etdik ki, dəyərlər insan həyatındakı nəticələri ilə bu səciyyəni qazanırlar. Başqa sözlə, dəyərlər bir tərəfdən cəmiyyətin fərdlərinin ehtiyac və tələbləri ilə mütəsəiblik təşkil edir, digər tərəfdən isə həmin ehtiyacları təmin edirlər. Şagirdlər bu dəyərlərin mövcudluğu ilə bağlı sübut gətirə bilməli və ya bu sübutları təhlil və analiz etməlidirlər. Başqa sözlə dəyərlərin nəticələrini öz fərdi və ictimai həyatlarında araşdırmalı və nəticə çıxarmalıdırlar. Bundan əlavə, təhsil mərkəzlərindən şagirdlər üçün elə şərait yaradılmalıdır ki, onlar müxtəlif qrup və dərnəklər əsasında qanun və qaydalara yarada bilsinlər. Şagirdlərin bu qanunların qəbul edilməsi və yaradılmasında iştirakı çox önəmlidir.

Dəyər aspektləri

Etik tərbiyədə məhəbbət xüsusi yer tutur. Ülvi hisslər və emosialar, ülvi hiss və emosialarda nisbətən qətiyyətli meyllərin təşkili fərdin diqqətini daim bəyənən dəyər və hərəkətlərə yönəldir. Ələmə Təbatəbəi (21) bu barədə çox geniş şərh vermişdir. Ələmə belə düşünür ki, insan öz təbii tələbatı ilə davranışlarını formalaşdırır. Başqa sözlə, insan öz daxili tələbatına uyğun olaraq maraqlarını, meyllərini və hisslərini nizama salır.

Ələmə əxlaq məktəblərini təhlil edərkən onları ağıl-idrak, ümumi dini və Quran prinsiplərinə əsaslanmaqla üç qrupa bölür (əl-Mizan, II cild). Bu təsnifatın səbəbi insanı əxlaqi həyata sövq edən maraqlardır. Birinci məktəbdə əsas ideologiya sosial sevgiyə və mənəvi dəyərlərin kəsb edilməsidir. İkinci məktəbin əsas ideologiyası əbədi xoşbəxtliyə nail olmaq, axirət həyatı və mənəvi dəyərlərdir. Üçüncü məktəb İlahi eşq tərənnüm edir. Daha dəqiq desək, bu məktəblər maraqlar silsiləsini təşkil edirlər. Onların hər biri etik həyatın təşəkkülündə əxlaq adı altında vahid bir ideologiyaya xidmət edirlər. Ona görə də etik tərbiyə sistemində bu üçü ideologiyanın hər biri diqqət mərkəzində saxlanmalıdır. Pozitiv maraqlar və dəyərlər əxlaqi qərarların qəbul edilməsində çox böyük rol oynayır. Məhz bu cəhətdən Ələmə əxlaqla iman arasında əlaqə olduğunu qeyd edir. Ələməyə görə dini inanclarla əxlaqi dəyərlər arasında bir növ qarşılıqlı əlaqə mövcuddur. Bu aspektlər bir-birlərini gücləndirirlər.

Dəyərlərin müəyyən edilməsi və əxlaqi anlayışlar

Yaxşı və pisin, zəruri və qeyri-zərurinin müəyyən edilməsi imkan daxilində etik hərəkətin gerçəkləşməsi və fərdin əxlaqi kamilliyi üçün zəruridir. Hərəkətin gerçəkləşməsinə təsir göstərən amillərdən biri həmin hərəkətin xeyirli olmasıdır. Belə olmayan təqdirdə hərəkət təsdüfi və qeyri-ixtiyari şəkildə baş verir. Ona görə də əxlaqi hərəkətlərin yerinə yetirilməsi üçün əxlaqi dəyərlərin müəyyən edilməsi və onların öyrənilməsi zəruridir. Dəyərlərin nisbiliyi və mütləqliyi bölməsində Ələmənin dəyərləri anlayış cəhətdən mütləq, nümunə cəhətdən nisbi olduğunu qəbul etdiyini öyrəndik (21). Ona görə də əxlaqi hərəkətlərin həyata keçirilməsində əxlaqi mövzuların öyrənilməsi zəruridir. Etik tərbiyə prosesini də bütövlükdə bu aspekt üzərində qurmaq düzgün olmazdı. Çünki yalnız məzmun əxlaq subyektinin tərbiyələnməsinə səbəb ola bilməz. Etik tərbiyədə məzmunla yanaşı formaya da diqqət yetirmək lazımdır. Yəni etik tərbiyənin üsul və metodları da nəzərə alınmalıdır. Əkss təqdirdə etik tərbiyə yalnız göstəriş xarakteri daşıyar.

Etik tərbiyə proqramı üçün yalnız formanın olması da kifayət etmir, forma ilə yanaşı məzmun da diqqət mərkəzində olmalıdır. Çünki məzmun olmadan etik tərbiyə

proqramı icra edilə bilməz. Bu məqsəddəyərlərin mütləqlik və nisbilik prinsiplərinə əsaslanır. Nisbi dəyərlərin qəbul edilməsi əxlaq subyektində bu cür xüsusiyyətlərin olmasını zəruri edir. Cəmiyyətin təbəqələrində və fərdlərində nümunələr səviyyəsində müşahidə edilən fərqlilik sağlam psixologiyanın olması ilə yanaşı əxlaq inkişafa səbəb olur.

Etik tərbiyənin əsasları

Üsul burada tərbiyəçinin fəaliyyətini istiqamətləndirən iltizam mənasını verir. Bu üsullar Əllamə Təbatəbainin akseologiyanın fəlsəfi əsasları ilə bağlı fikirlərindən əldə edilir.

Nəticə prinsipi

Bu prinsip dəyərin təşəkkülü məqsədinə xidmət edir. Çünki dəyərlərin yaradılmasında fəaliyyət formalarının nəticələri əsas götürülür. Dəyərlər nəticələrinə görə müəyyən edilir. Bu da nöqsanların aradan qaldırılması və kamillik qazanılması mənasını ifadə edir. Bu prinsipin etik təlim-tərbiyədəki rolu əxlaqi davranışlarla onların nəticələri arasındakı əlaqədir. Hər bir halda insanları əxlaqi davranışlara dəvət edərkən onları başa salmağa borcluyuq. İzah olmadan dəvətin nəticəsi də olmaz. Dəyərlər haqqında yürüdülmən mühakimələr onların nəticələrinə əsaslanır.

Təbatəbaiyə görə hər bir dəyər fərdin mənafeyi əsasında müəyyən edilir. Dəyərlərin nəticələri qaçılmaz reallıqlardır. Məhz bu cəhətdən onları praktiki olaraq araşdırmaq olar. Belə ki, insanlar öz kamillik seyrində daim dəyərlər müəyyən etməyə səy göstərmiş, ya mövcud dəyərlərin nəticələrini öz mənafehləri ilə müqayisə edərək onları ya qəbul etmiş, ya ləğv etmiş, ya da dəyişmişlər.

Etik tərbiyə cərəyanında əxlaqi dəyərlərlə onların nəticələri arasında əlaqə yaratdıqda fərdləri əxlaqi davranışlara dəvət etmək olar. Bu prinsip Əllamə Təbatəbainin akseologiya ilə bağlı baxışlarının əsas sujet xəttini təşkil edir.

Deməli, insanları əxlaqi davranışlara dəvət edərkən onlar bu davranışlarla bağlı qane dicit izahlar verməyə borcluyuq. İzah olmadan dəvətin nəticəsi də olmaz. Dəyərlər haqqında yürüdülmən mühakimələr onların nəticələrinə əsaslanır.

Ülvi hisslərin üstünlüyü prinsipi

Bizim varlığımızın ən mühüm və ən əsas hissəsini təşkil edən orqan ülfət hissidir. Bu hissin əxlaqa təsiri danılmazdır. Bu mövzunun əhəmiyyətə o qədər böyükdür ki, bəzi cərəyanları bütün əxlaqi fəaliyyətləri onun əsasında konkretləşdirirlər. Məsələn,

lən, emotivistlər belə hesab edirlər ki, əxlaq və əxlaqi davranış seçimlərinin əsasını fərdin emosional hissləri və məhəbbəti təşkil edir. (31, s. 99).

Əllamə Təbatəbəi belə düşünür ki, insanın dəyər yaratma maraqlarının əsasını iddia və maraqların qaynaqlandığı daxili hisslər təşkil edir. Bu iddia və maraqlar fiziki və mənəvi aspektlərdə dəyər prinsiplərinin yaranma mənbəyidirlər. Əxlaqi dəyərlər də həmin prinsiplərə əsaslanırlar. İnsan egoist olmasına baxmayaraq, əxlaqi dəyərləri formalaşdırmağa meyllidir. Fərdi, sosial dəyərlər və ədalət zənciri bu təsəvvürün formalaşmasında bizə köməklik göstərir. Yəni insanın psixoloji strukturu insanı bu dəyərləri formalaşdırmağa sövq edir. Dəyərlərin mənsəyi insanın təbiətində qərarlaşan emosional və ülvəi hisslərdir. Subyektiv xeyirxahlıq da bu prinsiplərə əsaslanır. Pozitiv hisslər yüksək və qətiyyətli olduğu zaman əxlaqi davranışların təzahür imkanları da yüksək və qətiyyətli olur.

Əxlaqi mühitin yaradılması

Fərdin yaşadığı mühitə hakim şərait onu xüsusi fəaliyyət və davranışlara təhrik edir. Mühit gözləntiləri bir hərəkəti zərurət həddinə çatdırmasa da, həmin hərəkətin təhrikedici rolunda çıxış edirlər. Göründüyü kimi, Əllamə Təbatəbəi mühit səciyyəli məcburiyyəti qəbul etmir. Çünki fərd mühit gözləntilərinin əksinə hərəkət edə bilər. Əxlaqi mühit yaradılması yalnız dəvət və hazırlıq səciyyəsi daşıyır.

Təbatəbəiyə görə cəmiyyətin fərdlərdən asılı olmayan ənənə və qanunları vardır. Fərdin nisbi müstəqilliyi qorunsa da və fərd həyat sosial həyat axarında tamamilə əriməsə də, onun güclü təsirinə məruz qalır (20, s.91). Digər tərəfdən milli mentalitet və ya cəmiyyətin spesifik dəyərləri sonda fərdin özünə qayıdır, eyni zamanda cəmiyyətin fərdlərindəki subyektiv xeyirxahlıq rüşeyimlərinə əsaslanır. Ona görə də deyə bilərik ki, ictimai mühitə hakim olan şərait fərdi meyl və maraqlarıdan təcrid oluna bilməz. Məhz bu ortaq meyllər ortaq dəyərləri və gözləntiləri yaradırlar. Tərbiyə cəhətdən mühitə hakim şərait fərdlərin özü tərəfindən qəbul edilmiş ənənələr, qanun-qaydalar və dəyərlərdir. Başqa sözlə, şagirdlər və məktəb kollektivinin digər üzvləri mövcud şəraiti təsdiq etməklə əxlaqi şəraiti formalaşdırırlar. Bu prinsipdə bir növ ortaqlıq vardır.

Metod

Qeyd etdiyimiz kimi, dəyərlər nəticələr əsasında müəyyən edilir. Bunlar insanların öz məqsədlərinə nail olmaq üçün yaratdıqları elmlərdir. Əllamə Təbatəbəiyə görə kamillik və xoşbəxtlik mücərrəd deyil, konkretir. Ağıl bu məqsədi müəyyən edə bilmək və ona uyğun dəyərlər yaratmaq gücündədir.

Təcrübə və təfəkkür dəyərlərin araşdırılması yollarından biridir. Hər bir dəyərin nəticələrini araşdırmaqla o dəyəri araşdırmaq olar. İnsanların həmin dəyərlərə dəvət edilməsi həmin əlaqə vasitəsilə izah edilir. Hərəkətin nəticəsi ilə bağlı məlumat vermək, onun kamillik və xoşbəxtliklə bağlı olan əlaqələrini göstərmək etik tərbiyədə mühüm rol oynaya bilər.

Tərbiyəçi ilə tərbiyə olunan arasındakı bərabər səviyyəli mövcud əlaqəyə əsasən dəyər və davranışın yaxşı olmasının müəyyən edilməsi təbliğat üsulu adlanır. Təbatəbai belə hesab edir ki, təbliğat mənşə olmadan meydana gələn üsuldur. Bu üsula əsasən tərbiyəçi hamının qəbul etdiyi dəyərləri tərbiyə olunanlara təqdim edir. Dəyərlərin təqdim edilməsi məcburiyyət deyil, dəvət xarakteri daşıyır. Təbliğat paternalizm və liberalizmin ortaq mövqeyinə əsaslanır.

Məlumdur ki, davranış fərdin ehtiyac və maraqları arasındakı əlaqə ilə izah edilir. Çünki xoşbəxtlikdən bəhs edən məzmun fərdin maraq sistemi ilə birbaşa əlaqəlidir. Bu üsulda dəyər məcburi səciyyə daşımır və eyni zamanda fərdiləşdirilmir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYATLARIN SİYAHISI

1. Əjdəri Hüseyn. Əllamə Təbatəbainin dəyər anlayışına sosialoji bir baxış. Aineye mehr-Mədrəsə və Universitet Tədqiqat Mərkəzi, 2002
2. Əhmədi Mehdi Əbdülhəlim. Tərbiyə sistemindən yaddan çıxarılmış dəyərlərin təlimi vəzifəsi. Tərcüməçi: Fərəzdəq Əsədi. İslam tərbiyəsi kitabı. Təhsil Nazirliyinin Təlim-Tərbiyə şöbəsi, 1379
3. Omid Məsud. Əllamə Təbatəbainin həyatına və bəzi nəzəriyyələrinə bir baxış. Tehran Soruş nəşriyyatı. 2001
4. Baqeri Xosrov. Etik tərbiyəyə təkrar bir baxış. Tehran-Mədrəsə nəşriyyatı, 1995
5. Baqeri Xosrov. Təhsil fəlsəfəsinə nail olmaq üçün tədqiqat. Tehran Tədqiqat və Təhsilin Proqramlaşdırılması İdarəsi, 2001
6. Cəvadi Mohsen. “Gərək” və “dır” problemi. Qum Elmi Hövzəsinin Təbliğat İdarəsi, 1375
7. Hayeri Yəzdi Mehdi. Elmi idrak araşdırmaları. Tehran Mədəni Araşdırmalar Mərkəzi, 1982
8. Sərməd Zohre, Bazərqan Əbbas, Hecazi Elahe. Tətbiqi elmlərdə tədqiqat üsulları. Tehran – Aqah nəşriyyatı, 1997
9. Soruş Əbdolkərim . Yarsdıclıq istirahəti. Tehran-Soruş nəşriyyatı, 1987
10. Soruş Əbdolkərim . Elm və dəyər. Tehran-Yaran nəşriyyatı, 1987
11. Ğəffari Əbulfəzl, Baqeri Xosrov. Devid Kara görə üstün keyfiyyətlərə əsaslanan əxlaqi tərbiyə. Ferdovski Universitetinin İlahiyyat fakültəsinin jurnalı. № 53 və 54, səh.158-183., 2001
12. Ğəffari Hoseyn . Təbatəbaiyə görə əxlaq fəlsəfəsi. Mizane hekmət milli konfransı. Tehran-İran İslam Respublikasının Televiziyası, 2002
13. Təbatəbai Məhəmməd Hoseyn (tarixsiz). əl-Mizan, VII cild, Məhəmmədreza Saleh Kermani. Qum-Darolelm
14. Təbatəbai Məhəmməd Hoseyn. əl-Mizan, XXXI cild, Seyyed Mohəmmədbaqer Musəvi. Mohəmmədi çap mərkəzi, 1984
15. Təbatəbai Məhəmməd Hoseyn. əl-Mizan, III cild, Mohəmməd Təqi Misbah Yəzdi. Qum-Darolelm, 1967
16. Təbatəbai Məhəmməd Hoseyn. əl-Mizan, II cild, Seyyed Mohəmmədbaqer Musəvi. Qum-Darolelm, 1996
17. Təbatəbai Məhəmməd Hoseyn. əl-Mizan, XXV cild, Seyyed Mohəmmədbaqer Musəvi. Mohəmmədi nəşriyyatı, 1996

18. Təbatəbai Məhəmməd Hoseyn. əl-Mizan, V cild, Əbdolkərim Niri Borocerd. Qum-Darolelm, 1967
19. Təbatəbai Məhəmməd Hoseyn (tarixsiz). əl-Mizan, XXI cild, Seyyed Mohəmmədbaquer Musəvi. Mohəmmədi nəşriyyatı.
20. Təbatəbai Məhəmməd Hoseyn. Realizm cərəyanı fəlsəfəsi və onun əsasları, II cild, Sədra nəşriyyatı, 1993
21. Təbatəbai Məhəmməd Hoseyn. Realizm cərəyanı fəlsəfəsi və onun əsasları, I, II və III cildlər. Qum.elmi Hövzəsinin İslam Təbliğatı İdarəsi, 1980
22. Təbatəbai Məhəmməd Hoseyn. Nihayətul-hikmə. Əli Şirvani. Qum .elmi Hövzəsinin İslam Təbliğatı İdarəsi, 1980
23. Mohəmmədi Məcid. İslamda və İranda əxlaq sistemləri. Kəvir nəşriyyatı, 2000
24. Niller C. F. Fəlsəfə və təbiət ilə tanışlıq. Tərcüməçi: Feridun Bazarqan. Tehran-Semət, 1982
25. Veranuk Ci. Müasir dövrdə əxlaq fəlsəfəsi. Tərcüməçi: Sadeq Laricani. Tehran-Elmi və Mədəni Nəşriyyat Mərkəzi, 1361
26. Butler D. Four Philosophies and Their Practice in Education and Religion 3 ed. New York. Ilarpen and Row, 1980
27. Curren R. Moral Education, From Encyclopedia of Ethics, London: Routledge, 2001
28. Kilpatrick W. Why Johnny cant tell right from wrong, Touchstone, 1993
29. Koliberg I. Tsycologycal view of Moral Education. The Encyclopedia of Education, 1971
30. Deighton I. C (editor). New York^ Memillian, Melaughin.t.H, Halstead. J.M. (2000)
31. John Wilson on moral education, Journal of Moral Education, vol 20, No.3
32. Moor G.E. Pricipia Ethica. London: Cambridge, 1966
33. Leming J. S. Leaching value in social studies. Education Southern Hlinois, 1997
34. University. Hudson. W.D. Modern Moal Philosophy, New York: Anchor, 1970
35. Pihips S.H. Axiology B Encyclopedia of philosophy New York: Routledge, vol. 1. 1998
36. Tunes D.D. Dictionary of Philosophy. New York: Philosophy Library, 1960
37. Yan.K. Moral and Value Education, New York: Pergamon, 1995

XÜLASƏ

Etik tərbiyə təhsil sistemində ən mühüm vəzifələrindəndir. Mövzu mütəfəkkir tərəfindən ən çox araşdırılan mövzulardandır. Fəlsəfi baxışlar təlim-tərbiyənin nəzəri əsaslarını təşkil etdikləri kimi, aksologiya da fəlsəfənin ən mühüm kateqoriyalarından biri kimi etik tərbiyə mövzularında əsas rol oynayacaqdır. Məqalədə Əllamə Təbatəbəinin akseologiya ilə bağlı baxış bucağı və onun etik tərbiyədəki rolu araşdırılmışdır. Məqalədə öncə akseologiyanın nəzəri əsasları, daha sonra isə onun etik tərbiyənin hədəf və məqsədləri, əsasları və metodologiyasındakı rolları araşdırılmışdır.

SUMMARY

Ethical education is one of the most important responsibilities in the education system. Topic is one of the more studied by the thinker. As philosophies form the theoretical basis of education axiology will play a major role in the educational themes as one of the most important categories of philosophy. The view of Allama Tabatabai associated with axiology and his role in ethical education were investigated in this article. The article first investigated the theoretical basis of axiology, then its role in the goals and objectives, principles and methodologies of ethical education.

РЕЗЮМЕ

Этическое воспитание является одним из самых важных обязанностей в системе образования. Тема является одной из более исследуемых тем мыслителя. Как философские взгляды образуют теоретические основы образования так и аксиология будет играть главную роль в воспитательных темах как одна из важных категорий философии. В статье были исследованы взгляд Алламя Табатабаи, связанный с аксиологией и его роль в этическом образовании. В статье сначала были исследованы теоретические основы аксиологии, затем его роль в цели и задаче, основах и методологиях этического воспитания.

İNGILTƏRƏDƏ ANDLI İCLASÇILARIN İŞTİRAKI İLƏ KEÇİRİLƏN MƏHKƏMƏLƏRİN TARİXİ

Nazim ZİYADOV,

Hüquq üzrə Fəlsəfə Doktoru

Gent Universiteti

Açar sözlər: andlı iclasçılar, cinayət mühakimə icraatı, magistrat məhkəmələri, kral məhkəmələri

Keywords: jury trials, criminal proceedings, Magistrate Courts, and Crown Courts

Ключевые слова: присяжные заседатели, уголовное судопроизводство, Магистратские Суды, Суды Короны.

GİRİŞ

Bu məqalədə İngiltərədə andlı iclasçıların iştirakı ilə cinayət işlərinə baxan məhkəmələrin təsis olunması, inkişafı və onların İngiltərənin hüquq sistemində oynadığı rol qısaca təhlil olunur. İlk növbədə 1066-cı ildə başlanmış norman işğalından əvvəlki dövrdə İngiltərə ərazisində mövcud olan hüquq sisteminin xüsusiyyətləri işıqlandırılır və norman işğalından sonra cinayət mühakimə icraatında gedən proseslər təhlil edilir. Qeyd olunmalıdır ki, Şimali İrlandiya və Böyük Britaniya Birləşmiş Krallığının tərkibinə daxil olan müxtəlif ərazi vahidləri Krallıqda tətbiq edilən idarəetmə prinsiplərinə uyğun olaraq bir-birindən müxtəlif aspektlərdə fərqlənə bilən cinayət mühakimə icraatı modellərinə sahibdirlər. Məsələn, Şotlandiyada tətbiq edilən andlı iclasçılar modeli İngiltərə və Uelsin andlı iclasçılar modelindən əsaslı fərqlənir. Eyni zamanda andlı iclasçılar modelinin inkişafında İngiltərə və Uels arasında da fərqlər müşahidə olunur. Bunu nəzərə alaraq bu məqalə yalnız İngiltərə ərazi vahidi daxilində tətbiq edilən andlı iclasçılar modelinin təhlilinə həsr olunmuş və Birləşmiş Krallıqda mövcud olan digər modellərin təhlilini özündə əks etdirmir.

İngiltərədə andlı iclasçıların iştirakı ilə cinayət işlərinə baxan məhkəmələrin inkişafı bir neçə mərhələdən keçmişdir. İlk mərhələdə cari andlı iclasçıların funksiyalarına malik olmayan və təqsirləndirilən şəxs barəsində ittihamı irəli sürən andlı iclasçılar institutu formalaşmış və tədricən bu forma təqsirləndirilən şəxsin təqsiri barəsində yekun qərar qəbul edən müstəqil icraat növü şəklini almışdır. Bu

məsələlərin qısa təhlilindən sonra andlı iclasçıların iştirakı ilə işlərə baxan məhkəmələrin səlahiyyətlərində baş vermiş dəyişikliklər və bununla əlaqədar olaraq hökumətin gördüyü tədbirlər araşdırılmışdır.

Normanlar tərəfindən İngiltərənin işğal edilməsinin andlı iclasçılar məhkəmələrinin inkişafında rolu

Vilhelm İngiltərə Krallığının işğalını 1066-cı ildə başlamış və normanların İngiltərədə hakimiyyətini 1071-ci ildə möhkəmləndirmişdir. Norman işğalına qədər İngiltərədə mövcud olan hüquq sistemi az inkişaf etmiş səviyyədə idi. İşlərə əsasən and içmə üsulu və digər köhnə adətlərə əsaslanan üsullarla baxılırdı. Bütün ölkə ərazisində istifadə olunan üsullardan biri ordeallar idi. Ordeallar din xadimlərinin nəzarəti altında həyata keçirilirdi. Əksər monastırlarda ordellərin keçirilməsi üçün xüsusi ayrılmış yerlər mövcud idi və bu cür yerlər həmin monastırların gəlirinin mühüm hissəsini təşkil edirdi (1, s. 43, 46). Forsitsin qeyd etdiyi kimi norman işğalından əvvəl İngiltərə ərazisində andlı iclasçılar məhkəməsi kimi qiymətləndirilə bilən icraat növü mövcud deyildi (3, s. 6). Norman işğalından sonra normanlar tərəfindən yeni icraat növü olan işlərin döyüşlə həll edilməsi üsulu İngiltərə ərazisinə gətirildi və tərəflər arasında istənilən işlərə münasibətdə tətbiq olunmağa başlandı (3, s. 6). Bu icraat növü normanlar arasında məşhur olsa da yerli ingilis əhalisi arasında geniş yayılmadı. Bunu nəzərə alaraq Vilhelm həmin icraat növünün yerli ingilis əhalisi üçün məcburi olmaması barəsində qərar qəbul etdi (1, s. 46). Bununla əlaqədar olaraq norman işğalından sonra İngiltərə ərazisində üç müxtəlif icraat növü - ordeallar, döyüş icraatı və and içən şəxslər tərəfindən aparılan icraat tətbiq edilməyə başlandı (4, s. 24-25). Normanlar arasında tətbiq olunan döyüş icraatı ingilislər arasında tətbiq olunan icraat növləri ilə paralel şəkildə istifadə edilirdi. Hal-hazırda İngiltərədə istifadə olunan andlı iclasçılar icraatı norman işğalından sonra həmin ərazidə tətbiq edilən üç icraat növünü əvəz etməklə meydana gəlmişdir (5, s. 65).

Təcrübədə cinayət və mülki işlər arasında və ya dini və dünyəvi işlər arasında hər hansı fərq qoyulmurdu. İstifadə olunan icraat növləri ilə andlı iclasçılar təcrübəsi arasında bənzərlik mövcud deyildi. Levi qeyd edir ki, istifadə olunan icraat üsulları xarakterinə görə şifahi, çox primitiv hüquqi konsepsiyalara əsaslanan, şəxsi xarakter daşıyan və yüksək dərəcədə tərəflərin çəkişməsinə əsaslanan formada təşkil olunurdu. Çəkişmə bütün icraat üsullarında – ordeallarda, döyüş icraatında və and içən şəxslərin icraatında əsas amil qismində çıxış edirdi (3, s. 4, 6). Kral hakimlərinin səlahiyyətini artıran II Henri (1154-1189) mühakimə icraatına sistem gətirmək cəhdləri etdi. O digər icraat növlərinin

tətbiq edilməsi tərəfdarı deyildi və qonşuların verdikti (3, s. 9) qismində ifadə olunan istintaq üsulunu dəstəkləyirdi. Bu dəstək sonradan istintaq üsulunun həm mülki, həm də cinayət işlərində geniş tətbiq olunması ilə nəticələndi.

İttihamedici (istintaq) andlıların cinayət mühakimə icraatında tətbiq olunması

İngiltərədə andlı iclasçılar institutunun təsis edilməsi anı konkret bir tarixlə əlaqədar deyildir. Stefansın qeyd etdiyi kimi andlı iclasçılar institutunun təsis edilməsini hər hansı konkret tarixlə əlaqələndirmək doğru olmazdı. Andlı iclasçılar İngiltərədə hər hansı konkret normativ aktın qəbul edilməsi ilə tətbiq olunmamışdır və onların tətbiqi tədricən inkişaf edən proses formasında həyata keçirilmişdir (6, s. 150). Klark isə digər tərəfdən andlı iclasçılar institutunun təsis edilməsini konkret tarixlə - 1351-ci illə bağlayır (4, s. 24). Ümumiyyətlə qeyd olunmalıdır ki, andlıların İngiltərə təcrübəsində tətbiqi norman işğalından sonra meydana gəlmişlər. İkinci nəzərə alınmalı olan amil ondan ibarətdir ki, bu institut İngiltərənin mövcud olan hüquq sistemi ilə sıx əlaqədə norman təsiri ilə formalaşmışdır və həmin institut xalis ingilis institutudur (6, s. 151).

Mərkəzi hakimiyyətin möhkəmləndirilməsi cəhdləri İngiltərədə andlı iclasçılar institutunun formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. İngiltərədə XIII-XIV əsrlərdə andlı iclasçılar məhz bu məqsədlə kral hakimiyyəti tərəfindən istifadə olunmuşdur. Andlı iclasçıların tətbiqi inzibati və məhkəmə islahatları ilə müşayiət olunmuşdur. Artıq XII əsrdən başlayaraq mərkəzi kral hakimiyyəti törədilən cinayətləri yalnız konkret tərəflərin maraqlarına toxunan əməllər kimi deyil, kral hakimiyyətinin də maraqlarına toxunan əməl kimi qiymətləndirməyə başladı. Bu dövrdən etibarən kral bütün cinayətlərin simvolik zərərçəkmiş kimi qəbul edildi (7, s. 17). Mərkəzi kral hakimiyyətinin gəlirlərinin artması nəticəsində kral hakimiyyəti konkret cinayət işlərinin baxılmasında din xadimlərinin və zərərçəkmişlərin yardımına daha az ehtiyac duymağa başladı.

1164-cü ildə Klarendon Konstitusiyası İngiltərədə andlı iclasçıların cinayət işlərində istifadə olunması ilə bağlı ilk istinadı edir. Həmin akta əsasən şeriflərə təqsislənən şəxsin qonşu ərazilərindən onun işinə baxılmaq üçün on iki nəfər seçmək səlahiyyəti verildi. Həmin seçilmiş şəxslər din xadimi qarşısında and içməli və iş üzrə ittiham və təqsirlə bağlı qərar qəbul etməli idilər (2, s. 195). Bənzər tələb 1166-cı il tarixli Klarendon Assizi tərəfindən də təsdiq olundu. Həmin qərara əsasən on iki nəfərdən ibarət kollegiya şəxsin hər hansı cinayətdə ittiham edilməsi ilə bağlı qərar qəbul etməli idi. Onlar hər hansı şəxsi ittiham edərdilərsə bu şəxsin işi şerif qarşısında və ya müəyyən müddətdən bir əraziyə səyahət edən kral hakimləri

tərəfindən baxılırdı. Göründüyü kimi ilkin normativ aktlarla tanınan andlı iclasçıların əsas funksiyası ittihamın təsdiq edilməsi idi. Yəni andlı iclasçılar ilk dövrlərdə ittiham funksiyasını yerinə yetirən institut kimi formalaşmış və sonradan təqsirlə bağlı qərar qəbul edən quruma çevrilmişdir (2, s. 206-207). İttihamedicilər andlılar institutunun səlahiyyətləri sonralar 1176-cı il tarixli Northampton Assizi və 1215-ci il tarixli Maqna Karta ilə də təsdiq olunur.

Din xadimləri tərəfindən işlərə baxılmasının qadağan olunmasının andlı iclasçılar institutunun inkişafına təsiri

1215-ci ilə qədər ordeallar əsas icraat növü kimi istifadə olunmaqda davam edirdi. Romada təşkil olunmuş dördüncü Lateran Şurası din xadimlərinə ordealların təşkilində iştirak etməyi qadağan etdi (7, s. 21). Təcrübədə alternativlərin sayının məhdud olması ilə bağlı olaraq bu icraat növünün tamamilə aradan qalxması prosesi bir neçə il çəkdi. Həmin dövrdə kral hələ uşaq yaşlarında olan III Henri idi. Mərkəzi hakimiyyətin zəif olması və ordealları tam şəkildə əvəz edə bilən hər hansı alternativ icraat növlərinin olmaması hakimlər tərəfindən alternativlərin sərbəst tətbiqinə səbəb oldu. Ordealların mərkəzi hakimiyyət tərəfindən tamamilə ləğv edilməsi yalnız 1219-cu il Kral Şurası tərəfindən qəbul edilmiş qərarla təsdiqləndi. Bu qərarın qəbul edilməsi kral hakimlərinə təqsirləndirilən şəxsin taleyinin müəyyən edilməsində diskresion səlahiyyət verdi (3, s. 17). Əksər hakimlər iş üzrə ittihamın irəli sürülməsi məqsədilə ittihamedicilər andlılardan istifadə edirdilər. Bəzi hakimlər isə eyni andlılardan iş üzrə təqsir barəsində qərarın qəbul edilməsi üçün də istifadə edirdilər. Digər qrup hakimlər isə ittihamı irəli sürmüş andlıların təqsir barəsində qərar qəbul edən andlılardan fərqli olmasına çalışırdılar (8, s. 4). Məhz bu sonuncu forma, yəni təqsirləndirilən şəxsin təqsiri barəsində qərar qəbul edən andlılar bu gün mövcud olan andlı iclasçıların sələfləri qismində çıxış etdilər. Əgər şəxs özünün işinin andlılar tərəfindən baxılmasını istəmirdisə iş tərəflərin döyüşü qaydasında həll olunurdu (3, s. 20). Qeyd olunmalıdır ki, təqsirlə bağlı qərar çıxaran andlıların müstəsna səlahiyyətləri təcrübədə tədricən tanınmışdır. Qrotun mövqeyinə əsasən həmin andlılar bu səlahiyyətə, yəni şəxsin təqsirli olub-olmaması barəsində qərar vermək səlahiyyətinə 1220-ci ildə yiyələnmişlər (7, s. 23). Təxminən 1229-cu ildə andlı iclasçılar demək olar ki, bütün cinayət işləri üzrə tətbiq edilirdi (7, s. 23).

Artıq XVI əsrdə qonşu ərazilərin nümayəndələrindən təşkil olunan və cinayət işi barəsində məlumathı olan ittiham edici andlılar təqsirlə bağlı qərar qəbul edən andlılarla tamamilə əvəz edildi. Bu dövrdə sübutlara münasibətdə formal tələblər forma-

laşmağa başladı. Həmin əsrin əvvəllərindən etibarən məhkəmələrdə formal sübutların təqdim edilməsi ilə bağlı tələblər statutlara daxil edilməyə başlandı. Cəmiyyət daha çox inkişaf etdiyindən və əhali arasında uzaq məsafələrə gediş-gəliş artdığından andlılar iş üzrə az məlumatlı olurdular və əksər hallarda andlılar digər şəxslərdən (xüsusilə şahidlərdən) və ya mənbələrdən alınan məlumatlar əsasında qərarlar qəbul etməyə başlayırdılar (7, s. 41).

Andlılar tərəfindən bəraət verdiktlərinin qəbul edilməsi təcrübəsinin formalaşması

İngiltərənin cinayət mühakimə sistemində tətbiq olunan metodlar dəyişdikcə andlı iclasçılar institutunun cinayət mühakimə sistemində oynadığı rolun əhəmiyyəti də artırdı. Andlılar tədricən məhkəmə prosesi çərçivəsində daha çox səlahiyyətlər əldə edirdilər. Bu isə nəticədə sədrlik edən hakimdən asılı olmayan müstəqil qərar qəbul etmək səlahiyyətinə malik olan ayrıca qurumun meydana gəlməsinə gətirib çıxardı. 1784-cü ildə ingilis məhkəmə təcrübəsində Lord Mansfild tərəfindən andlı iclasçıların müstəqil qərar qəbul etməsini tanıyan mövqe nümayiş etdirildi. Onun yanaşmasına əsasən sədrlik edən hakim andlı iclasçılara düzgün qərarın qəbul etməsi istiqamətini göstəriş verə bilər. Bununla belə andlı iclasçıların məhz düzgün qərar qəbul etmək öhdəliyi mövcud deyildir (10, s. 118).

Andlı iclasçılar məhkəmələrinin ilk inkişaf dövrlərində proses, xüsusilə ağır cinayət işlərinin baxılması zamanı asanlıqla bəraətlə tamamlana bilərdi. Təqsirləndirilən şəxs məhkum olunduğu təqdirdə onun barəsində ölüm cəzasının seçiləcəyi haqqında məlumatlı olan andlı iclasçılar təqsirləndirilən şəxs barəsində təqsirli deyil verdiktini verməyə meyl edirdilər (7, s. 29). İngilis hüquq sistemində XIII-XIV əsrlərdə ölüm cəzasının seçilməsi təcrübəsinin geniş yayılması ağır cinayətlərə andlılar tərəfindən baxılma zamanı bəraətedici verdiktin qəbuluna səbəb olurdu. Bu cür bəraətedici verdiktlərin qəbul edilməsi ingilis hüquq sisteminin inkişafında mühüm rol oynamışdır (2, s. 264). Bu məsələdə əhəmiyyət kəsb edən hal əksər işlərdə andlı iclasçıların sədrlik edən hakimin göstərişinin əleyhinə olaraq bəraət verməsidir. Bu təcrübə sonrakı dövrlərdə, o cümlədən XIX əsrdə də tətbiq edilməkdə davam edirdi. XIX əsrdə əksər pul əsginaslarının saxtalaşdırılması işlərində sədrlik edən andlı iclasçılardan təqsirləndirilən şəxs barəsində təqsirli-dir verdiktinin çıxarılmasını tələb etsə də andlılar bunun əksinə olaraq bəraət verdikti çıxarırdılar. Bu pul əsginaslarının saxtalaşdırılması cinayətinə görə ölüm cəzasının tətbiq edilməsi ilə bağlı idi. Andlı iclasçılar bu cəzanı törədilmiş cinayət əməlinə münasibətdə qeyri-mütənasib cəza kimi qəbul edirdilər. Bundan əlavə andlı iclasçılar belə hesab

edirdilər ki, İngiltərə Bankı özünün keyfiyyətli əsginas buraxmaq öhdəliyini pozmuşdur və cinayət törədənlər bu səhlənkarlığa görə ölüm cəzası ilə nəticələnən məsuliyyət daşı-mamalıdılar. 1818-1819-cu illər ərzində qəbul edilmiş bəraətedici verdiktlərinin sayının çoxluğu Parlament tərəfindən yeni qanunun qəbul edilməsinə səbəb oldu. 1819-cu ildə Parlament tərəfindən qəbul edilmiş Aktla İngiltərə Bankına bunun üçün zəruri şəraitin mövcud olduğu tarixdən etibarən yeni əsginaslar buraxmaq səlahiyyəti verildi (12, s. 155). Andlı iclasçılar dövlətə xəyanət cinayətlərinə münasibətdə də bənzər rol oynamışlar.

Andlı iclasçıların baxdıqları işlərin aidiyyətinə dəyişikliklərin edilməsi

XIX əsrdə andlı iclasçılar tərəfindən baxılan cinayət işlərinin sayı kəskin artmağa başladı. Ölkə ərazisində iqtisadi inkişafın sürətlənməsi baxılan cinayət işlərinin təbiətinə də təsir edirdi. Cinayət işlərinin sayının çoxluğu və iş materiallarının mü-rəkkəbliyi hökuməti andlı iclasçılarla keçirilən icraatlara alternativ axtarmağa məc-bur etdi. Magistrat məhkəmələri andlı iclasçılar icraatına alternativ qismində seçildi. 1855-ci il Cinayət Mühakimə İcraatı Aktı sadə oğurluq və ya oğurluğa sui-qəsd cinayətlərinin baxılması səlahiyyətini magistrat hakimlərinə verdi. Həmin hakimlər işlərə kral məhkəmələrindən fərqli olaraq andlı iclasçıların iştirakı olmadan baxırdılar. Bu cinayətlərə on şillinqdən artıq dəyərə malik olmayan əşyaların və ya pulun oğurlanması və ya oğurlanmasına sui-qəsd edilməsi cinayətləri aid idi. Qanun-vericiliyə əsasən bu prosesin tətbiq edilməsi üçün təqsirləndirilən şəxsin və hakimlə-rin razılığının olması zəruri idi. Bu islahatlara qədər müəyyən edilmiş oğurluq pre-dmeti dəyəri 12 pens idi. Bu islahatlar İngiltərənin məhkəmə sistemində əsas dönüş nöqtəsi oldu. Həmin tarixdən etibarən andlı iclasçıların iştirakı ilə keçirilən məhkəmə prosesləri aparıcı icraat növü olmaqdan çıxdı (7, s. 119).

Nəticə

Məqalədə İngiltərə ərazisində andlı iclasçıların iştirakı ilə cinayət işlərinə baxan məhkəmələrin təsis edilməsi və inkişafı ilə bağlı əsas məqamlar təhlil olunmuş və belə qənaətə gəlinmişdir ki, andlı iclasçılar institutu İngiltərədə hər hansı konkret tarixdə və konkret aktın qəbul edilməsi ilə meydana gəlməmişdir. İlk mərhələdə istintaq və ittiham funksiyaları yerinə yetirən andlı iclasçılar qrupu formalaşmışdır. Daha sonra isə həmin forma tədricən dəyişikliyə məruz qalaraq bu günkü qəbul olunmuş formada olan andlı iclasçılar institutuna çevrilmişdir.

Növbəti əsas məqam isə ondan ibarət olmuşdur ki, İngilis hökuməti ilkin dövrlərdə andlı iclasçıların yardımından məhkəmə hakimiyyətinin idarə edilməsində istifadə etsə də mərkəzi hakimiyyət gücləndikdən sonra andlı iclasçılar institutuna qarşı müxalif mövqe tutmuşdur. Bu hökumətin müəyyən cinayət işlərində marağının olması ilə bağlı olmuşdur. Hökumət cinayət işlərində ittihamedici yekun qərarların çıxarılması tərəfdarı kimi tədricən andlı iclasçıların səlahiyyətlərini azaltmaq istiqamətində işlər görmüş və müəyyən cinayət işlərini onların yurisdiksiyasından tamamilə çıxarmışdır.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Patrick Devlin, 'Jury Trial of Complex Cases: English Practice at the time of the Seventh Amendment' (1980) 80:1 Columbia Law Review;
2. William Forsyth, *History of Trial by Jury* (Cambridge Press 1852);
3. Leonard W Levy, *The Palladium of Justice Origins of Trial by Jury* (Ivan R Dee 1999);
4. Walter Clark, 'Magna Carta and Trial by Jury' (1924) 58 American Law Review;
5. RC Van Caenegem, *The Birth of the English Common Law* (Second Edition, Cambridge University Press 1988);
6. JER Stephens, 'The Growth of Trial by Jury in England' (1896) 10:3 Harvard Law Review;
7. John Hostettler, *The Criminal Jury Old and New Jury Power from Early Times to Present Day* (Waterside Press 2004);
8. John Oldham, *The Varied Life of the Self-Informing Jury* (London Selden Society 2005);
9. Groot, 'The Jury in Private Criminal Prosecutions Before 1215.' (North Carolina University Press 1983) 27 The American Journal of Legal History;
10. Patrick Devlin, *The Judge* (Oxford University Press 1979);
11. Terence Ingman, *The English Legal Process* (Seventh Edition, Blackstone Press Limited 1998);
12. John W Cairns and Grant McLeod (eds), *The Dearest Birth Right of the People of England – The Jury in the History of the Common Law* (Hart Publishing 2002).

XÜLASƏ

Bu məqalədə İngiltərədə andlı iclasçıların iştirakı ilə cinayət işlərinə baxan məhkəmələrin təsis olunması, inkişafı və onların İngiltərənin hüquq sistemində oynadığı rol qısaca təhlil olunur. İlk növbədə 1066-cı ildə başlanmış norman işğalından əvvəlki dövrdə İngiltərə ərazisində mövcud olan hüquq sisteminin xüsusiyyətləri işıqlandırılır və norman işğalından sonra cinayət mühakimə icraatında gedən proseslər təhlil edilir. Bu məsələlərin qısa təhlilindən sonra andlı iclasçıların iştirakı ilə işlərə baxan məhkəmələrin səlahiyyətlərində baş vermiş dəyişikliklər və bununla əlaqədar olaraq hökumətin gördüyü tədbirlər araşdırılmışdır.

SUMMARY

This article gives a brief analysis of the process of establishment and development of jury trials hearing criminal cases in England and their role played in the English legal system. First, overview of the criminal justice system existed prior and after the Norman Conquest that started in 1066 is given. Further, the processes that took place in the criminal justice system are addressed. After a brief overview of these issues, the changes that took place in jurisdiction of cases heard by jury trials and government's position *vis-à-vis* such changes are determined.

РЕЗИОМЕ

В этой статье кратко исследуются вопросы учреждения и развития судов рассматривающих уголовные дела с участием присяжных заседателей, а также их роль в правовой системе Англии. В первую очередь освещаются особенности правовой системы, существовавшей на территории Англии до норманских вторжений, которые начались в 1066 году и анализируются процессы, имевшие место в уголовном судопроизводстве после этих вторжений. После краткого анализа вышесказанных процессов исследуются вопросы касающиеся изменений в полномочиях судов, рассматривающих уголовные дела с участием присяжных заседателей, а также меры, которые были предприняты правительством с связи с этим.

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

XƏLVƏTİLİK TƏRİQƏTİNİN FEYZ QAYNAĞI

Zeynəb ƏLİYEVƏ,

*BDU-nun Fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq
kafedrasının magistri*

Açar sözlər: Bakuvi, xəlvətiyyə, xəlvət, xanəgah

Keywords: Bakuvi, khalwatiyya, khalwat, khanagah

Ключевые слова: Бакуви, халватия, халват, ханака

Azərbaycanın ictimai-siyasi, mədəni tarixində mühüm rol oynamış şəxsiyyətlərdən biri olan Seyid Yəhya Bakuvi artıq XIX əsrdən etibarən Azərbaycan elmi-ədəbi fikrinin diqqətini cəlb etmiş və xəlvətlik təriqətini Şirvan sərhədlərindən kənara yayan bir mütəfəkkir olaraq onun yaradıcılığı Abbasqulu ağa Bakıxanov, Firudin bəy Köçərli, Mahmud bəy Mahmudbəyov, Zakir Məmmədov kimi Azərbaycan mütəfəkkirləri ilə bərabər Avropa şərqşünaslarının diqqətini cəlb etmiş və Hans Joachim Kissling, B.G.Martin, Natelia Clayer, Aleksandr Knış, F.De Jonq Bakuvi irsindən və xəlvətlikdən bəhs edən əsərlər, məqalələr yazmışlar.

Qaynaqlarda Seyid Yəhya Bakuvinin doğum tarixi barədə dəqiq məlumat verilməsədəç tədqiqatçılar bəzi mənbələrə dayanaraq onun XIV əsrin sonlarında Azərbaycanın Şamaxı doğulduğunu qeyd edirlər. Mütəfəkkirin Şamaxıda anadan olmasına baxmayaraq ona “Şirvani” nisbəsinin verilməsi həmin dövrdə Şamaxının Şirvana mənsub olması ilə bağlı idisə, “Bakuvi” nisbəsinin verilməsi isə mütəfəkkirin 40 ildən çox Bakıda yaşaması və buradakı irşad fəaliyyəti ilə ətraf-ələmdə tanınib, məşhur olması və burada vəfat etməsi ilə əlaqədar olmuşdur. Bakuvi “Şifəül-əsrar” əsərində yad etdiyi müəllimi Şeyx Sədrəddinin ölümündən sonra Bakıya gəlmişdir və burda təriqətini rahat təbliğ edə bilsin deyə Şirvan hökəmdarı I Xəlilullah tərəfindən mütəfəkkirə təkyə verilmişdir. [6] Bu, Xəlvətlik təriqətinin piri-sanisi olaraq ona, onun fikirlərinə hakimiyyət tərəfindən necə böyük dəyər verildiyinin sübutudur. I Xəlilullah ilə mütəfəkkirin münasibətlərinin yaxşı olduğunu göstərən amillərdən biri də onun “Kəşfül-qulub” adlı əsərini Şirvanşaha ithaf etməsidir.

“Virdü-səttat”, “Əsrarüt-Talibi”, “Kəşfül-qulub”, “Şifəül-əsrar” kimi əsərlərindən mükəmməl təhsil aldığı məlum olan Seyid Yəhya nəsr əsərlərini türk, ərəb və

fars dillərində, nəzm əsərlərini isə fars dilində qələmə almışdır. Təsəvvüf elminin bir çox sahələrinə həsr olunmuş bu əsərlərin sayı və siyahısı heç bir qaynaqda tam olaraq verilməmişdir. Bakuvi irsinin geniş araşdırmaçılarından olan Mehmet Rıhtım Türkiyə və Azərbaycan kitabxanalarında uzun araşdırmalar zamanı burada Bakuviyə məxsus 100-dən artıq əlyazma nüsxəsinin olduğunu üzə çıxarmışdır. Bakuvi ümumiyyətlə xəlvətilik təriqətinə bu qədər çox əsər verən ilk şəxsiyyətdir. Bu əsərlər sayəsində orta əsrlərdə yaranan xəlvətilik təriqəti, onun prinsipləri günümüzdə gəlib çıxmışdır.

Bakuvi Qurani-Kərim və hədisləri birinci dərəcəli qaynaq olaraq götürərək, Azərbaycan türkcəsində qələmə aldığı “Şəfa əl əsrar” xəlvətilik təriqətinin mahiyyətinin geniş şəkildə izah edildiyi ən əsas əsrlərindən biridir. Bu əsərdə mahiyyəti geniş şəkildə izah olunan Xəlvətiyyə-XIV əsrdə bütövlükdə Azərbaycanın mənəvi mühitində meydana gəlmiş və buradan İslam dünyasına yayılmış böyük bir irfani məktəbdir. Təriqətin birinci qurucusu olduğu qəbul edilən ilk piri Əbu Abdullah Siracəddin Ömər əl-Xəlvəti olmuşdur. Onun tək halda yəni xəlvətə çəkilib ibadət etməsi və bunu bir metod kimi tətbiq etməsi təriqətin Xəlvətiyyə adlandırılmasına səbəb olmuşdur. Xəlvət- təriqətə mənsub bir müridin müəyyən müəyyən mərhələlərdən keçdikdən sonra şeyxin istəyi ilə insanlardan uzaqlaşaraq tənha bir yerdə inzivaya çəkilməsi və bir müddət daha dəqiq desək 40 gün içində davamlı olaraq Haqqı zikr etməsidir. Deməli xəlvət- ibadət, zikr, rizayət və müraqəbə ilə məşğul olmaq üzrə tənha bir hücrəyə qapanmadır. [2,115] Eyni zamanda xəlvətxana müridlərin müraqəbə ilə məşğul olduqları xüsusi məkana deyilir. Ümumiyyətlə xəlvətxana İslam dünyasında VIII əsrdən etibarən sufilərin nəfslərini tərbiyyə etmək və seyri-süluklarında müəyyən məsafələri qət etmək məqsədilə ibadətə daldıqları və xəlvət dövründə istifadə etdikləri kiçik bir məkan olmuşdur. Lakin mənbələrdə təsəvvüf fəlsəfəsində eləcə də xəlvətilik təriqətində bu məkanların olduqca müxtəlif olduğu göstərilir. Məsələn Piri Ömər meşədə bir ağac qovuşunda xəlvətə çəkildiyi halda Bakuvi xəlvətxanda olduğu kimi səhrada gəzərək də xəlvət etməyin mümkün olduğunu yazırdı. Məkanından və icra olunma formasında aslı olmayaraq, xəlvətdə məqsəd insanın öz qəlbini Allahdan savayı hər şeydən təmizləmək və Haqqın nemətlərini düşünərək ona şükür etməkdir. Bu halın isə meydana gəlməsi nəfsin islahı ilə mümkündür. Beləki, xəlvət qəlbi pisləklərdən təmizləmək Allah sevgisini könül xəlvətxanasına qoymaqla ona doğru yönəlməkdir. Xəlvətə girən kimsənin Allahın zikrindən başqa düşüncələrdən, Onun rızası xaricində bütün arzulardan uzaqlaşması lazımdır. Lakin xəlvət zamanı təriqət tərəfindən irəli sürülən bütün şərtlərə həvəs və qayğı ilə riayət edilməzsə bu xəlvət insana sıxıntıdan başqa bir şey verməz.

Bakuvi xəlvəti zahiri və batini xəlvət olmaqla iki qismə ayırır. [2,117] Mütəfəkkir zahiri xəlvəti izah edərkən Məhəmməd peyğəmbərin hədisindən misal gətirir: “Müsəlman o kimsədir ki, onun əlindən və dilindən başqaları zərər görməzlər”. Beləki, zahiri xəlvət odur ki, insan öz nəfsini tək buraxıb, bədənini də insalardan ayrı bir yerdə həbs etməlidir və çalışmalıdır ki, nəfsin pis vərdişlərini tərk etsin ki, onun bəd xasiyyətlərindən insanlar əziyyət çəkməsin. Burada əsas məqsəd Allahın rızasını qazanmaq və öz nəfsinin şərinədən müsəlmaları qorumaqdır. Sanki xəlvət insanı günahlardan qoruyan möhkəm bir qaladır ki, bunu edən insan əzalarının onu sürükləyəcəyi günahlardan bu qalaya sığınır. Batini xəlvət isə insanın qəlbinə yemək, içmək, geyinmək sevgisi və buna bənzər başqa insanı azdıran şeytanı və nəfsani düşüncələri daxil etməməsidir. Əgər xəlvətə daxil olan müridin qəlbinə bu hisslərdən hər hansı biri daxil olarsa onun xəlvəti pozulur və onun qəlbində xeyirə yer olmaz.

Xəlvətə daxil olan kimsə xəlvətiliyin təməl ünsürü olan dillə, qəlblə və ruhla görülən zikrdir ki, bu zikr xəstə qəblərə və qafillərə şəfa verir eləcə də nəfsi pisliklərdən və günahlardan təmizləyir. Xəlvətiyyədə tətbiq edilən zikrə “zikri-əsma” deyilir. Zikrin digər qayəsi Allahdan başqa bir varlığı düşünməmək və hər vəqlıqda Allahı görmək, çoxluqdan qurtararaq birliyə yetişməkdir. Fərdi və ya toplu şəkildə keçirilə bilən zikri Bakuvi insanın mənəvi hallarına uyğun olaraq aşağıdakı şəkildə bölmüşdür:

1) Qəlbimiz Allahı xatırlamğı yaddan çıxardığı zaman onu qəlbə xatırladan dil ilə edilən zikr.

2) Batin hərəkətləri ilə duyulan nəfsi zikr hansı ki, bu zikr hərflər və səs ilə duyula bilməz.

3) Allah haqqında vicdan ilə dünməkdin meydana gələn qəlb zikri.

4) Ulu tanrının sifətlərinin müşahidəsi nəticəsində doğan ruh zikri.

5) Allahın camalının nurlarına baxmdan ibarət olan Xəfi zikr.

6) Ən son məqama məxsus olan Əxfə-l xəfi zikr ki, bu zaman Haqqın həqiqətinə qovuşmaqdır. [2,121]

Xəlvətlik təriqətinin digər mühüm xüsusiyyətlərindən biri Seyri-sülukdur. Sufilərdə olduğu kimi xəlvətlik təriqətində də müridlər kamillik yolu keçirki, bu yolun əvvəli süluk sonu isə vüsaldır. Müridin keçdiyi seyri süluk Allahın yeddi adının anılması ilə icra olunur: La ilahə illəllah (Allahdan başqa ilahi yoxdur), Allah, Huva (O), Haqq, Həyy (Əbədi canlı), Qəyyum (Əbədi mövcud) və Qəhhar (Hər şeyə qadir). Xəlvətlik təriqətinə görə bu yolla yola çıxan yolçu Allahın adlarına uyğun və onları dərk edə-edə öz nəfsin sifətləri olan əmmarə (istəyən), ləvvamə (danlayan), mülhimə (təlqin edən), mütməinnə (sakitləşdirən), radiyə (razı qalan), murdiyə (razı

salan) və safiyə (saf)-dən keçməlidir. Bu sifətlərə uyğun olaraq sülukun növləri, halları, məqamları və s. vardır. Bu yeddi məqamdan hər birinə on min pərdə düşür ki, mürid bir məqamdan digər məqama keçməsi üçün on min pərdəni aşmalıdır. [5] Nəfs I və II məqamlarda qaranlıq pərdə ilə, III məqamda qaranlıq və işıqlı arasında olan pərdə ilə, IV və VII məqamlar arasında nəfs isə həmişə işıqlı bir hicabla örtülür. Mürid yuxarı məqamlara doğru çıxdıqca bu işıqlı hicab incəlir. Hissi və işıqlı olan bu hicabın ağilla anlaşılması və ya dərk edilməsi mümkün deyil bunu isə ancaq müridin kəşf ilə biləcəyi təcrübi bir hadisədir. Xəlvəti mürid öz mürsidinin köməyi ilə nəfsin bu hallarına müsbət əxlaqi tərzdə əməl edib, mərhələlərdən keçərək kamillik yolunu başa vurur. Bu kamillik yolunun yolçusuna yol göstərən şeyxlər haqqında yazan Bakuvi həqiqi şeyx ilə saxta şeyxlərin xüsusiyyətlərini açıqlamış və həqiqi şeyxə tabe olmadan bu yolda getməyin mümkün ola bilməyəcəyi bildirmişdir. [2,125]

Göründüyü kimi, bir çox təsəvvüf təriqətlərində olduğu kimi xəlvətilik təriqətində də şeyxə çox böyük dəyər verilir çünki, həmin təriqətin nüfuzunun ən böyük sübutu mötəbər şeyxlərə əsaslanan bir silsiləyə sahib olmasıdır. Xəlvətilik silsiləsində hz. Əlidən Ömər Xəlvətiyə qədər 19, piri-sani Seyid Yəhyaya qədər 23 şeyx vardır. Bu şeyxlər içində Bakuvinin təsəvvüfi şəxsiyyəti xəlvətiliyin qurucusu olan Piri Ömərdən daha irəli getmişdir. Hətta bir çox Xəlvətiyyə şöbələri əsas pir olaraq Bakuvinin ismini qeyd edirlər bunun əsas səbəbi isə demək olar ki, Xəlvətiyyə təriqətinin Seyid Yəhya Bakuvi tərəfindən yenidən təsis edilməsidir. Xəlvətilik təriqətinin təqribən 200 illik üsul və prinsipləri ilk dəfə onun tərəfindən yazıya alınmış və yetişdirdiyi xəlifələr vasitəsilə dünyanın bir çox ölkələrinə yayılmışdır. Ümumiyyətlə Xəlvətiyyədə ən çox xəlifə yetişdirən və onları ətrafa göndərən şeyxin Bakuvi olduğu göstərilir. Bakuvi xəlifə olmağa layiq müridlərini başqa yerlərə xüsusilə də öz ölkələrinə göndərirdi. Təsəvvüfdə bu metoddan Bakuviyə qədər istifadə edilmişdir lakin, xəlvətilik təriqətində daha əvvəl bu dərəcədə geniş və təsirli şəkildə həyata keçirilməmişdir. Bakuvinin geniş şəkildə başlatdığı bu üsul sayəsində xəlvətilik Şirvan daxilində məhəlli bir təriqət olmaqdan çıxıb, bir çox ölkələrdə yayıldı. Bakuvinin vəfatından təqribən 40 il sonra xəlvətilik Osmalı torpaqlarındakı ən qüdrətli və geniş yayılmış təriqət ünvanına yiyələnmişdir və Balkan, Orta Şərq, Şimalı Afrika, Qafqaz və Anadolunun ən böyük təriqəti kimi iyirmiyə yaxın qola, yüzlərlə təkyə və yüz minlərlə müridə sahib olmuşdur. Hətta sonralar qol və şöbələrinin sayı qırxı belə keçmişdir.

Bu qədər elm-irfana sahib olan, İslam dünyasında bir təriqət olaraq iz qoyan xəlvətiliyin ikinci qurucusu olan Bakuvi bir çox tarixi mənbələrə görə 1466-cı ildə Şirvanşah I Xəlilullahın ölümündən 9 ay sonra Bakıda vəfat etmişdir. Xanəgahın

ənənələrinə uyğun olaraq Bakuvi elə öz təkyəsində dəfn edilmişdir. Hal hazırda İçərişəhərdə Şirvanşahlar saray kompleksində yerləşən bu xanəgah XVI əsrdən etibarən fəaliyyətini dayandırmış və daha sonra necə istifadə edildiyi barədə tarixi mənbələrdə dəqiq məlumat yoxdur. Lakin, sonrakı dövr tarixi məlumatlarda göstərilir ki, onun Bakıdakı xanəgahı və məscidi XIX əsrin başlanğıcında şəhər ruslar tərəfindən işğal edildikdən sonra saray ilə birlikdə hərbi qarnizona çevrilib. Bakuvinin təkyəsinin tövhidxanəsi (Keyqubad məscidi) uzun illər rus əsgərlərinin işğalı altında qaldıqdan sonar 1918-ci ildə ermənilər tərəfindən yandırıldı. Lakin, Azərbaycan müstəqillik qazandıqdan sonra Şirvanşahlar sarayı ilə birlikdə Bakuvinin türbəsi də muzey halına gətirilərək mühafizə edildilmiş və hal hazırda “Şirvanşahlar Sarayı Muzeyi” olaraq fəaliyyət göstərir.

Bu da sevindirici haldır ki, Xəlvətlik irsinin qorunmasında sadəcə Azərbaycan xalqı deyil dünya miqyaslı təşkilatlar da maraqlıdır və bunun ən böyük sübutu 2013-cü ildə UNESCO-nun Baş Konfransında 36-cı sessiyasında Seyid Yəhya Bakuvinin 550 illik yubleyinin dünya səviyyəsində qeyd edilməsi haqqında qərar qəbul edilməsidir[8].

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Mehmet Rıhtım. “Seyid Yəhya Bakuvi və Şəfa-əl əsrardlı əsəri” Bakı, 2010, 407 səh.
2. M.Rıhtım. Seyid Yəhya Bakuvi və xəlvətlik, Bakı, 2006, 220 səh
3. Бакуви- Азербайджанская советская энциклопедия, 1974 V.I.-P. 576
4. B.G.Martin “A short history of the Khalwati Order of Dervishes” California, 1975. http://books.google.az/books/about/A_Short_History_of_the_Khalwati_Order
5. B.G.Martin “Scholars, Saints and Sufis: Muslim religious institutions in the middle”<http://books.google.az/booksB.+G.+Martin++A+short+history+of+the+Khalwati+order+of+Dervishes1>
6. <http://www.dar-sirr.com/Khalwatiya.html>
7. <http://www.seyidyahyashirvani.az/index.php?sectionid=49>
8. <http://www.uluturk.info/new/menu/935/>
9. <http://www.unesco.org/new/en/unesco/events/prizes-and-celebrations/celebrations/anniversaries-celebrated-by-member-states/2013/>

XÜLASƏ

Xəlvətlik təriqətinin feyz qaynağı

Azərbaycan fəlsəfi irsinin incilərindən olan Bakuvi və onun yaradıcılığı haqqında olan məqaləmdə ilk əvvəl təsəvvüf fəlsəfəsi, xəlvətlik və əsərləri ilə XV əsrdə Xəlvətlik təriqətini canlandıran Seyid Yəhya Baku haqqında məlumat verməyə çalışmışam. Seyid Yəhya Bakuvi bütövlükdə Azərbaycan mənəvi mühitində meydana gələn və buradan İslam dünyasına yayılan Xəlvətlik təriqətinin piri sanisi, yəni ikinci qurucusudur. Mütəfəkkir “Virdü-Səttar”, Kəşfül-qülub və eləcədə Azərbaycan türkcəsində qələmə aldığı “Şəfaül-əsrar” və digər əsərləri ilə xəlvətlik təriqəti haqqında geniş məlumat verməklə bərabər, ona yeni prinsiplər də əlavə etmiş və bununla da təriqətə yeni həyat qazandırmışdır.

SUMMARY

The source of delight of The Khalvati order

My article is about Bakuvi-who is considered one of the pearls of the philosophical heritage of Azerbaijan. In this article, I firstly try to give information about The Khalvati order, Tasawwuf and than Bakuvi-the person who revive this order. Seyid Yahya Bakuvi is the second promoter of Khalvati order which totally was born in the cultural environment of Azerbaijan and spread to the Islamic world from here. In “Vurdu-Sattar”, “Kashful-gulub” and also “Shafaul-Asrar” thinker not only gave vide information about Khalvati order but also gave second brith to this order with adding new principles.

РЕЗЮМЕ

Источник вдохновения в религиозном направлении «халватия»

В статье, посвященной творчеству Бакуви, одного из ярких представителей философского наследия Азербайджана, прежде всего рассматриваются вопросы сущности философии «тасаввуф», «халватия». Даются общие сведения о творчестве Сеида Яхья Бакуви, как одного из представителей религиозного направления «халватия» XV века. Отмечено, что Бакуви является вторым по значимости в создателем указанного религиозного философского направления, сформировавшегося в азербайджанской духовной сфере и впоследствии широко распространившегося в мусульманском мире. Рассмотрены такие произведения Бакуви, как «Вирду-Саттар», «Кашфуль-гулуб», а также написанное на турецком языке произведение «Шафаул-асрар», и другие.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. Q.Y.Abbasova

TOMAS KUN: ELMİ BİLİYƏ FƏRQLİ YANAŞMA

Nuranə HEYBƏTOVA,

*BDU-nun Fəlsəfə tarixi və mədəniyyətsünaslıq
kafedrasının magistrantı*

Açar sözlər: Tomas Kun, elm, elm tarixi, elm fəlsəfəsi, paradiqma, elmi inqilablar, nəzəriyyə

Ключевые слова: Томас Кун, наука, истории науки, философия науки, парадигма, научная революция, теории.

Key words: Thomas Kuhn, physics, science, history of science, philosophy of science, paradigm, scientific, revolutions, theory.

Elmin fəlsəfəsinin bir çox problemləri öz aktuallığını qoruyaraq hazırda da ciddi mübahisələrə mövzu olaraq qalmaqdadır. Elmi biliyin statusuna olan müxtəlif yanaşmaların mövcudluğu və elm fəlsəfəçilərinin ümumi bir nəticəyə gələ bilməməsi isə təbii ki, problemlərin hələ də gündəmdə olaraq qalmasının əsas səbəblərindəndir. Xüsusi ilə qeyd etmək lazımdır ki, bu sahədə Tomas Samuel Kunun fikirləri bir dönüş nöqtəsi kimi xarakterizə oluna bilər. Kun Harvard Universitetində fizika ixtisası üzrə bakalavr pilləsini bitirib, magistr olduğu mərhələdə təsadüfən başqa ixtisasdan olan şəxslər üçün nəzərdə tutulmuş “Fizik olmayanlar üçün fizika” mövzusunda eksperimental treningə qatılır və bu zaman elm tarixi onun diqqətini özünə cəlb edir. Gənc alim “Elmi inqilabların quruluşu” kitabının girişində də qeyd edir ki, məhz bu təsadüfi hadisədən təsirlənərək karyerasının istiqamətini dəyişmə qərarını almışdır. Əslində Kunun bu qərarını uğurlu bir addım kimi dəyərləndirməmək mümkün deyil. Kun seçdiyi istiqamət üzrə ciddi uğura imza atmış və şübhəsiz ki, bu sahə üzrə öz sözünü deməyi bacarmış prioritet şəxsiyyətlərdən biridir.

Tomas Kun əvvəlcə öz ideyalarını qısa formada “Beynəlxalq ümumiləşmiş elm ensiklopediyası”nda məqalə şəklində çap etdirir. Daha sonra isə bu mövzuda sözün həqiqi mənasında yeniliyə imza ataraq fundamental bir əsər yazır. Müəllifi olduğu “Elmi inqilabların quruluşu” adlı əsəri (1962) bu istiqamətdə ən dəyərləri işlərdən biri kimi qiymətləndirilir. Tomas Kun bu əsəri ilə elmə olan ənənəvi yanaşmanın təməllərini sarsıdaraq həm özü yeni bir ideya ortaya atmış, həm də bu sahədə fikir

bildirmək arzusunda olanları özü ilə hesablaşmağa məcbur etmişdir. Əsər ciddi əks-səda doğurmuş, elm adamlarının, fəlsəfəçilərin, elm tarixçilərinin, ümumiyyətlə sosial elmlərlə məşğul olanların, bir sözlə bu sahə ilə uzaqdan-yaxından əlaqəsi olan hər kəsin diqqətini çəkməyi bacarmış, bir çox tənqidlərə məruz qalsa da özünə kifayət qədər tərəfdar da toplamağa nail olmuşdur. Bu əks-sədanın miqyası barədə təsəvvür yaratmaq üçün deyə bilərik ki, Kunun elmin fəlsəfəsinə gətirdiyi yeni fikirlər “Kopernik inqilabı” ilə müqayisə olunmaqdadır.

Belə bir sual yaranır: bəs Tomas Kunun düşüncələrinin bu cür reaksiyaya səbəb olmasının arxasında yatan məqamlar nədən ibarətdir?

Kun fikirlərini izah edərkən paradigma anlayışını əsas açar söz kimi istifadə etmişdir və bunu da qeyd etmək yerinə düşər ki, bu terminin günümüzdə istifadəsi də məhz onun adı ilə bağlıdır. Buna görə də paradigma dedikdə Kunun nə demək istədiyini anlamaq onun düşüncələrini başa düşmək üçün vacib əhəmiyyətə malikdir. Kun öz kitabında paradigmanın mənasını belə izah edir: “Bir məsələdə zehni və nəzəri modelə sahib olmaq demək, o mövzuda bir paradigmaya sahib olmaq deməkdir. Elm adamlarının hansı təcrübəni həyata keçirəcəklərini, hansı problemləri vacib qəbul edəcəklərini, hansı sualları qarşıya qoyacaqlarını müəyyənləşdirən sahib olduqları paradigmalardır. Bir paradigmaya sahib olmayan elm adamı faktları bir araya gətirə bilməz, çünki paradigmanın olmadığı yerdə elmin inkişafına yol açan bütün faktlar bərabər dərəcədə vacib görünər. Əgər bir fakt digərləri içindən seçilmişsə, bu paradigma sayəsində mümkün olmuşdur” (1, 70). Göründüyü kimi Kun üçün paradigma elmdə çox vacib əhəmiyyətə malikdir. O, paradigmaya elmdə qəbul olunmuş fərqli nəzəriyyələr toplusu kimi və eyni zamanda alimin inancını, düşüncə mexanizmini müəyyən edən sistem kimi yanaşır. Onun fikirlərinə görə paradigma elm adamı üçün obrazlı şəkildə desək, varlığa açılan pəncərə rolunu oynayır. Kun qeyd edir ki, paradigma o qədər əhəmiyyətlidir ki, tədqiqatçı üçün ondan kənar bir həqiqət anlayışı təsəvvür edilməz olur. Pozitivistlər elmin təkamül nəzəriyyəsində olduğu kimi yavaş-yavaş əldə olunan faktların toplanması nəticəsində inkişaf etdiyini qeyd edirdi və onların fikrinə əsasən bu faktlara yanaşma, nəzəriyyələr arasında seçim etmə obyektiv əsaslara malikdir. Popper isə nəzəriyyənin falsifikasiya (yanlışlama) məqamının əhəmiyyətini qeyd etsə də, meyarların obyektivliyi məsələsində pozitivistlərlə ortaq düşüncədə olmuşdur. Lakin Tomas Kun bu məsələyə fərqli yanaşaraq elmdə relyativizmə geniş qapılar açmışdır. Onun fikirlərinə görə, hələ tələbə təhsil aldığı müddətdə ona sunulan paradigmanı mənimsəyir. Bu sistem onun inancı halını alır və beyninin fəaliyyət prinsiplərini müəyyən edir. Öyrəndikləri ona sadəcə məlumat vermir, eyni zamanda necə düşünməyi öyrədir. Demək olar ki, bir çox elm

adamı təhsil aldığı müddətdə oxşar eksperimentlər apararaq oxşar problemlər üzərində düşünür və onların həlli yollarını öyrənir və elm adamlarının varlığın izahı üçün istifadə etdiyi dildən tutmuş, varlıq barəsində olan abstrakt təsəvvürlərə qədər hamısı ortaq bir təmələ, yəni qəbul olunan paradigmaya söykənir. Ümumiyyətlə Tomas Kun qeyd edir ki, beynin belə fəaliyyətə yönəlməsi üçün bu proses vacibdir. Əks halda elmlə məşğul olmaq imkansız olar. Bu öyrədilənlər müəyyən paradigma, yəni belə demək mümkünsə, bir inanc sistemi formalaşdırır ki, gənc alim bunun köməyi ilə varlığa baxış bucağı əldə etmiş olur. Necə ki, insan seçdiyi dinə və ya ideologiyaya görə prosesləri dəyərləndirir, eləcə də qəbul etdiyi paradigma əsasında müəyyən baxış bucağı əldə edir ki, bu paradigmanın ona təqdim etdiyi sistemdən kənar fikirlər ona nə elmi, nə də vacib informasiya kimi görünür. Kun yalnız paradigmadan kənar həqiqət meyarının olmadığını iddia etməklə məhdudlaşmır, eyni zamanda paradigmanın seçimində də rəasional qərarın olmadığını vurğulayır. Dindar dini ilə bağlı məsələlərə obyektiv yanaşa bilmədiyi kimi bu baxış bucağı ona qəbul etdiyi paradigmanın sunduğu baxış bucağı olduğundan eyni zamanda elm adamının paradigmanın özünü dəyərləndirmə probleminə də obyektiv yanaşması mümkün olmur. Kun paradigmaların obyektiv meyarlarla dəyərləndirilməsinə qarşı çıxır və qeyd edir ki, elm adamının tərəfdarı olduğu paradigmanın digərindən üstün olduğu barədə gəldiyi nəticə heç də rəasional bir nəticə sayıla bilməz. Tomas Kunun bu fikirləri ciddi narazılığa səbəb olmaya da bilməzdi. Kun yeni nəzəriyyənin seçimində rəasional qərarın rolu ilə yanaşı bir nəzəriyyənin digərindən daha üstün olmasının sübutunu da şübhə altına alır. Məsələn, “Kopernikin heliosentrik modeli Ptolemeyin geosentrik modelindən daha üstündür” deməyə əsas qalmır. Çünki biz bu iki modeli dəyərləndirərkən Kopernik modelini qəbul etmiş biri kimi məsələyə yanaşırıq. Kun iddia edir ki, paradigma seçimi rəasional yox, sosioloji və psixoloji faktorlara əsasən edilir. Çünki yeni paradigma qəbul edildiyi zaman onu təsdiqləyən dəlillər əsla yetərli olmur. Əldə etdiyimiz faktlar ümumi varlığın tədqiq olunmuş bölümünün cüzi bir hissəsini təşkil edir ki, bunun sayəsində induktiv metodu istifadə edərək ümumiləşdirmə aparıb bir neçə fərqli qənaətə gəlmək mümkündür. Əslində bu məqam Karl Popper tərəfindən də tənqid olunurdu və bu səbəbdən Popper falsifikasiyanı əsas götürürdü. Kunun düşüncəsinə görə, elm adamı həqiqət axtarışında olub paradigmanı təsdiqə və ya onu səhv çıxarmağa yönəlmir. Elm adamının əsas məqsədi sadəcə olaraq paradigmanın ona verdiyi imkanlardan istifadə edib paradigmanın həcmnin müəyyən etdiyi sualları qarşısına qoyub problemi həll etməkdən ibarətdir. Məsələn, eksperiment aparılan zaman belə ekprerimenti qoyan şəxsın ehtimallarının vacibliyi özünü açıq şəkildə göstərir və alimin məqsədi, yəni təsəvvüründə nəyi əldə etmək

istəməsi ehtimal şəklində də olsa mövcud olmalıdır. Əgər elm adamı heç bir ehtimala malik olmasa, o zaman eksperimentin qoyuluşu mümkün olmaz. İzahdan da görün-düyü kimi, Tomas Kunun fikirlərinə görə elm adamı paradigmadan kənar meyarlara sahib deyildir və onun bütün fəaliyyəti - istər istifadə etdiyi metodlar, istərsə də mü-şahidə zamanı vacib faktların seçilməsi olsun, qoyulmuş eksperiment və s. kimi tədqiqat üçün əhəmiyyətli olan bütün məsələlər daxil olmaqla özünün sahib olduğu paradigma çərçivəsindədir.

Eyni zamanda Tomas Kunun elmi prosesin şərhə ilə bağlı fikirləri də xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Kun özündən əvvəlki yanaşmaları elmin tarixinə zidd fikirlər kimi dəyərləndirərək, elmin təbiətinin açılması üçün əsas faktor olaraq elmin tarixi-nin istifadəsinin vacibliyini vurğulamışdır. O, özündən əvvəlki yanaşmalardan tama-milə fərqlənən yeni bir model ortaya atmış və “Elmi inqilabların quruluşu” əsərində elm tarixinin verdiyi imkanlardan istifadə edərək, bir növ keçmiş təcrübədən bəhrələ-nərək, elmin təbiətini açmağa və ən əsası da elmin inkişaf mexanizminin hansı prinsiplərlə həyata keçdiyini izah etməyə çalışmışdır. O, elm tarixini ənənəvi təfə-kürdə olduğu kimi tədricən inkişafda olan təkamül prosesi kimi dəyərləndirmir və öz fikirlərini elm tarixindən gətirdiyi nümunələrlə subut etməyə çalışır ki, elmin bu günki halı toplanmış biliklərin mecmusundan ibarət deyildir. Onun düşüncəsinə görə elmin formalaşma mexanizmi tamamilə fərqlidir və elm bir-birindən asılı olmayan qırılma məqamları ilə, yəni inqilablarla öz dəyişimini həyata keçirir.

Kun adını yuxarıda qeyd etmiş olduğumuz kitabında elmin inkişafı prosesini bir neçə mərhələyə bölür. Normal elmdən əvvəlki mərhələdə elm xaoslu xarakterə malikdir və bu mərhələdə nəyin elmi olduğunu, nəyin elmi olmadığını müəyyən edən meyarlar olmur. Ümumiyyətlə bu mərhələdə elmdən danışmaq belə real deyildir. Daha sonra müəyyən paradigmalardan formalaşdığı və nəticədə paradigmanın qəbul olundu-ğu zaman elm normal elm mərhələsinə daxil olur. “Elmlə məşğul olanların paylaşıqları paradigma üzərində qərarlı olmaları elmi tətbiqat üçün qaydalar və standartlar müəyyən edir. Paradigmaya bağlılıq isə əsas şərt olub normal elmin ortaya çıxması və davamı üçün müəyyən araşdırma adət-ənənəsi formalaşdırır” (2, 11). Eyni zamanda bu mərhələ elmin ən məhsuldar mərhələsidir və elm üçün ən çox kəşflər məhz bu mərhələdə edilir. Bu mərhələdə elm adamları “puzzle-solving” (puzzle həll etmək, məsələn, kiçik hissəciklərdən ibarət şəklə birləşdirərək tamamlamağa çalışmaq) etdiyimiz kimi rahatlıqla problem həll edə bilir. Normal elm mərhə-ləsində mübarizə elm adamları arasında gedir, artıq elm adamlarının qabiliyyəti, onların nə isə kəşf etmələrini və ya etdikləri kəşflərin sayını müəyyən edir. Çünki paradigma kəşflər üçün münbit şərait yaratmışdır. Elm adamına oyunun bütün

qaydaları məlumdur və ipucları da kifayət qədər verilib, sadəcə lazımı parçacıqları yerinə oturtması lazımdır. Bu mərhələdə edilmiş kəşflər paradigmanın həcmi daha da genişləndirir. Kuna görə pozitivistlərin elm anlayışı sadəcə elmin bu mərhələsi ilə məhdudlaşır. Lakin o, bunu da qeyd edir ki, hətta bu zaman kəsiyində belə olan bütün kəşflər paradigmanı dəstəkləmir. Buna baxmayaraq “anomaliya”ların mövcudluğu qəbul edilmiş paradigmadan imtina etmək üçün əsas rol oynaya bilmir. Çünki qəbul olunmuş paradigma elm adamları üçün inanc halına gəlmiş olur ki, bundan asanlıqla imtina etmək mümkün deyildir və bu səbəbdən elm adamları mövcud anomaliyaların günahını nəzəriyyədə görmürlər, ölçmə xətası və ya tədqiqatın düzgün aparılmaması kimi bəhanələr gətirərək bu halı əsasən metodik problem kimi dəyərləndirirlər. Məsələn, 1919-cu ildə günəş tutulması zamanı qoyulmuş eksperimentdə Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsi özünü təsdiq etməsəydi belə, Popperin iddia etdiyi kimi o istifadədən qalxmayacaqdı. Çünki müəyyən zaman kəsiyində normal elm qəbul etdiyi paradigmanın ziddinə olan yeni fikirlərə heç də açıq olmur, tam tərsinə, dogmatik davranaraq bu hallara təziq göstərməyə çalışır. Lakin bu anomalilər çoxaldıqca elə bir vəziyyət yaranır ki, artıq böhran halı qaçılmaz olur. Mövcud nəzəriyyə bir çox faktlar qarşısında aciz qalır və böhran mərhələsinə girmiş elmdə bir neçə fərqli paradigma ortaya çıxır ki, bunlar içərisindən biri seçilir və inqilab baş verir. Kun qeyd edir ki, paradigmanın tam tərk edilməsi üçün ona zidd faktların mövcudluğu kifayət etmir, eyni zamanda onun yerinə gələcək bir paradigmaya ehtiyac vardır. Məsələn, Ptolemeyin geosentrik nəzəriyyəsi ulduzların hərəkətini izah etsə də, planetlərin hərəkətini izah etməkdə aciz idi, lakin bu nəzəriyyə uzun əsrlərlə hakim nəzəriyyə kimi qalmaqda davam edib. Hətta Kopernik yenisini gətirsə belə onunla mübarizə aparıldı. Bunu yalnız dini mübarizə kimi dəyərləndirmək düzgün deyil. Eyni zamanda digər sistemə inanaların yeni paradigmanı qəbul edə bilməməsinin əsasında köhnə paradigmaya olan inam dayanır. Tomas Kunun qeyd etdiyi məqam bundan ibarətdir ki, elm adamının düşüncəsi belə dindən fərqlənmir və dogmatik xarakter daşıyır. Beləliklə yeni paradigma qəbul olunduğu zaman inqilabi bir çevriliş yaranır. Bu çevriliş düşüncələrdə olan köhnə modeli alt-üst edib, yeni bir fikir formalaşdırır. Kuna görə iki fərqli paradigma arasında fərqlər o qədər böyükdür ki, bu məsələyə elmin tədrici inkişafı kimi yanaşmaq olmaz. İki paradigma arasında elm adamlarının istifadə etdiyi “dil”dən tutmuş, iki fərqli paradigmada elm adamlarının dünyaya baxış bucağına qədər hər şey tamamilə fərqlidir. Məsələn, Nyutonun mexanikası Aristotelin yaratdığı modeldən fərqli olduğu kimi Eynşteynin nəzəriyyəsi sındıran sonra da kainatın ümumi təsviri tamamilə dəyişilmişdir. Bu səbəbdən də elmin tədrici inkişaf modeli doğru deyildir. Çünki bu inqilabi bir dəyişimdir və

dəyişimin ölçüsü o qədər böyükdür ki, insanların yaşadıkları dünya onların gözündə tamamilə dəyişir.

Kun qeyd edir ki, yeni paradiqmanın qəbulu ilə elmdə yenidən normal elm mərhələsi başlayır. Göründüyü kimi Kunun ideyasında maraqlı və qəbul olunması məqamlar çoxdur, lakin paradiqma seçimi məsələsində subyektiv amillərin rolunu şişirtməsi və üstəlik iki paradiqmanın birinin üstünlüyünün etiraf edilməməsi, elmin inkişafının bu şəkildə şübhə altına alınmasına yol açması bir çoxlarının tənqidinə səbəb olmuşdur. Eyni zamanda yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, istər həqiqət anlayışına olan münasibəti, istərsə də paradiqmanın xaricində obyektiv bir meyarın inkarı ilə Kun elmi relyativizmə sürükləmiş və onun ideyaları heç şübhəsiz posmodernistlərin daha sonraki elmi gözdən salma cəhdləri üçün ilham qaynağı olmuşdur. Kun fikirlərinin elmi biliyin cəmiyyətdə olan mövqeyini sarsıtmaq üçün istifadə edilməsinin əleyhinə olmuş və ideyalarının bu şəkildə başa düşülməsindən təəssüflənmişdir. Məsələn, o, elmin inkişafına şübhə etmədiyini bildirmiş və hətta “Mən Kunçu deyiləm” (5) ifadəsi ilə kifayət qədər kəskin şəkildə tərəfdarlarına əslində onun fikirlərini səhv anladıkları mesajını verməyə çalışmışdır.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. S.Thomas Kuhn, “*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*”, Çev.: Nilüfer Kuyaş, Alan Yay., 2. Bsk., İstanbul 1970
2. Thomas S. Kuhn “*The Structure of Scientific Revolutions*” Printed in the United States of America-1970
3. S.Thomas Kuhn, “*Asal Gerilim-Bilimsel Geleneek ve dəğişim üzerine seçme incelemeler*” İstanbul-1994
4. B. S. Qəndilov. R.T. Qəndilov. “*Elmin fəlsəfəsinin problemlərinin öyrənilməsi üzrə metodik vəsait*” Bakı- 2000
5. Bilal Güneş “*Paradiqma kavramı işığında bilimsel devrimlerin yapısı ve bilim savaşları ceblerinden Thomas Khun ve Alan D. Sokal*”
http://www.tebd.gazi.edu.tr/arsiv/2003_cilt1/sayi_1/23-42.PDF
6. Pamukkale universitesi sosial bilimer esntitüsü “*Bilimsəl devrim ve metod kavramı üzeine Karl Popper ve Thomas Kuhn*” Hülya Yaldır ve Aslı Üner Temmuz - 2009 sayı 4
7. Sahabeddin Yalçın “*Kuhn ve bilimsel relyativizm*”
Muğla Ümiversitesi SBE Dergisi Bahar 2001 Sayı 6
8. Saul McLeod “*Kuhn - Science as a Paradigm*” published 2010
<http://www.simplypsychology.org/Kuhn-Paradigm.html>
9. Saul McLeod “*Karl Popper*” published 2011
<http://www.simplypsychology.org/karl-popper.html>

XÜLASƏ

Məqalədə Tomas Samuel Kunun elm fəlsəfəsinə dair düşüncələrinin ən vacib məqamlarının şərhinə cəhd edilmişdir. Burada T.Kunun elm fəlsəfəsinə verdiyi töhfə, bu sahəyə gətirdiyi yeniliklər barədə yığcam məlumat verilmiş, onun paradigma anlayışını və elmi biliyin təbiətini şərh etməyə yönəlmiş fikirləri, elmin irəliləmə mexanizmi və bu prosesin mərhələləri haqqında mülahizələri təhlil olunmuşdur. Eyni zamanda Kunun fikirlərinin böyük bir reaksiyaya səbəb olmasının altında yatan amillər açıqlanmağa çalışılmışdır.

SUMMARY

In this article new ideas and contributions by Thomas Kuhn are referred to in context with his philosophy of science. The description of the paradigm of understanding, ideas upon the nature of scientific knowledge and by basing his science history perspective in progressive stages I have tried to bring to light his thoughts in a wide a visible spectrum. With the same token I have endeavored to explain the controversy and there reasons in Thomas Kuhn's thought and ideas which culminated into his theories. In some peculiar way I have tried to touch upon the import mile stones in the ideas, concepts and notions Samuel Kuhn.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена рассуждениям Т.С.Куна относительно философии науки. Отмечается вклад Т.С.Куна в философию, дается краткая информация о новшествах, привнесенных им, рассматривается понятие парадигмы, мысли, направленные на анализ природы научного знания этого развития. Одновременно делается попытка выявить факторы, повлиявшие на восприятие идей Куна научным сообществом.

Çapa tövsiyə etdi: dos.,f.f.d. Q.Mürşüdlü

PLATON VE ARİSTOTELES FELSEFESİNDE EVREN TASARIMI

Faruk KURT,

*Bakü Devlet Üniversitesi,
Sosyal elimler ve Psikolojiya fakültesi,
Felsefe Tarihi*

Anahtar kelimeler: Evren Tasarımı, Tanrı, Evren, Hesiodos, Platon, Aristoteles

Keywords: view of the universe, God, cosmology, Hesiod, Plato, Aristotle.

Ключевые слова: представления о Вселенной, Бог, космология, Гесиод, Платон, Аристотель.

Bilimsel- felsefî görüşün dini görüşten ayrılıp doğması, tabii, birdenbire hiç geçersiz olmamıştır. Nitekim bir yandan Yunan doğa filozoflarının ilk düşünme denemelerine birçok mitolojik ögenin karıştığını görüyoruz; öbür yandan da, en eski filozofların “doğa üzerine” adını taşıyan yapıtlarıyla mitoslar ve Tanrı masalları arasında bir ara basamağı buluyoruz. Bu ara basamak da eski ozanların theogonia’ları (Tanrıların doğuşu) ile kosmogonia’larıdır (Evrenin doğuşu). Bunlarda tanrıların, yarı tanrıların, insanların meydana gelişi üzerine birçok şeyler anlatır. Aristoteles, Metafizik’inin birinci kitabında, ilk felsefe tarihi denemelerinden biri olan bu taslakta, bu “En eskilerin”, yani eski ozanların, bu konular üzerine eski filozoflardan daha önce düşünmüş olduklarını yalnız, bilimsel olarak değil de, dine bağlı kalarak düşündüklerini söyler.

En eskilerin tipik örneği olarak Hesiodos’u alabiliriz. Hesiodos’un Theogonia adlı yapıtının başında Khaos kavramı yer alır. Bu da, felsefî düşüncenin uyanmaya başladığını gösteren ilk belirtidir. Hesiodos’a göre, başlangıçta Khaos vardı. Khaos türevi bakımından, “esneyen boşluk” demektir. Bu da bize, hiçliği, boş uzayı zamanı sonra kendisinden bütün var olanların oluşacağı o düzensiz, karmakarışık yığını düşündürüyor. Bu var olanlardan önce gelmiş olan ve var olanların kendisinden doğmuş oldukları hiçliği, kavram olarak belirlemek için yapılmış olan ilk denemedir. Bu denemede, salt düşünce ile bir şey saptanmak isteniyor; burada mytostan bir ayrılma, işin içine tanrıları vb. karıştırmama eğilimi var; Hesiodos, burada

inançlarını bir yana bırakmak, gelenek- görenekten edindiklerine dayanmamak istiyor. Hesiodos, Khaos'un yanına iki güç, iki ilke koyuyor: 1. Gaia: Geniş göğüslü yer, doğurucu ilke, 2. Eros: Doğurtucu erkek ilke. Bu iki güç de, kişiliği olan, insanımsı birer varlık ile kişi olmayan, salt kavram arasında bulunan şeylerdir. İşte, bu üçünden – Kaos, Gaia, ve Eros'tan – sonra tanrılar ve nesnelerin çokluğu meydana gelmiştir. Khaos, kendisinden Ereboş– karanlığı, geceyi – ile Aitheros'u – aydınlığı, gündüzü- ortaya çıkarmıştır; Gaia da bağrından göğü, denizleri ve dağları yaratmıştır; gök ile yer de, tanrılar soyunu meydana getiren çifttir.

Söz geçən dönemde “Kozmos (evren), nereden gelip nasıl oluşmuştur?” sorusu üzerinde düşünöldüğünü görüyoruz. Thegonia- kosmogonia ozanlarının anlattıkları felsefî düşünceye bir hazırlıktır. Ama bundan sonra bilimsel düşünce boyuna dini - mitolojik öğelerden sıyrılacak, gittikçe kendi arınmış biçimine yaklaşacaktır. Böylece evren düşüncesi bilimsel olarak ilkin Miletli Thales ile ortaya çıkacak ve Platon ile Aristoteles'le yüksek seviyeye ulaşacaktır.

PLATON VE ARİSTOTELES'İN KOZMOLOJİ BAKIŞLARI

Platon'a göre bir şey nedensiz doğmaz. Şu var ki, işçi değişmeyi örnek alırsa, örneğin biçimini ve özelliklerini eserinde gerçekleştirmeye doğmuş olana çalışırsa, yaptığı şey güzel olur. Gözünü doğmuş olana dikerse, doğmuşu örnek alırsa, güzel bir şey yaratamayacaktır. “Gök ve evren hep var mıdır? Yoksa doğmuş mudur? Sorusuna, ‘Doğmuştur’ diyebiliriz. Çünkü O, gözle görülür, elle tutulur durumdadır. Böyle olan şeyler de, doğuşa mahkûmdur (3;345). Gerçi idealar, özellikle de iyi ideası = Tanrı nesneler dünyasının da sebebi ve yaratıcısıdır. Fakat buna rağmen, duylarla kavranan dünya, oluş ve yok oluşun dünyasıdır. Bu dünya hiçbir zaman gerçek bilginin episteme'nin konusu olamaz. Bu dünya sadece bir sanının (doxa), bir kanının konusu olabilir. Bu nedenle, ihtimali olan tabiat bilgisi, gerçek bilgi olan idea bilgisinin çok gerisinde ve aşağısındadır.

Tabiat, oluş halinde olan bir dünya olduğundan, öncesiz (ezeli) değildir; meydana getirilmiş ve yaratılmıştır. Bu yaratmada, şekil kazandıran, varlıkları belirli bir gayeye göre oluşturan ve etkileyen bir kuvvet olan Tanrı Demiurgos rol oynar (1; 216). Yalnız evreni yaratana bilmek kolay değildir; herkese tanıtmak ise; imkânsızdır (3; 345) .

Âlemin sırrını tamamiyle aydınlatmak insan zihni için imkânsızdır. Ama O, yine de, gücüne göre onun derinliklerine inmeye çalışmaktan ve durmaksızın tatmin edici bir çözüm aramaktan geri kalmamalıdır. Bu çözümün anahtarını Platon tanrısal

iyilik fikrinde buluyor (7;59). O, iyidir ve iyiliği sebebiyle dünyayı yaratmıştır. İdealar nesnelerin ilk örnekleri olduğu için, Nous, ya da Tanrı bu salt şekillere, idealara, ilk örneklerle bakarak dünyayı ve oradaki nesneleri yaratmıştır. Onun için dünya. Olması gereken en mükemmel, en iyi ve en güzel dünyadır; Çünkü Tanrısal Aklın (Nous) Mutlak iynin biricik eseri olarak ortaya çıkmıştır. Bütün gerçek varlıkların en üstünü olan “iyi ideası” = Tanrı (Nous), hem idealar dünyasının, hem de duyular nesneler dünyasının yaratıcısıdır. Platon’a göre duyulur dünya oluş sürecindedir ve oluşta olan zorunlu olarak bir nedenin aracılığı ile olmalıdır. Söz konusu aracı, ustabaşı veya Demiurge’dır. Bu dünyayı da iyi ideası (**Demiourgos**) şekillendirip yarattığı için o, eksiksiz ve mükemmeldir (1,216; 217) .

Evren güzelse, eksiksiz ve mükemmelse, onu yapan iyi ise, ilksiz bir örneğe göre yapılmış olmalıdır. Aksi halde, evreni yapanın doğmuş örneğe göre bakması gerekecek; evren güzel olmayacaktır. Mademki evren doğmuş şeylerin en güzeli-dir; öyleyse, yapıcısının da nedenlerin en üstünü olduğu ve onu ancak akılla kavranan ve her zaman aynı kalan bir örneğe göre yaptığı kabul edilmelidir. Evrenin bir şeyin kopyası olduğu şüphesizdir.

Oluşu ve evreni yaratan, onları niçin yaratmıştır. Çünkü yaratan iyidir. İyi olanda hiçbir şeye karşı hırs olmadığı için, yaratan her şeyin olabildiğince kendisine benzemesini istemiştir. Tanrı, kuralsız ve düzensiz bir hareket içinde bulunan görülür şeylerin bütünü almış, düzensizi düzene sokmuştur. Her şeyden üstün olan, en güzel şeyi yaratmak istediği, görülen şeyler içinde en güzeli de zekâsı olan bir bütün olduğu için Tanrı zekâyı ruha, ruhu cisme koymuş; evrene, olabildiğince iyi bir eser yaratırcasına şekil vermiştir. Bir ruhu ve zekâsı olan bu evren, bu canlı varlık, Tanrı tarafından yaratılmıştır (3,345;346) . Platon’un fiziği onun Tanrı anlayışını daha iyi bir şekilde açıklık getirebilecek niteliktedir. Ona göre “Demiurge” en azından dünyada işlemekte olan tanrısal usu temsil ediyor olmalıdır; ama bir yaratıcı Tanrı değildir. Demiurge önceden var olan bir gerecin denetimini üstlenmiş ve bir gerecin denetimini üstlenmiş ve onunla elinden gelenin en iyini yapmıştır. Hiç yoktan söylenmemektedir. Platon’a göre bu evrenin doğuşu zorunlulukla zekanın (us) birleşmelerinin bir sonucudur. Platon zorunluluk ile “amaçsız olan, anlık tarafından oluşturulmuş olmayanı” kastetmektedir. İlâveten Platon “Yasalar” da unsur ve dört unsurdan meydana gelen yer, güneş, ay ve yıldızların doğa ile rastlantının ürünü olduklarını, bunların sanatla hiçbir ilgileri olmadığını söylemektedir. Platon’un ifadesiyle, “bütün mevsimler bir akıl, bir Tanrı ya da sanat sayesinde değil, dediğimiz gibi doğa sayesinde ve rastlantı sonucu bundan oluşmuştur.

Kısaca Platon'un Tanrı'sı evrendeki en yüksek, sebepsiz olgusalılık olarak dünya kuran bir mimardır, ama hiçbir şeyi yoktan yaratmamıştır. Öyle ki bu Tanrı tasavvuru İbrani ve Hristiyan tanrısına benzemediği gibi doğa İslam'ın Tanrısına da benzemez. Tanrı'nın evrenin oluşumundaki fonksiyonu, daha önce var olan özdeği (materyal) düzene koymaktan ibarettir (6;40).

“İlk hareket ettirici” ya da “salt form”, Aristotel'in metafiziğinde, Tıpkı Platon'un metaziğindeki “iyi ideasına” benzer. Salt form'da iyi İdeası'ndaki aynı nitelikler var. O da öncesiz- bitimsiz, değişmez, hareketsizdir, kendi başıdır, geri kalan bütün şeylerden ayrıdır, cisimsizdir- ama yine de bütün oluşun nedenidir. Salt form (ilk hareket ettirici), yetkin varlıktır (energeia) çünkü onda her olanak aynı zamanda gerçek olmuştur; bütün var olanların ve özlerin en yükseği, en iyisidir- kısaca: Salt form Tanrılıktır. Hiçbir olanakla (dynamis) ilişkisi olmayan; kendi kendisine dayanan bir “salt edim” (energia, actus, purus) olan ve en yüksek varlık bir düşünmedir (noesis). Yalnız bu, tek tek nesnelere, bunların değişen görünüşlerine yönelmiş bir düşünme olmayıp, kendi bengi özü ile uğraşan, kendini kendisine konu yapan, kendi kendisini düşünen salt düşünmedir, düşünmenin düşünmesi (noesis noeseos), bilincin bilincidir. Buna göre Tanrı tamamıyla immaterialdır, cisimsizdir, salt tindir, nous'tur, özü de, maddesi de kendisi olan düşünmedir. Bu kendi kendisine bakması (theoria), Tanrının öncesiz- sonsuz mutluluğudur. Tanrı hiçbir şey istemez, hiçbir şey yapmaz; evren üzerinde hareket ve edimleriyle etkide bulunmaz; evreni, onun kendisini özlemesiyle etkiler; bu varlıkta bütün olup – bitenler, en olur ve ancak hep maddenin Tanrı'yı özleyişi yüzünden olur ve ancak bir özleyişin konusu olması dolayısıyla Tanrı her türlü hareketin nedenidir.

Aristoteles'e göre, var olan, form kazanmış olan maddedir. Madde ile form arasındaki ilişki rölatifdir. Daha aşağısına göre form olabilen şey daha yukarıdakine göre maddedir. Fakat var olan nesneleri meydana getiren madde ve formu hem aşağıdan hem yukarıdan bir sınırı vardır. Bunun aşağı sınırı “salt madde” yukarı sınırı salt formdur. Tamamıyla formsuz olan salt ya da ilk madde, yalnız bir olanaklıdır (2,75; 769) .

Madde yalın halde bulunmaz daima form almış halde bulunur. Salt form ise maddeyi gerekmeden kendiliğinden yüksek realiteye sahiptir. Böyle bir salt form kabul etmek gerek, çünkü madde yalnız bir olabilirliktir, onun kendisinden gerçekleşme, hareket ya da oluş ilkesi bulunmaz.

Aristoteles'e göre şeyleri hareket ettirme veya onlar üzerinde etkide bulunma gücüne sahip hareket etmeksizin, hareket ettiren, ezeli- ebedi, salt form ve fiil halinde bulunan bir ilk hareket ettiricisinin bulunması gerekir (6; 41) . Çünkü her

hareket, hareket eden şeyin varlığından başka bir hareket ettirenin bulunmasını ister; bu hareket ettirende hareketini bir başka hareket ettirenden alır ve Aristoteles'e göre sonsuza kadar gidenler serisi bulunmadığı için zorunlu olarak bir ilk hareket ettirende durmak gerekir. Hareketin varlığı kabul edildiği halde bunu inkar etmek, Leukippos, Demokritos ve başkalarıyla beraber, ilk neden olmaksızın sonsuz bir sonuçlar ve nedenler dizisi kabul etmek, düşüncenin en temel kanunlarından birine isyan etmektir. Zaten ilk neden ta ezelden beri etkisini sürdürmektedir ve ondan gelen hareket de ezelidir; evrenin mekânda sınırları olmakla beraber, zamanda ne başlangıcı ne sonu vardır.

Burada bir güçlük ortaya çıkıyor; hareketsiz olan ve hareketsiz kalan şey nasıl oluyor da hareket ettiriyor? Hareket ettiren neden, kendisi harekete geçmeden nasıl etkili oluyor? Güzel ve istenilen şey nasıl etki ediyorsa (örneğin sanatın veya tabiatın bir şaheseri, kendisi tam bir hareketsizlik içinde kaldığı halde, bize etki eder ve bizi çeker), kendisi hareket etmeden bizi hareket ettiren, meydana getirmeye çalıştığımız ideal veya arkasından gittiğimiz gaye nasıl etki ediyorsa, Tanrının da öylece etki ettiğini kabul etmek lazımdır. Mutlak varlık bir an yerini değiştirmedeği halde, madde kendiliğinden ezeli ve ebedi idea istikametinde hareket eder. O Tanrıyı ister, ama bu isteğin ilk nedeni Tanrıdır (7;75) .

Aristoteles'e Tanrı anlayışı Platon'dan farklıdır. Aristoteles'e göre, var olan, form kazanmış olan maddedir. Madde ile form arasındaki ilinti rölattiftir. Daha aşağısına göre form alabilen şey daha yukarıdakine göre maddedir. Fakat var olan nesneleri meydana getiren madde ve formun hem aşağıdan hem de yukarıdan bir sınırı vardır. Bunun aşağı sınırı "salt madde" yukarı sınırı "salt form"dur. Tamamıyla formsuz olan salt ya da ilk madde, yalnız bir olanaktır. Madde yalın halde bulunmaz daima form almış halde bulunur. Aristoteles'e göre, fiziksel etkenlik madde dışı doğasıyla uzlaşmaz olduğundan Tanrı'ya sadece zihinsel etkenliği bedene hiçbir şey borçlu olmayan zihinsel etkenlik çeşidini, yani düşünceyi izafe eder. Bu noktada Tanrı ya kendini düşünür veya başkalarını düşünür. Aristoteles birinci şıkkı tasdik etmek suretiyle kısmen ikinciye inkâr etmektedir. Şöyle ki, "O halde açıktır ki o, en tanrısal ve en değerli olan şeyi düşünür ve düşüncenin konusu da değişmez". O halde tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin onun kendisi olması gerekir. Çünkü o, var olan en mükemmel şeydir ve onun düşüncesi, düşüncenin düşüncesidir. "Bu satırlara bakarak Aristoteles'in ikinci şıkkın içerebileceği birçok şeyi açık olarak reddettiği söylenebilir. Öyle ki kendi kendisini bilen Tanrı, evreni bilmez ve evren üzerine etkisi, insanın faaliyeti gibi sahip olduğu bilimin bir sonucu değildir. O, ereksel düzene aittir ve etkilerini, aşk ve arzu nesnesi olarak

kendine doğru çekmek suretiyle meydana getirir. “ Bu hemen hemen bir etkinlik olarak adlandırlamayacak bir etkidir, çünkü bu, bir insanın bilinçsiz bir biçimde bir başkası üzerinde veya bir heykel tablonun kendisini seyreden hayranı üzerinde meydana getirebileceği türden bir etkidir. Bu nedenle Aristoteles’in Tanrı’sı yaratan Tanrı değildir; hatta o, dünyadan ayrı bir varlık olduğunu bile bilmemekte, dolayısıyla orada bulunan varlıklara ve ya şeylere de aldırmamaktadır.

Ayrıca Aristoteles’in ilk hareket ettiriciyi, kendisine ibadet edilen, kendisinden yardım istenilen bir varlık olarak düşünmüş olduğuna ilişkin hiçbir belirti yoktur. Ve gerçekten, eğer Aristoteles’in Tanrısı bütünüyle kendinde kapalı ise, ki böyle olduğuna inanmak mümkündür, o zaman insanların onunla kişisel iletişime yönelmeleri söz konusu olmayacaktır. Manga Moralia’da Aristoteles’in Tanrı’ya yönelik bir dostluğun olabileceğini düşünenlerin yanıldıklarını söylemektedir. Çünkü Tanrı sevgimize karşılık veremez ve bizim ne olursa olsun tanrı’yı sevebileceğimiz söylenemez (6, 41; 42) .

PLATON VE ARİSTOTELES’DE EVREN ANLAYIŞI

Her şeyden üstün olan, en güzel şeyi yaratmak istediği, görülen şeyler içinde en güzeli de zekâsı olan bir bütün olduğu için, Tanrı zekâyı ruha, ruhu cisme koymuş; evrene, olabildiğince iyi bir eser yaratırcasına şekil vermiştir. Bir ruhu zekâsı olan bu evren, bu canlı varlık, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Evrenin, birer parça olarak teker teker ve cins cins, bütün öteki canlı varlıkları içine alan bir şeye benzetildiği ilke edinilmelidir. Evren hem bizi hem yarattığı gözle görülür bütün varlıkları içine aldığı gibi, bu örnek bütün kavranabilir canlıları içine almaktadır. Sayısız gökler olduğunu düşünmek yanlıştır. Bütün kavranabilir canlıları içine alan bir örnek, başka bir örnekle bağdaşamaz. O zaman, bir de onları birer parça olarak içine alan bir üçüncü bir canlının varlığını ve evrenin bu ikisine göre değil, ikisini içine alan örneğe göre yapıldığını kabul etmek gerekir. Evren tektir, başka evren de doğmayacaktır. Var olmaya başlayan bir şey, cisimden meydana gelen, gözle görülen elle tutulan bir şeydir. Şu var ki, bir şey ateş olmadıkça görülemez; katılığı olmadıkça tutulamaz ve topraksız katılık olmaz. Bunun için, Tanrı evreni kurarken, işe ateşle topraktan başlamış; bu ikisinin arasına hava ile suyu koymuş; onları birleştirmiştir. Evren gövdesi bu dört öğeden yaratılmıştır. Dışarıdan soğuşun, sıcaklığın veya herhangi bir şeyin etkisinde kalan bileşik bir cismin aşınacağını, bozulacağını bildiği için; Tanrı evreni, bütün hava ile kurmuştur. Bütün canlıları içine alacak olan bu varlığa, bütün şekilleri kendisinde toplayan küre şeklini vermiştir. Evrenin hareketi de bir daire hareketidir (3;346) .

Aristoteles'in evren anlayışı Platon'un evren anlayışı ile aynı değildir. Aristoteles'e göre, madde (salt olabilirlik, dynamis) hareket ettirilen şeydir, kendisi kendiliğinden hareket edemez. Salt form ise hareket ettirendir. Bu ikisi arasında da – salt madde ile salt form arasında – bütün varlıklar yer alırlar. Bunlar, hareket bakımından hem etkin hem de edilgindirler. İşte nesnelerin bu bütününe Aristoteles pysis (doğa ya da evren) der. Evren Platon'da da olduğu gibi canlı bir bağlantıdır. Aristoteles'e göre bu bağlantı içinde madde, sayısız kılıklara girerek, gittikçe daha yüksek formlara doğru gelişe gelişe duran varlığa, Tanrı'ya doğru yaklaşır, olanağa göre Tanrılıkla dolar.

Aristoteles'in evren felsefesi de, nesnelerin böyle bir gelişme içindeki basamaklarını anlatır. Bu gelişmenin ereği olan Tanrı kendi kendisiyle aynı kalan, duran varlıktır, hem de tinsel varlıktır (nous). Bir yandan dururluk, öbür yandan tinsellik (manevilik) Tanrının en yüksek değer nitelikleridir. Onun için, evrendeki formlar, Tanrının bu niteliklerine ne kadar yaklaşırlarsa, bunları o kadar çok gerçekleştirirlerse, o kadar değer kazanırlar, evren içinde sıralanmalarındaki yerleri o kadar yüksek olur. Buna göre, evrendeki fenomenler iki doğrultuda da, sırf mekanik yer değiştirmesinden başlayarak ruhun etkinliklerine; ruhun da en değerli gelişmesi olan akıl bilgisine kadar bir yükseliş var. Bu iki gelişme dizisi bir yerde birleşirler: yıldızlarda. Çünkü hareketleri düzenli olan yıldızlar, Aristoteles'e göre, en yüksek zekâlılardır, en akıllı ruhlardır (2, 76; 77) .

PLATON VE ARİSTOTELES'DE ZAMAN- MEKÂN

Platon'a göre, Tanrı bir tek mükemmel dünya yaratmıştır. Bu duyular dünyasının sebebi ise idealardır; fakat bu dünya ideallara tamamıyla uygun değildir; ama olabildiğince uygundur. Bunun nedeni ise duyu dünyasının mekân içinde meydana gelmesidir. Mekân ise ne düşünce ne de bir algıdır; ne de duyu nesnesidir. Şayet mekân olsaydı o zaman gerçek varlık görünmezdi ve idealar duyu varlıkları olarak kopya edilip taklit edilemezdi. Bu nedenle mekân dünyada her çeşit cisimsel forma bürünülebilen bir şeydir.

Maddenin bir hiçlik ve her türlü vasıftan mahrum olduğunu söyleyen Platon, ona var olandan ziyade, var olmayan demek doğru olur demektedir. Onun madde dediği de boş mekândan ibarettir. Nasıl güneş, ışınlarını boş mekâna gönderiyorsa, bunun gibi idealar âlemi de tesirlerini etkinliklerini boş mekâna yollar ve eşya da bu tesirlerine göre şekil alır. Bu şekillerin meydana gelmesinde, yani çeşitli eşyayı ideaların modellerine göre yaratmada, meydana getirmede ve şekillendirmede

Demiourgos denen Tanrı işin içine girer. Mekân (yani şekilsiz madde) Tanrı'nın bir gayeye göre çalışmasını bozmaz; ama ona belli sınırlar koyar. Bu nedenle, âlemin meydana gelmesinde mekânın da payı vardır.

Platon, atomcularda olduğu gibi boş mekân kabul etmez; çünkü onda mekân, daha önce de belirttiğimiz gibi, Demiougos'un hazır bulup biçimlendirdiği ilk maddedir. Ona göre, âlem mükemmel bir varlık olunca onun ruh ve aklının da olması gerekir. Tanrı âlemi yaratırken, ilk önce onun ruhunu yaratmıştır. Bu ruh, hem âlemi hareket ettiren ilke, hem de onun hâkimidir; hem içindedir; hem de onu kuşatır; âlemde matematiksel bir oran, düzen ve uygunluk vardır (1, 217; 218).

Mekân anlayışında Platonla Aristoteles birbirinden farklı düşünmektedirler. Aristoteles'e göre mekân cevhere daha çok benzemektedir. Bu zaten, Platon'un Timaios'da farz ettiği gibi, ne cisimlerin maddesi, ne onların formu, ne onları ayıran aralık, değil fakat kuşatan cisimle kuşatılan cisim, içerenle içerilen arasındaki sınırdır. Bu garip tanımla Aristoteles, kendine göre yanlış olan, cisimleri birbirinden ayıran boş bir mekân fikrini reddetmek istiyor (Demokritos'un Kanon'u) . ona göre hareket boşluğu gerektirmez; o daima farklı cisimler arasında bir yer değiştirir; bir cismin her daralması onu kuşatan cismin genişlemesiyle mümkündür. Ve vice versa, o şekilde ki ne cisimlerin içinde, ne dışarıda hiçbir zaman boşluk yoktur. Mekân hareketsiz olarak düşünülemeyeceğinden, hareketsiz olan (tanrısal olan) mekânda değildir. Zaten, mekân, içerenle içerilenin sınırı olduğundan ve evren hiçbir şeyin içinde olmadığından, ama her şeyi kuşattığından, evren, bütün, herhangi bir yerde olamaz. Bundan dolayı evren, eşyanın hepsi, gerçek anlamıyla hareket etmez. Yalnız onun parçaları yer değiştirir. Bütün olarak düşünülünce evren ancak bulunduğu yerde dönebilir, gerçekten, göğün, yukarıdan aşağı değil, fakat dairesel olarak hareket kısımları vardır ve ancak yoğun yahut hafif olanlardır ki aşağı hareket ederler (7;77).

PLATON VE ARİSTOTELES'DE ZAMAN

Platon zamanın oluşumunu şiirsel bir dilde ifade etmiştir. “Baba ve yaratıcı, ilksiz-sonsuz tanrıların yaratılmış imgesi olan varlığın devindiğini ve yaşadığını görünce sevindi. Bu sevinçle, onun kökene daha çok benzeyen bir kopyasını yapmaya karar verdi. Köken İlksiz-sonsuz olduğundan, evrenin de olanak ölçüsünde ilksiz-sonsuz olmasını diledi. Artık, ideal varlığın yapısı sonsuz olmuştu. Fakat bir yaratığa, bu yüklemi olanca bütünlüğüyle yüklemek olanaksızdı. Dolayısıyla Tanrı, devinen bir ilksiz-sonsuzluk imgesi yaratmağa karar verdi. Göğü düzene koyunca, bu

imgeyi ilksiz-sonsuz fakat sayıya göre devinir kıldı. Diğer yandan, ilksiz- sonsuzluğun kendisi birlik içindedir. Bu imgeye zaman diyoruz biz.

Daha önce günler ve geceler yoktu. İlksiz-sonsuz özün var olmuş olduğunu veya olacağını söyleyemeyiz. Onun sadece şu anda var olduğunu söylemek doğrudur. “Devinen ilksiz- sonsuzluk imgesi” deyiminde, ilksiz-sonsuz özün var olmuş olduğunu ve var olacağını söylemenin doğruluğu içerilir. Zaman ve gökler aynı anda var olmuşlardır. Tanrı, hayvanlar aritmetiği öğrenebilsinler diye yaratmıştır güneşi. Günler geceler birbirini izlemesiydi biz sayıları düşünemezdik. Günün, gecenin, ayların ve yılların görülmesi sayı bilgisini yarattı ve bize zaman kavramını getirdi. Görmeye borçlu olduğumuz en büyük lütuftur bu (5,237;238) .

Zaman anlayışı Aristoteles’de daha bilimsel ve düzenli bir şekilde dile getirilmiştir. Aristoteles’e göre, mekân gibi zaman da ancak hareket sayesinde vardır ve onun ölçüsüdür. Hareket gibi o da güç halinde sonsuzdur (Platon ne derse desin) ve sınırlı olan mekândan onu ayıran nokta budur. Sonsuz ancak güç halinde var olup fiil halinde sonsuz olandan söz etmek saçma bir şey olurdu; çünkü fiil halinde olan, bir şekli olandır; belirli, sonlu olandır; güç halinde olansa, sonlu olmayan, yani sonsuz olandır; ve buna karşılık sonsuz ancak güç halinde vardır: sayıda sonsuz çoğalma imkanı olarak, büyüklüklerde sonsuz bölünebilme olarak (7,77; 78) .

Aristoteles, ruh var olmazsa zamanın olup olmayacağı sorusunu sorduğunda buna kesin bir yanıt vermeksizin önemli bir konuyu gündeme getirir. Ona göre; sayacak bir şey olmazsa sayılacak bir şey de olmaz. O halde sayı da olmaz. Var olan bir şey kalırsa o halde bu zaman olmayacak, fakat onun taşıyıcısı olan hareket olacaktır. Yani yine de hareket olacak, fakat onun sayılabilir cephesi olmayacaktır (4;113) .

PLATON VE ARİSTOTELES’DE 4 UNSUR VE 5.UNSUR

Platon’a göre özdeksel (material) dünyanın gerçek ana öğeleri (elementleri), Timaeos’a göre yer, ateş, hava ve su değil, biri bir karenin öbürüyse eşkenar üçgenin yarısı olan iki dik üçgendir (5; 240). Öte yandan bir yüzeyi meydana getirenin üçgenler olduğu bilinir. Böyle olunca, cisimlerin birbirlerinden doğar görümlerinin yanlış bir görünüş olduğu düşünülebilir; gerçekte dört cismi üçgenlerinin doğurduğu öne sürülebilir.

Üçgen denince, akla hemen dik üçgen gelir. Dik üçgen de iki türlü olur. Birinin iki kenarı ve iki dar açısı eşittir; ötekinde, ne birbirine eşit açılı bulunur. Bu iki çeşit dik üçgen dışındaki üçgenlerin en güzeli eşkenar üçgendir. Şu var ki, sözünü ettiğimiz bütün bu üçgenler, kenarları eşit olmayan bir üçgenden çıkar.

Bu öğelerden biri olan toprağa küp şeklinin verilmesi bize uygun görünüyor. Çünkü toprak dört türün en güç hareket ettirilenidir; cisimlerin dayanıklısıdır. Bu nitelikler de, en sağlam tabanlara sahip olan cisimlerin niteliğidir. Bir eşkenar üçgen taban, kenarları eşit olmayan tabandan daha sağlam olduğu gibi, iki üçgenden meydana gelen iki düzlem şekilden, eşkenar dörtgen, eşkenar üçgenden daha sağlamdır. Öteki şekillerden, en hareketsizini suya, en hareketlisini ateşe, aradakini havaya vermek, sivrilik bakımından da ateşin birinci suyun üçüncü olduğunu düşünmek yerinde olacaktır.

Bu şekiller öylesine küçüktürler ki, çok sayıda bir araya gelmedikçe görülemezler. Toprak, ateşe rastlayıp da onun keskin tarafı ile bölünürse, parçaları, yeniden bir araya gelip toprak oluncaya kadar, şuraya buraya savrulur. Ama o, hiçbir zaman başka bir tür haline geçmez. Fakat ateşle, hava ile bölünen su, bir araya gelerek ateşten bir cisim hatta sudan iki cisim haline geldiği gibi; havanın bir tek parçasının bölünmesinden meydana gelen parçalar; ateşten iki cisim haline gelebilir. Su veya toprak topluluğu içine giren azıcık ateş savaşta yenilir de parçalanırsa, iki ateş cisimcik bir tek hava cisimciği olarak birleşir. Hava cisimciği yenilip küçük parçalara ayrılınca da, iki tam ve yarım hava, bir tek su cisimciği halinde yoğunlaşabilir.

Nesnelerin en güzelinin ve en iyisinin yapıcısı, kendisine yeten en üstün Tanrıyı, yani evreni yaratırken, bu sözünü ettiğimiz türleri kullanmıştır. Böyle olmakla beraber, bu öğeler evrenin sadece zorunlu nedenleridir. İnsan, bir zorunlu bir de tanrılık nedeni aramalı; zorunlu nedeni, ancak bu tanrılık nedene varmak için araştırmalıdır (3,352; 353) .

Aslında her şey bir karışıklık içindeydi. “değişik ana öğeler (elementler), evreni biçimlemek üzere bir araya gelmezden önce ayrı ayrı yerlere sahipti”. Sonra, Tanrı onları biçim ve sayıyla süslemiş, “hoş olmayan ve iyi olmayan nesnelerden, olabildiğince hoş ve iyi nesneler yaratmıştır”. Bu iki tür üçgenin en güzel biçimler olduğu, dolayısıyla Tanrı’nın özdeği (maddeyi) yaratırken o üçgenleri kullandığı kabul edilir (5,240;241) .

Aristoteles’de dört temel unsur ve beşinci unsur anlayışı Platon’un anlayışından farklıdır. Aristoteles’e göre gökyüzündeki varlıklar toprak, su, hava ve ateşten farklı olan beşinci bir unsur “**Ether** (Esîr)”den meydana gelmişlerdir (1;265) . **Esîr**, kendisinden yıldızlar ile saydam kürelerin (sphairos) meydana geldiği gök ögesidir (2;77). “**Ether**, gökyüzüyle ilgili eksiksiz bir unsurdur. Yeryüzündeki unsurlar değişirken, **Ether** kendi kendisiyle hep aynı kalır. **Ether**’in hareketi ise mükemmel hareket şekli olan dairevî harekettir.

Yıldızlar ve yıldızların hareket ettikleri şeffaf küreler **Ether**'den meydana gelmişlerdir. Evrenin en dışında, sonsuz ve mutlak hareketleriyle Tanrı'ya en çok yaklaşan sabit yıldızlar göğü vardır; bunun altında ise gezegenler, güneş ve ay yer alır.

Aristoteles'e göre, yıldızlar, insanüstü aklî bir mahiyete sahiptirler. Bu makûl ve saf şekillerin yeryüzündeki hayat üzerinde hedefli ve makûl bir takım tesirleri vardır. Bundan dolayı yıldızlar evrenin tanrıları olarak nitelendirilmişlerdir. Çünkü bunlar tanrılığa en çok yaklaşan salt formlardır. Aristoteles'in yıldızlarla ilgili görüşü, **Yeni Plâtonculuk** ve **Ortaçağ Astroloji**'sine de esas olmuştur.

Yeryüzündeki varlığın en aşağı formları, bütün varlıkların temelini oluşturan “**dört unsur** (toprak, su, hava ve ateş),” aynı zamanda, âlemi de meydana getirir. Bu unsurlar daima düz istikâmette hareket ederler. Düz hareket'in biri arzın merkezine doğru, diğeri de yukarı doğrudur. Yerin merkezine olan hareket, ağır unsurlara ait harekettir. Toprağın, suyun hareketi gibi; yukarı hareket ise ateşin ve havanın hareketidir. Çünkü bütün ısıldayan, parlayan cisimler gökyüzündedir. Bu unsurların her birinin kendine has tabiî bir hareketi ve tabiî bir yeri vardır. Ancak başka bir unsurla çarpışınca, kendisinin tabiî hareket doğrultusundan sapar ve başka bir istikamete yönelebilir. Bu çarpışma ile dört birçok değişik bağlantılar şeklinde birleşebilirler. Yeryüzünün mükemmellikten yoksun ve tesadüfî varlıkları bu yüzden meydana gelirler. Yeryüzünde maddenin etkisi, gökyüzündekinden daha çok daha güçlüdür. **Göklerde**, matematiksel bir düzen, hiç değişmeyen ve bozulmayan ezelî ve ebedî dairesel bir hareket vardır.

Aristoteles'e göre, bu dört unsur, birbirine de dönüşebilir; çünkü her birinde diğ er unsurları kendine çevirme gücü vardır. Mesela ateş katıları ateş haline, su katıları sulu hale getirilebilir. Aristoteles'deki bu dört unsur, son unsurlar değildir. Bununla beraber, bu unsurlar, bir takım ana sıfatlardır. Mesela, toprak kuru, soğuk ve ağır, ateş kuru, sıcak ve hafif; hava yaş, sıcak ve nispeten (su, toprağa göre) hafiftir.

Aristoteles'in fiziğinde, daha sonraki düşünürleri de derinden etkilemiş olan önemli bir noktayı tekrar hatırlatmakta fayda vardır; o da, tabiatın her yerinde, her şeyin arkasında, ötesinde şaşırtıcı bir düzenin ve amaçlılığın olduğunun gözlemlenmesidir. Âlemde, en küçüğünden en büyüğüne kadar her şey, bir gaye ile birbirine bağlanmıştır. Bu durumun her yerde açık bir şekilde gözlemlenmesi söz konusu olduğuna göre, bu bir rastlantı eseri olamaz. O zaman, tabiatın derinliklerinde yer alan bu amaçlı oluşun sırrı, varlığın yaratılışında, yaratılışın geç ek amacına katkıda bulunmalarında aranmalıdır (1, 264; 265) .

EDEBİYAT

1. Erdem, Hüsameddin, ilkçağ Felsefesi Tarihi, Hü- Er Yayınları, Konya 2000,
2. Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000,
3. Paksüt, Fatma, Seneca'nın Tuttuğu Işıktaki Platon ve Platon sonrası, (Tarihsiz)
4. Ross, David Aristoteles, çev. Ahmet Arslan- İhsan Oktay Anar- Özcan (Yalçın) Kavasoglu (Tarihsiz).
5. Russell, Bertrand, Batı felsefesi Tarihi, Bilgi Yayınevi, Ankara 1972,
6. Şulul, Cevher, Kindi Metafiziği, çev. İnsan Yayınları, İstanbul 2003,
7. Weber, Alfred, Felsefe tarihi, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1990

SONUÇ

Özetle öteden beri insanlar var olanların kökeni, evrenin meydana gelişi ve insanın bu dünyadaki yeri ve ödevinin ne olduğu sorularını düşünmüşlerdir. Her toplum her dönemde bir dünya görüşüne sahiptir. Felsefî düşünüş öncesi Yunan toplumu da dini ve mitolojik türden bir âlem tasavvuruna sahip görünmektedir. Bilimsel-felsefî görüşün dini görüşten ayrılıp doğması, tabi birdenbire, hiç geçitsiz olmamıştır. Bu geçidin başlangıcı olarak Hesiodos'u alabiliriz. Hesiodos'un en çok durduğu “Kozmos (evren), nereden gelip nasıl oluşmuştur?” sorusudur. Başka deyişle kozmogoniye üzerindeki düşüncelerdir. Bundan sonra evren düşüncesi dini-mitolojik öğelerden sıyrılacak, gittikçe kendi arınmış biçimine yaklaşacaktır. Böylece evren düşüncesi bilimsel olarak ilkin Miletli Thales ile ortaya çıkacak ve Platon ile Aristoteles'le yüksek seviyeye ulaşacaktır. Klasik Antik Yunan Filozoflarının birleştiği önemli bir husus ise Tanrı âlemi yok iken yaratan bir tanrı olmayıp, âlemin bir yapımcısı, bir mimarıdır. Tanrı'nın âlemi yaratmak için kullandığı malzeme, kendisi gibi ezelden beri mevcut olan, şekil kazanmamış bir kaotik maddedir. Tanrı sadece bu maddeye form kazandırmıştır. Onlar tanrı'yı doğrudan bir yükümlülük getirmeyen, salt kozmik bir varlık olarak kabul ederler. Çünkü onların düşüncesine göre, Tanrı'nın kendisinden başkasını düşünmesi, Tanrı'nın eksiksiz oluşundaki değeri azaltacaktır.

АННОТАЦИЯ

Человечество всегда интересовало происхождение Вселенной, место человека в этом мире и смысл его существования. В каждый период общественного развития формируется определенный уровень общественного сознания. Философская мысль древнегреческого общества имела под собой религиозную и мифологическую основу. Становление научно-философского мировоззрения на религиозной основе не является случайным. Роль связующего звена здесь сыграло прежде всего учение Гесиода. Одной из тем для его размышления была проблема зарождения космоса, Вселенной. Иными словами, это были размышления о космогонии. Постепенно подобные идеи стали очищаться от религиозно-мифологического наслоения, приобретать более научную форму. В целом научную основу под размышления о космосе впервые подвел Фалес, идеи которого были подняты Платоном и Аристотелем на новую высоту. Другой чертой, объединяющей философов классического периода древнегреческой философии, была мысль о том, что зарождение бытия происходило без непосредственного участия единого творца, Всевышнего. Основой создания Вселенной стал хаос, который существовал изначально. Бог лишь придает форму этому первозданному хаосу. Здесь бог воспринимается как космическая сущность, непосредственно не выполняющая определенные процедуры. Согласно их мнению, представление еще кого-либо наравне с богом будет приуменьшать значимость его как безупречного существа.

ABSTRACT

Mankind has always been interested in the origins of the universe, man's place in this world and the meaning of his existence. At every stage of social development formed a certain level of public consciousness. Philosophical thought of the ancient Greek society was under a religious and mythological basis. The formation of scientific and philosophical outlook on the basis of religion is not accidental. Liaison role was played here by first teaching Hesiod. One of the topics to think it was a problem of origin of the cosmos, the universe. In other words, it was a reflection on the cosmogony. Gradually, these ideas were purged of religious and mythological layers, to get more scientific form. In general, the scientific basis for thinking about space for the first time led Thales, whose ideas were raised by Plato and Aristotle to

new heights. Another common feature of the philosophers of the classical period of ancient Greek philosophy was the idea that the origin of life took place without the direct involvement of the Creator, the Almighty. The basis for the creation of the universe was the chaos that existed originally. God only gives shape to this primeval chaos. Here, God is seen as a cosmic entity that is not directly performing certain procedures. According to them, the presentation along with anyone else God will diminish the importance of it as a perfect being.

Çapa tövsiyə etdi: dos.,f.f.d. Q.Mürşüdlü

ТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ЧЕЛОВЕКА В ПОЗНАВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

Татьяна Ивановна БИЛЕНКО,

профессор кафедры философии

им.В.Г.Скотного Дрогобычского

государственного педагогического университета

имени Ивана Франко, Дрогобыч, Украина

Açar sözlər: yaradıcılıq, idrak, həyat fəaliyyəti, şifahi ehtiyatlar, rəşional, irrasional.

Keywords: creativity, knowledge, livelihoods, verbal resources, rational, irrational.

Ключевые слова: творчество, познание, жизнедеятельность, вербальные ресурсы, рациональное, иррациональное.

Жизнедеятельность общества неотделима от познания объективного мира и субъективной реальности, осмысление которых выводит человечество на виртуальные бытийственные формы. Процесс познания не исчерпывается теми богатствами, которые общество открыло в объективном и субъективном мире, присвоив их безвозмездно и неблагодарно, без должного почтения. Объективно существуют возможности приобщения к ним всех людей, но обстоятельства как объективного, так и субъективного плана исключают это, посему знания, человечеством обретенные, дозированы индивиду в его онтогенезе. Невозможно тотальное овладение всеми людьми накопленных человечеством неисчислимых интеллектуальных сокровищ (которые во многом обрели предметно-вещное, материализованное бытие), но *целокупно* всё это предстаёт всеобщим достоянием – *уже* познанным или *ещё* не открытым. К тому, что уже познано, *каждый член* человеческого сообщества теоретически может приобщиться, для себя извлекая часть всеобщего достояния, но *не отнимая его* у других. Это неоценимое благо для всех: сколько ни бери, сокровищница не оскудевает. Только не вреди, не уничтожай! Добавляй собственный вклад, обретенный то ли упорным трудом, то ли озарением, но *всегда честно*.

Частично присваивая познанное (обретенное) обществом достояние, человек *открывает* его для себя, осуществляя сложный процесс познания как бы

второго порядка: он овладевает тем знанием, которое добыто другими для общего блага (пользования), его не надо открывать, оно уже *взято у природы* и задача состоит именно в том, чтобы им овладеть. Как? Гносеология предлагает варианты: добытое у природы знание упаковано в тексты, оформленные в теоретические трактаты, опусы, диалоги, предстающие в сложных дискурсах.

Что из этого доступно рядовому (обыкновенному) члену общества? Сложный вопрос, поскольку нелепо представление о некоем усреднённом современнике с набором узнаваемых черт для классификации по социальным параметрам. Эти черты, конечно, есть, но их сочетание-наличие неоднозначно, посему не может быть опознавательной характеристикой субъекта социального процесса. Личность, обладая некими общими характеристиками, всегда остаётся существом уникально неповторимым, его нельзя втиснуть в рамки-шаблоны манкурта, хотя такое стремление нередко возникает в тоталитарном обществе, которое не согласится с его оценкой *тоталитарного*.

Граждане суверенных государств, прежде бывших в составе Советского Союза (в том числе – Украины), в советское время приобщались к философии по-разному, что всегда зависит от многих причин, прежде всего – от хронотопа, т.е. от времени и места получения этих знаний. Это могли быть уроки по предмету “Я и мир” в средней школе, лекции в вузе или занятия по овладению философским наследием в разнообразных вечерних курсах политграмоты. В советское время эти курсы были во всех городах и селах, посещать их должны были прежде всего активисты, дабы осилить теорию, которая, по Марксу, становится материальной силой, когда она овладевает массами или ею овладевают массы.

Вспоминается давний анекдот – беседа двух слушателей таких курсов о занятии, на котором один из них отсутствовал. Там рассматривали возникновение философии марксизма. Преподаватель объяснял, что марксизм как учение пролетариата воплотил все лучшие достижения науки того времени и развил их. Вероятно, изложение материала соответствовало тем установкам, которые были зафиксированы в четвертой главе “Краткого курса истории ВКП(б)”, второй параграф которой, написанный И.Сталиным, имеет название “О диалектическом и историческом материализме”. Там последовательно проводится мысль о преемственности пролетарского учения, которое поможет трудящимся построить новый мир, а там – “кто был ничем, тот станет всем”.

Эти идеи надо было “вливать” в головы простых людей, которые зачастую имели всего лишь начальное образование. Сталин писал: “*Маркс и Энгельс*

взяли из диалектики Гегеля лишь ее "рациональное зерно", отбросив гегелевскую идеалистическую шелуху и развив диалектику дальше с тем, чтобы придать ей современный научный вид... Маркс и Энгельс взяли из материализма Фейербаха его "основное зерно", развив его дальше в научно-философскую теорию материализма и отбросив прочь его идеалистические и религиозно-этические наслоения"[1, гл. IV, §2].

Что такое *основное зерно* и в чем его отличие от *рационального* – ну как же это осилить голове, едва овладевшей начальной грамотой?!. Но поскольку *repetiticia est mater omnium studiorum*, есть надежда, что постоянное и неукоснительное повторение тех самых слов и тезисов закрепится в голове даже без понимания, которое вообще сбрасывается со счетов. Идеалом, по сути, было начётничество, задача была рапортовать по всем инстанциям, что *массы овладевают* марксистской теорией, успешно *проходят* труды классиков, вооружаясь передовыми идеями для построения светлого будущего.

Весь мир насилия успешно разрушается, остановка за малым... Вполне органично в этот контекст укладывается упомянутый анекдот. Рассказчик сообщает, что Маркс и его друг *похитили* у кого-то материю и зерно, и что теперь будет? "Не знаю, как там с материей, а за зерно – точно посадят"... Для этого слушателя курсов "материя" была весьма осязаема в виде ситца, сукна или драпа, но никак не в виде *философской категории для обозначения объективной реальности*, которая даётся человеку в ощущениях его...

Сейчас мало кто помнит "закон о трех колосках", по которому "расхитителя социалистической собственности" могли лишить жизни за то, что на колхозном поле он подобрал (или срезал) для себя "богатство" в три колоска. Закона с таким названием нет, это фольклорная номинация, но 7 августа 1932 года появился документ, предусматривающий такую экзекуцию: Совет народных комиссаров совместно с ЦИК СССР принял постановление, ужесточающее ответственность за хищение социалистической собственности.

Массированное "внедрение" учения марксизма в головы широких слоев общества (пишу "головы", стараясь избежать слова "сознания", поскольку практика распространения пролетарского учения рассчитана была не на осознание, а на зомбирование, начётничество) преисполнено догматизма, который уничтожал то положительное, что было в этой теории. Упомянутый в анекдоте разговор мог состояться значительно позже 1932 года, поскольку это отклик на изучение в сети политпросвета работы И.Сталина "О диалекти-

ческом и историческом материализме”, появившейся в тексте “Краткого курса истории ВКП(б)” в 1938 году.

Тем ярче он свидетельствует о сохранившихся в памяти “трехколосковых” репрессиях: за зерно – посадят... Для такого человека теория марксизма – как и любая иная – была весьма сложным явлением, *материя как философская категория* им не воспринималась по причине отсутствия надлежащих знаний. Когда он слышал это слово, то в его сознании возникали ситец либо сукно, либо, по словам поэта, *маркизет-мадеполам* (сугубо заоблачные “барские” вещи), и судебные процессы над расхитителями этих “богатств” отсутствовали в его жизни. Посему он знал: неведомо, что там с материей, а за зерно – суд и тюрьма.

В начале вузовского курса философии обязательно рассматриваются ключевые понятия – материализм (наивный, метафизический, диалектический), идеализм (объективный, субъективный), дуализм. По традиции, субъективный идеализм иллюстрируется на примере наследия Джорджа Беркли, тезис которого “существовать – значит быть воспринимаемым” (или иная редакция: быть в восприятии) используется как доказательство несостоятельности его философии. И предстает он в наших дискурсах – в лучшем случае – наивным чудачком, не овладевшим азами высокой науки, а в худшем – зловредным недоумком, врагом прогресса, чуть ли не мальчиком для битья.

Побить его (или бить, – т.е. употребляя глагол несовершенного вида, означающий длящийся, незавершенный процесс) может каждый, мало-мальски владеющий информацией о философии и философах, кои сосредоточены в разных лагерях, сильно или слегка враждующих. Мирно жить им не к лицу, покой им только снится, посему то там, то сям возникают очаги напряженности, являющие собой множественную вариативность ранее сказанного (опять же: догматизм и начётничество). А если прислушаться к тому, *что и как* объясняет Беркли, отбросить тупое упрямство и *захотеть услышать* английского философа?

Ведь до той поры, покуда предметы объективного мира не вовлечены в круг бытия субъекта, они – реально существуя физически – им не воспринимаются, то есть *в его бытии* отсутствуют, *не существуют*. В познавательном процессе все зависит от активности субъекта, которая проявляется в его творчестве, в его умении воспринять элементы реальности, одновременно *создавая* в сознании идеальные копии познаваемых вещей, то есть удваивая мир. В этом удвоении ведущая роль принадлежит творчеству как живой интенции, реализующей себя в развитии сущностных сил человека.

Здесь кстати упомянуть об аутопоэзе, теорию которого разработали Умберто Матурана и Франсиско Варела, объясняя свойства целостности живых организмов в физическом пространстве в отличие от автономности как общего феномена, присущего также другим областям взаимодействий.

Советские средства массовой информации изображали жизнь рабочих за железным занавесом беспросветной и бесперспективной, обречённой на нищету и бесправие, да ещё приправленную лицемерной игрой *богачей* в демократию. Популярная карикатура изображала изнурённого рабочего в сильно поношенном костюме и толстого (“разъевшегося”) капиталиста, который заигрывает с рабочим: “У нас с тобой 50 костюмов на двоих. У тебя один, остальные у меня, но ведь на двоих – 50”. Есть принципиальная разница между *приобретением* какой-то вещи и *обретением* знания в процессе познания.

Необходимо различать познание в когнитивном процессе, т.е. некое *открытие* ранее никому неведомого, и *приобщение* человека к знанию в процессе обучения. Конечно, для последнего это большое достижение, но только для него, поскольку общество ничего не выигрывает от приобщения отдельного человека к совокупному неисчерпаемому достоянию, обрётённому человечеством в познавательном процессе. Но обрётённое упомянутым человеком знание может быть им преобразовано в его творчестве в огромное благо для всех, так как он использовал полученное от общества (не открытое им лично) для преобразования-открытия, *созданного* им.

Привожу в пересказе отрывок из публикации Maturana & Varela, 1980 [3, p. 7]. Матурана столкнулся в начале своей экспериментаторской деятельности в областях нейрофизиологии и восприятия с проблемой определения феномена познания. Поэтому теория, созданная им впоследствии совместно с Варелой, первоначально была нацелена на вопросы, возникшие при изучении познания и восприятия. “Но сфера применения теории не ограничивается когнитивными вопросами, затрагивая также вопросы эпистемологии, коммуникации и теории социальных систем. Эти дополнительные вопросы обычно рассматривались философией, лингвистикой и социологией”. Уместна ли в таком случае точка зрения биологии? В том и дело, что Матурана признаёт познание “биологическим феноменом”, оно может быть понято только таким образом; “любые эпистемологические интуиции в области знания требуют данного понимания”.

Как биологический феномен познание рассматривается неотъемлемо от организма, поведение которого и реализует данный феномен. В аутопоэтической теории познание является следствием кругообразности и сложности формы

любой системы, чьё поведение включает в себя поддержку той же самой формы. Это приводит к смещению фокуса от различения активных агентов и копируемых действий (точка зрения когнитивной науки) с помощью которых осуществляются данные процессы (познание) к различению таких свойств формы организма, которые определяют его соответствие своей среде.

Важно обратить внимание на многослойность понятия *познание*. Прежде всего, надо различать *процесс* и его *плоды*. Познание – это вся совокупность знания, полученного человечеством в историческом генезисе как результат коллективного (и скрупулезного, хотя и не всегда бережного) накопления открытого в природе и обществе достояния человечества. Каждый индивид приобщается к этому богатству по-разному, что зависит как от хронотопа, так и от сложности конкретной социальной системы. В какой мере *известное* всему человечеству (то есть обретенное им) *доступно* каждому индивиду? Возможно ли здесь равенство? Нет, ни равенства, ни уравниловки не может быть. Открывая что-то новое в окружающем мире (близком или далеком материальном пространстве) либо обретая в озарении какие-либо явления духовности, человечество обогащается, получая возможность участием своим приобщаться к творению (т.е. к *процессу созидания*) разумом и руками. Познание нового – это не копирование-воспроизведение в сознании человека объектов реального физического мира, это *многократное удвоение его в сознании и вне его*.

Философия конкретизирует человека как точку пересечения различных проекций бытия, которое вбирает в себя совокупно природные, социальные и культурные характеристики; по словам М. Шелера, здесь человек предстает одновременно как *микрокосм*, *микротеос* и *микросоциум*. Стало быть, в единичном субъекте воплощаются социально обусловленные, но избирательно представленные черты хронотопа, что объективно предполагает его (субъекта) уникальность. Социально-культурная тотальность репрессивна по отношению к отдельному субъекту, но его относительная автономность манифестируется благодаря творческому началу человека.

Именно ему принадлежит определяющая роль в созидании новой явленности человеческого существа, воплощающего черты хронотопа как единичного комплекса личностных характеристик. Хронотоп не существует вне человека, вне человеческого общества, для его осознания необходим язык и вербальный мир, им создаваемый. Процесс познания охватывает и языковое богатство, которое созидается по требованию общественной практики и совершенствуется в процессе творческой деятельности каждого члена общества.

Когда субъект знакомится со словом и вникает в его содержание, это знакомство не предусматривает исчерпывающего знания слова, ибо слово многозначно, что выявляется в его сочетаемости с *различными другими* словами.

Употребляя конкретное слово, субъект актуализирует только один вариант его (слова) возможной явленности, часто придавая ему новые аспекты, при этом проявляя творчество двух уровней. Во-первых, *принимая* известное обществу (ибо им выработанное) значение слова, субъект не “заглатывает” его, а напряжённо *творит* его для себя, *иным способом* его усвоение невозможно. Конечно, можно механически запомнить массу слов, *не понимая их*, и даже изрекать их “с учёным видом знатока”, но ведь мы ведём речь о познании, а упомянутый здесь случай к познанию никакого отношения не имеет. Во-вторых, употребляя слово *в общении* (не суть важно, устном или письменном), изыскивая варианты его сочетаемости с другими словами, субъект придаёт произносимому (или написанному) свою собственную окраску, то ли интонируя его, то ли изменяя порядок слов, то ли обращаясь к метафорам или риторическим фигурам. Здесь творческие возможности практически неисчерпаемы.

Множественные процессы взаимодействия общества и природы характеризуют его жизнедеятельность; среди них исключительная роль принадлежит непрерывному продвижению сознания в тайны реального мира, результатом чего предстаёт более или менее адекватное его знание. Каким бы малым ни был фрагмент изображённого в сознании человека реального (или иллюзорного) мира, он неизбежно фиксируется как успех сообщества, ибо принадлежит не отдельному человеку, а всем, так как общественная целостность лелеет и воспитывает своих членов прежде всего своей бытийностью, в которой непрерывно возрастает культура как сугубо человеческое обретение.

В зависимости от цивилизационного уровня в обществе возникают специальные формы и методы опеки-обучения молодой поросли, её формирования и вышкола для продолжения жизни, сохранения и приумножения материального и духовного накопления предыдущих поколений. Практический и духовный опыт фиксируется во второй сигнальной системе – слове, в языке, представляющем новую – вербальной – реальностью, удваивая мир.

В диалоге важная роль принадлежит интенционности, ведь сознание неотделимо от процесса, в котором реализуется (осуществляется) его сущность, т.е. – *что-то осознаётся*; сознание вступает в виртуальный контакт с иными сущностями – объектами, фактами, явлениями, феноменами, расположенными извне. Результат этого дискретно-текучего процесса невозможно предвидеть,

ведь в него включен мощный разновекторный вербальный потенциал. Не *вообще* вербальный, а потенциал конкретного слова, которое может по-разному выявлять собственную вместимость, поскольку обычно слово *поливалентно*.

Человеческая способность вербализовать процесс познания актуализирует различные свойства слова, вовлечённого в описание; это описание может быть терминологически корректным и/или расплывчато приблизительным. Если то, что обозначено как иррациональное, подлежит тщательной вербализации (т.е. “облачается” в слова, которые – хотя не исчерпывают полностью это содержание – помогают его осознать), то здесь мы имеем свидетельство *преодоления* иррационального, превращение (трансформацию) его в рациональное, т.е. *подчинённое разумом, сознанием*.

Но то, что без понятийно-логических процедур *постигается интуицией* и не поддаётся терминологическому описанию, квалифицируется как иррациональное, т.е. принимается как таковое. Мешает ли это процессу познания? Разве не стремится общество зафиксировать всё в окружающем мире знаками, словами, понятиями, как бы пропущенными через эмоции и психику? Конечно, да! Но иррациональное, не обретшее материальной формы бытийности, уже имеет знак: оно обозначено как виртуальная реальность.

Не будет излишним напомнить, какую важную роль имеет в процессе познания герменевтический круг как методологический фактор, требующий взаимной обусловленности понимания *целого и его элементов*. Целое состоит из частей, совокупность которых даёт возможность постичь его (целое)), но чтобы понимать отдельные части, необходимо знать, что такое *целое*. Заметим, что изложить гуманистические идеи можно почти теми же словами, что и противоположные им – антигуманные; важно ведь не только то, что это за слова, но как они упорядочены, как согласованы, т.е. как поданы.

Вспомним тезис Куайна о появлении слова, о факте фиксации его содержания в конкретный момент ментальной деятельности субъектов коллективного взаимодействия. Именно коллективного, а не уникального субъективно-индивидуального, ибо то, что истекает из души индивида, лишь частично является продуктом этой души, поскольку сущность процесса его формирования (становления) обусловлена совокупной общественной практикой. “О мыслительных процессах мало что можно сказать, если не закрепить их словами, ибо то объективное, что мы можем получить, появляется только после слов. Слова сопровождают мысли о чем угодно, и лишь в той мере, в которой мысль выражена в слове, мы можем четко осознать ее.

Если теперь обратить наше внимание на слова, то вопрос о принятии объектов становится вопросом о вербальном указании (*reference*) на объекты. Вопрос о том, в чем состоит *принятие* объектов, есть вопрос о том, в чем состоит *указание* на объекты.

Мы указываем на объекты, используя слова, которые усваиваем посредством более или менее далеких ассоциаций с возбуждениями наших органов чувств” [2, с. 334]. Такие ассоциации отыскивают в кладези памяти необходимые связующие элементы для дальнейшего творческого процесса жизнедеятельности.

Итак, цивилизованное общество предоставляет своим членам неисчерпаемое богатство языка – слов, созданных длительной совокупной практикой многих поколений. *Объективно* каждый может ими пользоваться. Так в чём же творческий потенциал? Возможно, это всего лишь механическое потребление общественного достояния? Конечно, нет. Даже самое простое овладение словом, как уже отмечалось, не есть “заглатывание” элемента материальной реальности, это активная работа сознания, что невозможно без творческих усилий. Но это лишь начало познавательного процесса: слово знаменует иную реальность, которую можно постичь только механизмом *творчества*, потенциал которого – пока человек живёт – практически неисчерпаем.

ЛИТЕРАТУРА

1. История Всесоюзной Коммунистической Партии (большевиков). Краткий Курс / под редакцией комиссии ЦК ВКП(б), одобрено ЦК ВКП(б) в 1938 году Госполитиздат, 1945.
2. Куайн У В О. Вещи и их место в теориях / Пер. А. Л. Никифорова // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М., 1998. – с. 322-342. Архивировано из первоисточника 01-04-2012.
3. Матурана Умберто, Варела Франциско. Древо познания. Перевод с англ. Ю.А. Данилова. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 224 с.

XÜLASƏ

Cəmiyyətin həyat fəaliyyətinin vacib əsas tərkib hissəsi kimi idrak prosesi yalnız homo sapiens-in yaradıcılıq potensialının sayəsində mümkündür. Yaradıcılıq potensialı – bu intellektlə, əxlaqlı əsaslarla və iradə ilə birləşmədə ifadə olunan insanın fizioloji-psixi komponentlər məcmusudur. Bu potensial xeyirin yaradılmasına yönəldilmiş intellektual və fiziki səylərin səmərəli təşkilı zamanı tükənməz. İdrak prosesində hər şey subyektin fəallığından asılıdır və onun yaradıcılığında, onun reallığın elementlərini qəbul etmək bacarığında, eyni zamanda şüurda dərk edilən şeylərin mükəmməl surətlərini yaradaraq, onun təxəyyülündə görünür. Burada aparıcı rol insanın əsas qüvvələrinin inkişafında özünü reallaşdıran canlı meyllər kimi ifadə olunan yaradıcılığa aiddir.

RESUME

The process of cognition as a bound, fundamental constituent of the society vital activity is possible only due to the creative potential of homo sapiens. Creative potential is a complex of physiologic and psychic components of the man connected with his intellect, moral foundation, and will. This potential does not become exhausted under conditions of sensible organization of intellectual and physical efforts directed to create goodness.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. K.Y.Abbasova

ORTA ƏSRLƏRDƏ AZƏRBAYCANDA TƏRCÜMƏ

*f.f.d. Aynur HÜSEYNOVA,**BDU Ərəb filologiyası kafedrasının müəllimi***Açar sözlər:** tərcümə, Azərbaycan, Orta əsrlər**Kay words:** translations, Azerbaijan, the Middle Ages**Ключевые слова:** перевод, Азербайджан, средние века

Tərcümə ədəbiyyatı ədəbiyyat tarixinin ayrılmaz tərkib hissəsidir. Təsədüfi deyil ki, bir çox xalqların ədəbiyyat tarixində tərcümə ədəbiyyatına xüsusi yer ayrılışdır. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində də bu ənənəyə qismən əməl edilmiş, XV-XVI əsrlər və sonrakı yüzillərin ədəbiyyatı araşdırılarkən bu dövrün bir neçə tərcümə nümunəsi haqqında da məlumat verilmişdir.

Orta əsrlərə aid təzkirələr, tarixi və ədəbi əsərlər, eləcə də günümüzə qədər gəlib çatan digər nümunələr tərcümə sənətinin dərin köklərindən, qədim tarixindən, anadilli yazılı ədəbiyyatla təxminən eyni dövrdə yaranmasından xəbər verir. (6, 23) Yazılı mənbələrdə Azərbaycanda ilkin tərcümə nümunələrinin ərəb, fars dillərindən edilməsi və onların XIII-XIV əsrlərdə ortaya çıxması haqqında qeydlər var. Lakin Azərbaycanda ilkin tərcümə nümunələrinin, xüsusilə də ərəb dilindən edilmiş tərcümələrin daha erkən ortaya çıxması ehtimalı güclüdür. Ərəblər Azərbaycanı işğal etdikdən sonra əksəriyyətini türklər təşkil edən yerli əhali İslam dinini qəbul etdi. İslamın müqəddəs kitabı Quran ərəb dilində olduğu üçün yerli əhali onu bu dildə oxuyub öyrənməli idi. Bu amil ərəb dilinin bütün müsəlman ölkələrində olduğu kimi, Azərbaycanda da tez bir zamanda geniş yayılmasına səbəb oldu. Çox keçmədi ki, Azərbaycan alimləri və din xadimləri, şair və yazıçıları ərəb dilini ana dili kimi mükəmməl öyrəniş, ərəbcə şah əsərlər yaratdılar (Bəhmənyar Azərbaycani, Şihabəddin Sührəvərdi, Xətib Təbrizi və b.). Beləliklə, hər iki dili mükəmməl bilən ziyalıların yetişməsi ərəbcə yazılmış ayrı-ayrı əsərlərin, ilk növbədə dini ədəbiyyatın dilimizə tərcüməsi üçün real zəmin yaratdı. Bu məsələdə məktəb və mədrəsələrin də müsbət rol oynaması şəksizdir. Azərbaycandakı mədrəsələrdə Quran və şəriət dərsləri ərəb dilində tədris olunsada, müəllimlər şagirdlərə ayrı-ayrı mətləbləri başa saldıqda öz şərh və izahlarını istər-istəməz ana dilində söyləməli olurdular. Nəticədə, Quranın,

Quran təfsirlərinin və şəriətə aid kitabların ayrı-ayrı hissələrinin tərcüməsi ehtiyacı yaranırdı. Çox güman ki, belə tərcümələr əvvəlcə şifahi şəkildə olmuş, sonralar isə onların yazılı nümunələri də ortaya çıxmışdır. Ə.Dəmirçizadə dilimizə edilmiş belə ilkin tərcümələrin IX-XI əsrlərdə Azərbaycan şəhərlərindəki mədrəsələrdə yarandığını qeyd edir. O yazır "...keçən əsrlərdən indiyə qədər saxlanılmış olan bir sıra əlyazmalardan belə məlum olur ki, çox zaman ərəb və ya fars dilində yazılmış bu və ya digər mətnin, hamı sözlərinin olmasa da, bəzi sözlərinin Azərbaycanca mənası yazılmışdır". Qeyd edək ki, əldə olan bir neçə Quran əlyazmasında ərəbcə mətnin aşağısında onun türk dilinə bütöv sətraltı tərcüməsi verilmişdir. Düzdür, həmin əlyazmalar bir qədər sonrakı dövrə aiddir, lakin bu cür nüsxələrin günümüzdə qədər gəlib çatması faktı belə bir təcrübənin daha əvvəllər ola bilməsi ehtimalını gücləndirir. Bundan əlavə nəzərə almaq lazımdır ki, ümumiyyətlə, ərəb qrafikalı ən qədim əlyazmaların çoxu XIV yüzilliyə aiddir və daha əvvəl hazırlanmış nüsxələr çox azdır.

Quranın türkcəyə sətraltı tərcüməli ən qədim nüsxəsi Sankt-Peterburqdakı Şərqşünaslıq İnstitutunun kitabxanasında saxlanılır. 1914-cü aşkar edilmiş bu əlyazmada Quranın 18-ci surəsindən başlayaraq sətraltı tərcüməsi, eləcə də ayrı-ayrı surələrin təfsiri vardır. Əlyazmanın katibi və köçürülmə tarixi qeyd olunmasa da, V.Bartold, F.Köprülü kimi dünya şöhrətli türkoloqların fikrincə, tərcümənin dil xüsusiyyətləri sübut edir ki, onun arxetipi XI əsrdə hazırlanmışdır. Tərcümənin dili ilk öncə "qarışıq və qədim türk dili" hesab edilmiş, sonralar isə alimlərin çoxu onun Orta Asiyada hökmranlıq etmiş Qaraxanilər sülaləsi (927-1212) dövründə hazırlanması qənaətinə gəlmişlər. Elə buna görə də həmin əlyazma "Orta Asiya təfsiri" adı ilə tanınır. Buna baxmayaraq, türkoloqların əksəriyyəti tərcümənin dilində oğuz-türkmən dil qurupuna xas sözlərin bolluğunu da təsdiq edirlər. (4,16)

Quranın türkcəyə sətiri tərcüməli daha bir qədim əlyazması Daşkənddə Şərqşünaslıq İnstitutunun kitabxanasında saxlanılır. Paleoqrafik xüsusiyyətlərinə görə XIII əsrə aid edilən bu əlyazmada Quranın yalnız 2-ci – 7-ci surələri vardır. Əlyazmada Quranın mətninin türkcəyə sətraltı tərcüməsi ilə yanaşı, farsca tərcüməsi də vardır.

Quranın XIII əsrə aid türkcəyə sətraltı tərcüməli daha bir qədim əlyazması İstanbuldakı Millət kitabxanasında saxlanılır. Tarixi qeyd olunmuş türkcəyə sətraltı tərcüməli ən qədim Quran əlyazması İstanbuldakı Türk və İslam əsərləri muzeyində saxlanılan nüsxə hesab olunur. 734/1333-cü il tarixli bu əlyazmanı Məhəmməd bin əl-Həcc Dövlətsah Şirazi köçürmüşdür, sətraltı tərcümə də onundur. Tərcüməni araşdırmış türk alimi Ə.Erdoğan onun dilinin uyğurcaya yaxın olduğunu göstərir. Başqa bir türk alimi Ə.İnanın fikrincə isə, tərcümənin dili "qarışıq oğuz-qıpçaqca-dır". Son tədqiqatlarda tərcümənin dili oğuz türkcəsi kimi göstərilir. Tərcümənin

Şirazdan olmasını və bu şəhərdə ta qədimdən indiyədək Azərbaycan türklərindən olan qaşqay tayfalarının yaşamasını, Vəli Şirazi, Nişati Şirazi kimi tərcüməçilərin də şirazlı olmalarını nəzərə alsaq, bu tərcümənin dilinin Azərbaycan türkcəsinə daha yaxın olduğunu təxmin etmək olar.

Türkcəyə sətraltı tərcüməli daha bir Quran əlyazması Məşhəd şəhərindəki Astani-Qüdsi-Rezəvi kitabxanasında saxlanılır. 737/1336-37-ci ildə köçürülmüş bu nüsxənin katibi və mətnin tərcüməçisi Seyyidul-xəttat (xəttatlar ağası) adı ilə məşhur olan Məhəmməd ibn Şeyx Yusifdir. Quranın mətni və onun türkcəyə sətraltı tərcüməsi 38-ci “Sad” surəsi ilə başlayır. Tərcüməçi bu əlyazmanın köçürüldüyü nüsxədə də Quranın türkcəyə tərcüməsi olduğunu qeyd edir. Əlyazmada hər surənin sonunda onun türkcə təfsiri də vardır ki, bu da onun dəyərini daha da artırır.

Sonrakı - XV əsrə aid türkcə tərcüməli bir Quran əlyazması Türkiyənin Konya şəhərindəki Mövlana muzeyində saxlanılır. Məşhur türk alimi Əbdülbaqi Gölpınarlı həmin əlyazmada naməlum tərcüməçinin “Allah”, “əmr”, “həyat”, “müharibə”, “şahid”, “cənnət”, “cəhənnəm” və s. kimi ərəb sözləri “Tanrı”, “buyuruq”, “dirilik”, “savaş”, “tanıq”, “uçmaq”, “tamu” kimi tərcümə etdiyini göstərir. Eyni xüsusiyyətlər “Şühədanamə” üçün də olduqca səciyyəvidir. Bunu nəzərə alaraq, həmin Quran əlyazmasının da Azərbaycanda hazırlandığını güman etmək olar.

XIV-XV yüzillərdə sətraltı tərcümələrlə yanaşı bədii və dini ədəbiyyatın, eləcə də tarixə aid əsərlərin də ərəb dilindən türkcəyə nəslrlə tərcümələri məlumdur. Bu tərcümələrdən ikisi Ərzurumlu Mustafa Zərir bin Yusifin qələmindən çıxmışdır: “Siratü-n-Nəbi” (Peyğəmbərin həyatı) və “Fütühu-ş-Şam” (Şamın fəthi). Kor doğulduğu üçün Zərir (gözsüz) təxəllüsünü seçən bu istedadlı Azərbaycan şairi-tərcüməçisi qeyri-adi hafizəsi sayəsində İslamı və müxtəlif dini elmləri mükəmməl öyrənmiş və qazılıq rütbəsinə yüksəlmişdir. Zərir “Siratü-n-Nəbi” adlı birinci tərcümə əsərini Misirdə türk sultanı Məlik Mənsur Əlinin xidmətindən olarkən 1388-ci ildə tamamlamışdır. Əsərin əslini ərəb alimi İbn İshaq (vəfat tarixi – 767-ci) yazmışdır. Bu dəyərli tərcümə abidəsi türkdilli xalqlar ədəbiyyatında Məhəmməd peyğəmbər haqqında qələmə alınmış ilk mükəmməl dastan sayılır. Əsasən, nəslrlə tərcümə olunmuş abidədə nəzm parçaları da vardır. Tərcümənin əlyazmaları Türkiyə kitabxanalarında saxlanılır. Zəririn ikinci tərcümə əsəri “Fütühu-ş-Şam” Suriyanın İslam qoşunları tərəfindən tutulmasına həsr olunmuşdur. Əsərin əslini IX əsr ərəb tarixçisi Vəqidi yazmışdır. Zərir bu əsəri 1393-cü ildə Hələbdə olarkən həmin şəhərin hakimi Əmir Çulpanın şərəfinə ana dilinə çevirmişdir. Zəririn tərcümə əsərləri ədəbiyyat və dil tariximizin dəyərli qaynaqlarından sayılır. Görkəmli türk alimi F.Köprülü hər iki tərcümə abidəsini yüksək qiymətləndirərək yazır: “... bu əsərlər dil baxımından Azəri məhsulları arasında sayıla bilər”.

XIV yüzillikdə ərəbcədən türkcəyə çevrilmiş “Qisasu--ənbiya” adlı dəyərli tərcümə əsərinin də bir qədim əlyazması Türkiyə kitabxanalarında saxlanılır. Türk tədqiqatçıları bu tərcüməni “Anadolu türkcəsinin sadə və gözəl bir örnəyi” kimi dəyərləndirirlər.

Orta əsrlərdə ərəb dilindən çevrilmiş əsərlərdən biri də “Xəridətül-əcaib və fəridətül-qəraib” (Möcüzələr mirvarisi və qəribəliklər incisi) adlı iri həcmli nəsr abidəsidir. Siracəddin Ömər ibn əl-Vardinin 1419-cu ildə yazdığı bu əsər tarixi coğrafiyaya aiddir. Əsəri Mahmud bin Məhəmməd bin Dilşad Şirvani 1582-ci ildə ana dilinə çevirmişdir. Böyük Britaniyanın Oksford kitabxanasında, Paris Milli kitabxanasında, Bratislava Universitetinin kitabxanasında və Sankt-Peterburqdakı Şərqsünaslıq İnstitutunun kitabxanasında tərcümənin əlyazmaları saxlanılır. Tərcümənin Sankt-Peterburq nüsxəsi daha qədimdir. Onun fotosurəti AMEA Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır. Yüksək bədii tərtibatla hazırlanmış əlyazma paleoqrafik xüsusiyyətlərinə görə XVI əsrə aid edilir. Tərcümə Əl-Vardinin müqəddiməsi ilə başlayır. Nüsxənin bir qoşa səhifəsində dünyanın xəritəsi çəkilmişdir ki, burada Azərbaycan (Adərbaykan) adına da rast gəlinir. Daha sonra tərcüməçinin öz müqəddiməsi verilmişdir. Mahmud Şirvani burada kitabın əhəmiyyətindən söz açaraq, onu Əmiri-Kəbir Osman şah ibn İskəndər paşa üçün türki dilinə çevirdiyini qeyd edir. Əlyazmada tərcümənin tamamlanma tarixi 1562-ci il kimi göstərilir. Tərcümə on yeddi fəsildən ibarətdir. Fəsillərdə dünyanın müxtəlif ölkələrində, yer kürəsinin dəniz və okeanlarında yaşayan qəribə heyvanlardan, quruda və suda bitən qeyri-adi ağac və bitkilərdən, onların faydalarından danışılır. Tərcümənin müxtəlif yerlərində Azərbaycanın Marağa, Beyləqan, Ərdəbil və Qəzvin şəhərləri haqqında maraqlı bilgiler verilir. Mahmud Şirvaninin ərəb dilindən çevirdiyi “Tarixi-ibn-Kəsir” adlı başqa bir tərcümə əsəri də məlumdur.

Ərəbcədən dilimizə çevrilmiş tərcümələrin çoxu, göründüyü kimi, dini və elimi mövzuda yazılmış əsərlərdir. Ərəb dilinin orta əsrlərdə daha çox elmi dil kimi yayılması, sözsüz ki, bu məsələdə öz təsirini göstərməyə bilməzdi.

Orta yüzillərdə fars dilindən tərcümə olunmuş əsərlər içərisində isə bədii ədəbiyyat nümunələri üstünlük təşkil edir. (4, 35) Bu amil ilk növbədə həmin dövrdə fars dilinin Yaxın və Orta Şərq ölkələrinin çoxunda şeir dili kimi geniş şöhrət tapması ilə bağlıdır. Elə bu səbəbdən də bir sıra başqa xalqlar kimi, Azərbaycan türkləri də XII əsrdən başlayaraq bədii əsərlərini daha çox bu dildə yazmışlar (Nizami Gəncəvi, Saib Təbrizi və s.). Maraqlıdır ki, bu dövrün Azərbaycan bədii tərcümə nümunələrinin bir neçəsinin əslini də yazan elə bu torpağın yetişdirdiyi sənətkarlardır. Nizami “Xəmsə”sinin nəslə tərcüməsi, Hübeyş Tiflisinin “Kəmilu-t-

təbir”, Şeyx Mahmud Şəbüstərinin “Gülşəni-raz”, İbn Bəzzaz Ərdəbilinin “Səfvətü-səfa” əsərlərinin tərcümələri və s. buna əyani sübutdur.

Fars dilindən edilmiş bədii tərcümələrin çoxluğunun bir səbəbi də bu dildə yazılmış bir çox ədəbi əsərlərin elə yarandığı dövrdən başlayaraq Yaxın və Orta şərq ölkələrində geniş yayılması və böyük şöhrət qazanmasıdır. Məsələn, Firdovsinin “Şahnamə” əsəri Şərqdə qəhrəmanlıq dastanı, Nizaminin “Xosrov və Şirin”i məhəbbət dastanı, Sədinin “Gülüstanı”ı isə hikmət xəzinəsi kimi şöhrət qazanmışdır. Elə buna görə də orta yüzillərdə bu əsərlərin hər üçünün ayrı-ayrı türk dillərinə müxtəlif tərcümələri ortaya çıxmışdır. Həmin tərcümələr içərisində Seyf Sərainin “Gülüstan” (XIV əsr), Qütbün “Xosrov və Şirin” (XIV əsr), və Şərifinin “Şahnamə” (XV əsr) tərcümələri xüsusilə qiymətli. Birinci iki tərcüməçi əslən Orta Asiyalı olsalar da, tərcümələrini Misirdə tamamlamışlar. Hər iki tərcümənin dili “qarışıq oğuz-qıpçaq” türkcəsi hesab olunur. Şərifinin “Şahnamə” tərcüməsi də Misirdə tamamlanmışdır və sadə anadolu dilində qələmə alındığı və əslinə yaxın olduğu göstərilir. Azərbaycan tərcümə ədəbiyyatının ən qədim nümunələrindən birinin fars dilindən tərcümə olunması da təsadüfi deyildir. Bu, XIII əsr tərcümə abidəsi “Sindbadnamə”dir. “Sindbadnamə” tərcüməsi günümüzdə qədər gəlib çatmasa da, belə bir tərcümənin varlığı haqqında XIII əsrin məşhur tarixçisi Həmdulla Qəzvini “Tarixi-qozide” (Seçilmiş tarix) adlı əsərində məlumat vermişdir. (4, 22)

Fars dilindən edilmiş tərcümələrin çoxu XV-XVI əsrlərdə hazırlanmışdır. Ümumiyyətlə, bu əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində ən yüksək zirvə sayılır. Bu dövrdə Azərbaycanda tərcümə ədəbiyyatı anadilli ədəbiyyatın inkişafı ilə bilavasitə bağlı olmuş, onunla bərabər addımlamış, daha doğrusu, onun bir qolu kimi yayılmış və təşəkkül tapmışdır.

Orta əsr Azərbaycan tərcümə nümunələri xarakter və xüsusiyyətcə həmin dövrdə başqa türk dillərinə edilmiş tərcümələrə tam uyğun gəlir. Bütün bu cəhətləri nəzərə alaraq, klassik Azərbaycan tərcümələrini aşağıdakı üç növə ayırmaq olar: 1. Hərfi tərcümə, 2. Əslinə uyğun tərcümə, 3. Sərbəst-yaradıcı tərcümə. (5, 30)

Daha qədim olan birinci növ tərcümə Azərbaycanda bilavasitə Quranın sətraltı tərcüməsi ilə başlamışdır. Bu növ tərcümənin sonrakı davamı və inkişafı əsasən Sədinin “Gülüstan” əsəri ilə bağlıdır. Bu məşhur nəsihətlər kitabından Azərbaycanda uzun müddət mədrəsələrdə dərs vəsaiti kimi istifadə olunmuşdur. “Gülüstan”ın türkcəyə sətiraltı tərcümə ilə hazırlanmış ən qədim mövcud nümunələri XV-XVII yüzillərə aiddir. Sətiraltı tərcüməli belə “Gülüstan” əlyazmalarından biri Sankt-Peterburqdakı Şərqşünaslıq İnstitutunun kitabxanasında saxlanılır. Mustafa bin Qazi Aracın 1430-cu ildə tamamladığı bu nüsxə haqqında məlumat vermiş prof. R.Əliyevin

fikirincə, tərcümənin dili Osmanlı türkcəsinə yaxındır. “Gülüstən”-in sətirləli tərcüməli qədim nüsxələrindən biri də AMEA Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır. Nüsxədə nə kitabın adı, nə də əlyazmanın köçürülmə tarixi qeyd olunmuşdur. Paleografik xüsusiyyətlərinə görə nüsxənin XVII yüzilliyin II yarısında hazırlandığını təxmin edilir. Əlyazma farsca mətnin sətirləli tərcüməsi nəzərə alınmaqla hazırlanmış, onun hər səhifəsinə farsca mətndən yalnız 8 sətir yazılmış, sətirlər arasında türkcə tərcümə üçün yer ayrılmışdır. Tərcümənin dilində işlənmiş bir sıra qədim türk sözləri daha çox XV-XVI əsrlər Azərbaycan yazılı abidələri üçün səciyyəvidir. Buna əsasən də tərcümənin əslinin XVI yüzildə hazırlanması güman edilir. Nüsxədə bir qayda olaraq, “Gülüstən”-in mətnindəki hər bir sözün aşağısında onun türkcə lüğəvi mənası yazılmışdır. Hər iki mətnin müqayisəli təhlilindən belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, bu və bu kimi tərcümələr – hər iki dildə yazılmış mətni özündə birləşdirən əlyazmalar - əsasən, fars dilini öyrənənlər üçün nəzərdə tutulmuşdur. Yəni, burada tərcüməçinin məqsədi farsca mətni bütöv, tam və dolğun şəkildə tərcümə etmək yox, ondakı ayrı-ayrılıqda götürülmüş sözlərin daşdığı mənaları vermək olmuşdur.

AMEA Əlyazmalar İnstitutunun fondunda Əttarın “Pəndnamə”, Sədinin “Bustan”, Caminin “Yusif və Züleyxa” və “Cilaər-ruh”, Hafizin “Divan”, Nəsiminin “Bəhrül-əsrar” və başqa əsərlərin də türkcəyə sətirləli tərcümələri olan əlyazmaları saxlanılır. Qeyd edək ki, bu əlyazmaların çoxu XVIII-XIX yüzillərdə Azərbaycanın müxtəlif şəhərlərində fəaliyyət göstərmiş mədrəsələrdə şagirdlər tərəfindən hazırlanmışdır. Həmin tərcümələr içərisində Nəsiminin “Bəhrül-əsrar” qəsidəsinin 1713-cü il tarixli sətirləli tərcüməsi xüsusilə əhəmiyyətlidir. Tarixi leksikologiyanın tədqiqi baxımından dəyərli olan belə tərcümələr müəyyən dövrün və ya əsrin izahlı lüğətlərinin tərtibi üçün xüsusilə əhəmiyyətlidir. Bu mənada eyni əsərin müxtəlif dövrlərə aid tərcümələrinin müqayisəli dilimizin tarixi mənzərəsinin səciyyəvi xüsusiyyətlərinin aşkar edilməsində faydalı ola bilər.

Hərfi tərcümə prinsipi təkcə ayrı-ayrı mətnlərin sətiri tərcümələrində deyil, həm də bütöv əsərlərin sərbəst tərcümələrində də özünü göstərir. Məsələn, XVI yüzilliyin tərcümələrindən “Şühədanamə” və “Şeyx Səfi təzkirəsi”ndə, XVIII əsrin sərbəst yaradıcı tərcüməsi Möhsün Nəsininin “Lisanüt-teyr” (Quşların dili) əsərində hərfi tərcümə prinsipinin izlərini, onun aşkar təsirini görməmək mümkün deyil. Hərfi tərcümələr son dərəcə dəqiq alınsa da dolaşq və anlaşılmaz cümlələrlə doludur. Belə tərcümələrin ayrı-ayrı cümlələrini bəzən orijinalın mətninin köməyi olmadan çətin başa düşmək olur.

İkinci növ - əslinə uyğun tərcümələr daha çox nəsrə yazılmış ədəbi əsərlərin tərcüməsinə aiddir. Müasir tərcümə nəzəriyyəsində “adekvat tərcümə” adlanan bu

prinsipə əməl edən tərcüməçilər orijinalın məzmununa sadıq qalmağa çalışmış, mümkün qədər dəqiq çevirməyə cəhd göstərmişdir. (5,47) Lakin bununla belə, onlar hərflərin, sözlərin “qulu” olmamış, doğma dilin cümlə quruluşunu pozmamışlar. XVI yüzilin iri nəsr tərcümə əsərlərindən “Şühədanamə” və “Şeyx Səfi təzkirəsi”ni “Kəvamilüt-təbir” və “Xəridətül-əcaib” tərcümələrini bu növə aid etmək olar. Bununla belə, bu tərcümələr, şübhəsiz ki, müasir dövrün “adekvat” tərcümələri ilə əsla eyniləşdirmək olmaz.

Bu tərcümələrdən ikisi - “Şühədanamə” və “Şeyx Səfi təzkirəsi” XVI əsrin istedadlı və peşəkar Azərbaycan tərcüməçisi Məhəmməd bin Hüseyn Katib Nişatinin qələmindən çıxmışdır. “Şühədanamə” haqqında ilk dəfə məlumat vermiş akademik H.Araslı onun dilinin “XVI əsr Azərbaycan ədəbi dilindən” fərqləndiyini və bu baxımdan “Dədə Qorqud” dastanlarını xatırladığını qeyd etmişdir.” Tərcümənin dünyada yeganə əlyazma nüsxəsi AMEA Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır. Nişatinin öz əli ilə yazılmış nüsxədə tərcümənin yaranma tarixi haqqında nisbətən geniş məlumat verilir

“Şühədanamə”nin tərcümə xüsusiyyətinin öyrənilməsi göstərmişdi ki, Nişati dövrünün görkəmli ilahiyyatçı alimi, yazıçısı olmuş Kaşifinin 1502-ci ildə yazdığı məşhur “Rövzətül-şühəda” əsərini son dərəcə dəqiqliklə tərcümə etməyə, ustasına tam sadıq qalmağa çalışmışdır. Tərcüməçinin bir meyli xüsusi olaraq nəzərə çarpır: Nişati hər vasitə ilə çalışmışdır ki, orijinalda olan hər bir sözün, ifadənin əvəzində onun ana dilindəki qarşılığını işlətsin. Bunun üçün o, “üzünü birbaşa ümumixalq dilinə tutmuş”, bu zəngin söz xəzinəsindən uğurla bəhrələnməmişdir. Tərcüməçinin bu meyli bir çox hallarda orijinaldakı ayrı-ayrı söz və ifadələrin, frazeoloji vahidlərin hərfi tərcüməsinə gətirib çıxarmışdır. Orijinalın dilinin təsiri “Şühədanamə”dəki cümlələrin quruluşunda da özünü göstərir. Nişati bəzən fərqi nə varmadan fars dilinə məxsus sintaksis qaydaları – cümlələrdə sözlərin sırasını tərcümədə də eynilə qoruyub saxlamışdır. Ümumiyyətlə, “Şühədanamə”də bir növ hər iki klassik tərcümə üsuluna xas olan cəhətlərin qoşalaşmasının şahidi oluruq. O, bir yandan cümlələrini danışq dilində olduğu kimi, sərbəst şəkildə qurmağa çalışır, bir yandan da farsca mətnin təsiri altına düşərək onu söz-söz, hərfi-hərfinə tərcümə edir.

“Şühədanamə”də sərbəst-yaradıcı tərcümə prinsipinin xüsusiyyətləri də özünü göstərir. Belə ki, tərcüməçi orijinal nəsr hissəsində olan müəyyən yerləri tərcümə etməyi lazım bilməmiş, eyni zamanda yeri gəldikcə tərcüməyə kiçik əlavələr də etmişdir. Bundan əlavə o, farsca mətnə olan şeir parçasından bir qismini tərcümədə buraxmışdır və həmin beytlərdən bəzilərinin məzmununu nəslə vermişdir. Nişati “Şühədanamə”yə öz qələmindən çıxmış şeir parçalarını da əlavə etmişdir ki, bunların

da çoxu tərcümənin müqəddimə hissəsindədir. Bütövlükdə götürdükdə isə “Şühədanamə”nin mətni “Rövzətül-şühəda”ya tam uyğun gəlir, buna görə də onu orta əsrlərin əslinə uyğun tərcümələrinin ən ilkin və dəyərli nümunələrindən biri hesab edilir.

Nişətinin Azərbaycanda “Şeyx Səfi təzkirəsi” adı ilə tanınan ikinci tərcümə əsəri “Şühədanamə”dən cəmi bir neçə il sonra – 948/1542-ci ildə tamamlanmışdır. Qeyd edək ki, tərcümə haqqında verilmiş ilkin məlumatlarda onun adı “Səfvətüs-səfa” tərcüməsi kimi göstərilir. Nişətinin bu tərcüməsi haqqında ilk dəfə nisbətən geniş söz açmış prof. S.Əlizadə isə onu, şərti olaraq, “Şeyx Səfi təzkirəsi” adlandırmışdır. Tərcümə Azərbaycanda elə bu adla da tanınmış və tədqiqata cəlb olunmuşdur. Tərcümənin belə adlanması Nişətinin özünün onun adını dəqiq göstərməməsi ilə bağlıdır. Lakin Səfəvilərin ulu babası Şeyx Səfiəddin haqqında Təvvəkül ibn əl-Bəzzazın 750/1349-cu ildə farsca yazdığı “Səfvətüs-səfa” əsəri məşhur olduğundan Nişətinin bu tərcüməsinin əslı asanlıqla müəyyən edilmişdir.

Nişəti “Şeyx Səfi təzkirəsi”nin müqəddiməsində də “Şühədanamə”də olduğu kimi, tərcümədəki şeirlərin ona məxsus olduğunu yazır. Lakin tərcümə ilə orijinalın müqayisəsi göstərir ki, birincinin istər nəsr hissəsi, istərsə də onda olan şeir parçaları bütövlükdə “Səfvətüs-səfa”dan tərcümə olunmuşdur. Nişətinin bu tərcümə əsəri də istər dil, istərsə də tərcümə xüsusiyyətləri baxımından “Şühədanamə”yə çox yaxındır.

Orta əsrlərdə nəzmlə edilmiş tərcümələr içərisində isə Füzulinin “Hədisi-ərbəin” tərcüməsi əslinə uyğun tərcümələrə daha çox yaxındır. Qırx qitədən ibarət Füzulinin “Hədisi-ərbəin” tərcüməsi Əbdürrəhman Caminin fars dilində qitə şəklində yazdığı “Çəhel hədis” əsərindən tərcümə olunmuşdur. Ə.Cami bu rübailəri Məhəmməd peyğəmbərin məşhur qırx hədisi əsasında qələmə almışdır. Füzulinin “Hədisi-ərbəin” tərcüməsi klassik Azərbaycan tərcümə nümunələri içərisində təkcə dəqiqliyi ilə yox, həm də bədii kamilliyi və sənətkarlıq xüsusiyyətləri ilə seçilir. Tərcüməyə nəslə yazdığı ön sözündə şair bu “qırx gövhər danəsini” “ümumfeyz içün” ana dilinə çevirdiyini qeyd edir. Tərcümə sənətinə böyük məsuliyyətlə yanaşan Füzuli Caminin qitələrini olduqca dəqiq şəkildə verməyə, ustadına sadıq qalmağa çalışmışdır.

Bununla belə, Füzulinin qitəsi Caminin qitəsinin nəinki hərfi tərcüməsi deyil, hətta müəyyən dərəcədə ondan seçilir. Qitələrin müqayisəli şəkildə təhlili göstərir ki, Füzuli öz ustadına mümkün qədər sadıq qalmağa, qitənin məzmununu dəqiq saxlamağa can atmaqla yanaşı, onun tərcüməsində müəyyən sərbəstlikdən də çəkinməmişdir.

“Qırx hədis” tərcüməsindəki o biri qitələr də bu qəbilədənir və sənətkarlıq baxımından şairin orijinal qitələrindən seçilmir. Beləliklə, “Hədisi-ərbəin” tərcüməsini orta əsrlər Azərbaycan tərcümə sənətinin bu növünün kamil bir nümunəsi hesab etmək olar.

Üçüncü növ – sərbəst-yaradıcı tərcümələr orta əsr yüzilliklərin tərcümə sənətində daha geniş yayılmışdır. Poetik əsərlərin, eləcə də tarixə aid kitab tərcümələrinin ən qədim nümunələri XIV yüzilliyə aiddir. Sərbəst-yaradıcı tərcümələr, yəqin ki, klassik tərcümənin ikinci üsulu əsasında, onun inkişafı nəticəsində sərbəst bir qolu kimi meydana çıxmışdır. Üçüncü növ tərcümələrdə tərcüməçilərin bir meyli açıq-açıqına, qabarıq şəkildə özünü göstərir - onların özləri də şair-yazıçı olduqlarından hər vasitə ilə çalışmışlar ki, çevirdikləri əsərə öz düşüncə və duyğularını da əlavə etsinlər. Hətta tarixə aid kitabların tərcüməsində belə əsərlərin istənilən yeri buraxılmış və bir çox hallarda tərcüməçilərin özlərinin bildikləri məlumatlar və ya şahidi olduqları hadisələr də tərcümənin mətninə əlavə olunmuşdur. Sərbəst-yaradıcı tərcümə ənənəsinə görə tərcüməçilər orijinalın istənilən yerini qısaltmaq və ya bütövlükdə buraxmaq “hüququna” malik olmuşlar. Ümumiyyətlə, orta əsrlərin Şərq tərcüməçiləri ədəbi əsərlərin tərcüməsinə yaradıcı yanaşırdılar: onlar mətnin istədiyi yerini dəqiq çevirir, bəyənmədiyi hissəni buraxır, əvəzində ona öz əlavələrini artırırtdılar. Bu dövrün tərcümə sənətində “məzmununda dəyişikliklər yaratmaq”, onu “dövr və mühitə uyğunlaşdırmaq” kimi hallara da yol verilirdi.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, təkcə tərcüməçinin yox, hətta katiblərin də bu cür sərbəstlik “hüququ” var idi. Məlum olduğu kimi, Şərqin Firdovsi, Nizami, Sədi kimi nəhəng söz ustalarının əsərlərinin bəzi əlyazmalarında katiblər tərəfindən əlavələr edilmişdir.

Türkdilli xalqlar ədəbiyyatında sərbəst-yaradıcı tərcümələrin yaranması və inkişafında Nizami “Xəmsə”sinin mühüm rolu olmuşdur. Məlum olduğu kimi, Nizami “Xəmsə”si yaranandan az sonra istər farsdilli, istərsə də türkdilli xalqlar ədəbiyyatında xəmsəçilik ənənələri geniş yayıldı. Türkdilli xalqlar ədəbiyyatında isə bu ənənə təkcə Nizamiyə cavab – nəzirə yazmaq vasitəsilə deyil, eyni zamanda tərcümə yolu ilə də inkişaf etmişdir. “Xəmsə”dəki ayrı-ayrı məsnəvilərin tərcüməçiləri Nizami mətnləri üzərində “əl gəzdirmiş”, müəyyən hissələri qısaltmış, ya bütöv buraxmış və başqa dəyişikliklərə də yol vermişlər. Məhz belə bir sərbəst münasibətin nəticəsində bəzən tərcümə ilə onun əslı arasındakı fərq o dərəcədədir ki, müasir tədqiqatçı üçün həmin əsəri tərcümə, yoxsa, müstəqil əsər kimi qiymətləndirmək o qədər də asan deyil, Məsələn, Qütb Xarəziminin 1341-ci ildə tamamladığı “Xosrov və Şirin” əsərini bəzi tədqiqatçılar tərcümə adlandırdıqları halda, başqaları onu tam orijinal əsər sayırlar. Hətta klassik şərq ədəbiyyatının xüsusilə də Nizami yaradıcılığının ən gözəl bilicilərindən biri Y.E.Bertelsin bu barədəki fikri müxtəlifdir, tədqiqatçı bu əsəri gah tərcümə adlandırmış, gah da ondan müstəqil əsər kimi söz açmışdır. Son tədqiqatlarda isə bu qiymətli yazılı abidədən yalnız tərcümə nümunəsi

kimi danışılır. Y.E.Bertelsin yazdığı kimi, Qütbdə süjetlər eynilə Nizamidə olduğu kimidir, ayrı-ayrı beytlər tam dəqiqliklə tərcümə olunmuşdur. Lakin Qütb hadisələrin gedişinə müdaxilə etmiş, onları dəyişdirmişdir. Hər iki əsərdəki beytlərin və başlıqların sayında fərq olsa da, tədqiqatçıların hər iki əsərdən gətirdiyi bütöv parçaların tam üst-üstə düşməsi Qütbün “Xosrov və Şirin”-inin Nizamidən çevrilməsini sübut edən başlıca dəlillərdən biri sayılmalıdır. Orijinalda olan müəyyən hissələrin tərcümədə buraxılmasına və ya qısaldılmasına gəldikdə tədqiqatçılar onun bir neçə səbəbini səsləndirirlər. Məsələn, ola bilər ki, Nizami əsərində atəşpərəstlikdən danışılan yerləri Qütb çevirməyə cürət etməyib. İkincisi, bəlkə bu dəyişiklikləri, qısaltmaları tərcüməçi yox, əsərin katibi etmişdir. Həm də ola bilsin ki, Qütbün istifadə etdiyi “Xosrov və Şirin” nüsxəsində həmin yerlər yox imiş. Və nəhayət, orijinala tərcümənin mətnləri arasındakı fərqlər, başlıca olaraq, orta əsrlərin bədii tərcümə sənətinin sərbəst-yaradıcı qolunun öz təbiətindən irəli gələn səciyyəvi xüsusiyyətlərlə bağlıdır. Bütün bunları nəzərə alaraq, Qütbün “Xosrov və Şirin” əsərini Nizaminin eyni adlı məsnəvisinin sərbəst-yaradıcı tərcüməsi saymaq düzgündür.

Klassik Şərq bədii tərcümələrində yol verilmiş bu sərbəstliklərə görə bəzi tədqiqatçılar iddia edirlər ki, “Nəvai əsərində və daha sonralar bədii tərcümə anlayışı hələ yox idi”. (4, 30) Prof. Q.Əliyev isə Nizaminin “Xosrov və Şirin” poeması ilə onun ən qədim türkcə tərcüməsi – Qütbün və Fəxrinin tərcümələri arasında tam uyğunluq, hətta birbaşa tərcümə ünsürləri görsə də, onların ideya-bədii xüsusiyyətləri arasında müəyyən fərqlər olduğuna görə bu qənaətə gəlir: “Bizim müasir çağdaş mənada anladığımız əsl bədii tərcüməyə gəldikdə isə, o, təmiz şəkildə sonralar – XVIII yüzilliyin sonlarından tez olmayaraq meydana çıxmağa başlayır”. Doğrudan da, orta əsrlərin tərcümələri, xüsusilə sərbəst-yaradıcı tərcümələri müasir bədii tərcümələr qarşısında qoyulan tələblərə cavab vermir və onları müasir məfhumla tərcümə saymaq, əlbəttə ki, olmaz. Bununla belə, Füzulinin “Hədisi-ərbəin” tərcüməsində və Nişatinin “Şühədanamə”sində gələcək əsl realist bədii tərcümənin əsas əlamətlərini görməmək mümkün deyil və bunları ilk müsbət addımlar kimi qiymətləndirmək vacibdir. Bu mənada hər iki əsər əsasında qətiyyətlə demək olar ki, Azərbaycanda gələcək bədii realist tərcümənin əsası XVI əsrdə qoyulmuşdur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Azərbaycan dilində:

1. Əliyev F. "Azərbaycan ərəb ədəbi əlaqələri". Bakı, 1987.
2. Həmidov İ. "Azərbaycan - ərəb ədəbi əlaqələrindən səhifələr", Bakı, 2002.
3. Məmmədəliyev V. "Quran və elm". Bakı, 2006.
4. Nağısoylu M. "Orta əsr Azərbaycanda tərcümə". Bakı, 2000.
5. "Tərcümə nəzəriyyəsi və praktikası". Bakı, 1989.

Rus dilində:

6. Велиханова Ф. "История перевода Азербайджана". Баку, 1994.

Türk dilində:

7. Celal Kırca. "Kur'an-ı Kerim'de fen bilimleri". İstanbul, 1989.
8. Demirayak və Sarvan. "Sadru'l – İslam dönemi". Erzurum, 1996.
9. İrfan Yılmaz və başqaları. "İlim və din". II cild, İstanbul, 1998.
10. Meral Ç. "Arapçada cümle kuruluşu ve tercüme teknikleri". İstanbul, 1998.
11. Şaban Doğan. "İslam ve İlim". Ankara, 1993.

Ərəb dilində:

12. الجميل " حركة الترجمة والنقل في المشرق الإسلامي في القرنين الأول والثاني للهجرة. مكة، ٢٠٠١
13. جرجى زيدان "تاريخ التمدن الاسلامى". الجزء الثالث. القاهرة، ١٩٥٨.
14. مد عبد الغنى حسن "فى الترجمة فى الأدب العربى". القاهرة، ١٩٦٦.

XÜLASƏ

Məqalədə Orta əsrlərdə Azərbaycanda ilk tərcümə təcrübəsindən bəhs edilir. Məqalənin əvvəlində ərəbdilli tərcümə fəaliyyətinin ilk nümunələri qismində Qurani-Kərimin müxtəlif tərcümələri haqqında maraqlı məlumat verilir. Daha sonra qısa şəkildə Azərbaycanda XIV-XVI əsrlərdə mövcud olan tərcümə növlərinin təsnifatı verilir. Məqalənin böyük bir hissəsi ərəb və fars dillərindən çevrilmiş bir neçə tərcümə əsərinin təhlilinə həsr olunub.

SUMMARY

This article describes the first experiments of translation in the Middle Ages in Azerbaijan. In the beginning of this article as the first examples of translation work from Arabic interesting information is given about the different translations of the Quran. After that a brief classification of kinds of translation is given, known in Azerbaijan for the period XIV-XVI centuries. A significant part of the article is devoted to the analysis of a few specific translation works from Arabic and Persian.

РЕЗЮМЕ

В статье рассказывается о первых переводческих опытах в средние века в Азербайджане. В начале статьи в качестве первых образцов переводческой деятельности с арабского языка даются интересные сведения о различных переводах Корана. После этого дается краткая классификация видов перевода, известных в Азербайджане на период XIV-XVI веков. Значительная часть статьи посвящена анализу нескольких конкретных переводных произведений с арабского и персидского языков.

Çapa tövsiyə etdi: Dos. N.Ə.Sultanlı

² Дж.С.Тримингэм. Суфийские ордены в исламе. Перевод с англ. под редакцией и с предисл. О.Ф.Акимускина. М., 1989 666аа11аа1. Ðàààè1ð 1 öäÿààè 1 ÿñë, ñ.4-5.

Şimalla Cənub, Qərblə Şərq arasında dünya ticarət yollarının kəsişdiyi yerdə yerləşməsi kimi əlverişli coğrafi mövqeyi burada müxtəlif təriqətlərin fəaliyyəti üçün də əlverişli idi. Bu təriqətlərin ölkədə yayılma dairəsinin genişliyini təkcə Şirvanda 400-dən artıq xanəgahın mövcud olması aydın göstərir. Heç də təsadüfi deyil ki, bu cərəyanların bu qədər geniş yayıldığı bir ölkə sufizmin məşhur nəzəriyyəçisi və klassiki Mahmud Şəbustərinin vətəni olmuşdur.¹

XIII əsrin sonu-XIV əsrin əvvəllərində, hələ Darvindən (1809-1882) bir neçə əsr əvvəl, meymundan törənmiş insanı üzvi aləmin ən ali mərhələsi sayan Sədəddin şeyx Mahmud Şəbustəri Təbrizi (1287-1320) orta əsr müsəlman Şərqində bir sıra görkəmli davamçılarını yetişdirmiş, «Şahidnamə», «Səadətnamə», «Həqq ül-yəqin fi mərifəti rəbbi-l-aləmin» («Dünyaların ağasının dərinə dair yəqinliyin həqiqəti»), «Mir'ət ül-mühəqqiqin» («Həqiqət axtaranların aynası») və ümumdünya şöhrətli fəlsəfi poema olan «Gülşəni-raz» («Sirr gülşəni») əsərlərini yazmışdır. Bu da təsadüfi deyildi. Ərəb dilini mükəmməl bilən Şəbustəri və dövrün bir sıra digər sufi-alimləri artıq VIII əsrin sonlarından Ərəb xilafətində yunan alimlərinin müxtəlif elm sahələri üzrə – fəlsəfə, tibb, astronomiya, riyaziyyat, biologiya və s. aid əsərlərinin ərəb dilinə tərcümələri ilə yaxından tanış olmaq imkanına malik idilər. Onların fəaliyyəti təkcə bu tərcümələr vasitəsilə öz biliklərini artırmaqla nəticələnmir: onlar bu elm sahələrini inkişaf etdirir, təkmilləşdirirdilər. Y.E.Bertels bu faktı öz əsərində xüsusilə vurğulayaraq belə nəticəyə gəlmişdir ki: «Orta əsr Avropasını sonralar həyəcanlandıran problemlərə artıq baxılmışdı. Əgər ...IX-XIII əsrlərin Avropa mədəniyyəti tarixinin dərin tənəzzül dövrünə təsadüf etdiyini xatırlasaq, onda məhz Şərq filosofların əsərlərinin Avropa xalqlarını çaşqınlıqdan çıxartdıqlarını və gələcək inkişaf yolunu göstərmələri nəticəsinə gəlməmək mümkün deyil».²

Məlumdur ki, Azərbaycan daxil olmaqla, Şərqin İslam dünyasında əhalisi yüz minlərlə hesablanan bir çox iri şəhərləri mövcud idi. Şəhərlərin və şəhər istehsalının inkişafı Qazan-xan (1295-1304), sonralar Cahanşah (1438-1467) və Uzun Həsən (1453-1478) dövründə, Səfəvilər (1501-1732) zamanı da davam etmişdir.

Orta əsrlərdə öz həcmi və inkişaf səviyyəsinə görə Qərbi Avropa şəhərlərindən çox irəlidə olan Azərbaycanın böyük şəhərlərində ticarət-sənətkarlıq elementlərinin aparıcı rolu da kifayət qədər güclü idi. Bu da sənətkarlıq istehsalının və ticarətin öl-

¹З.А.Кулизаде. Из истории Азербайджанской философии VII-XVI вв. с.158.

²Е.Э.Бертельс. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., «Наука», 1965, с.26-27.

kənin iqtisadiyyatında mühüm mövqe tutmasına gətirib çıxarırdı. Sənətkarlar nəinki şəhərlərin, eləcə də bütün ölkənin iqtisadi və mədəni inkişafındakı rolu ilə yanaşı, sosial mübarizədə də böyük qüvvə idilər. Onlar xarici təcavüzə və feodal istismarına qarşı mübarizədə ölkə əhalisinin tarixən ən mütəşəkkil və fəal zümərəsi kimi ənənəvi dini baxışlara, rəsmi ideologiyaya müxalif olan öz ideoloji platformalarına malik idilər. Şəhərlərdə özünüidarə əldə etmək uğrunda gedən mübarizə adətən sənətkarlar təşkilatı olan əxilər tərəfindən aparılırdı.¹

Ümumiyyətlə orta əsr Azərbaycan və ümumən İslam Şərqi üçün sosial-siyasi və mədəni həyatında əxi təşkilatları mühüm yer tuturdu. XIII əsrin sonu-XV əsrin əvvəlinədək olan dövr Azərbaycanda solçu sufi şiə ideologiyasına yaxın olan əxiliyin siyasi rolunun güclənməsi və möhkəmlənməsi dövrü idi. Bu hal Şirvanda və Bakıda daha qabarıq nəzərə çarpırdı. Lakin XV-XVI əsrin əvvəllərində Azərbaycanda sufi ideologiyasının güclənməsi əxiliyin zəifləməsinə səbəb oldu. Tədqiqatçıların bəziləri bunu sufi ideyalarının əxiliyə göstərdiyi böyük təsirlə, bəziləri isə Səfəvi şeyxlərinin hələ hakimiyyət uğrunda mübarizə dövründə əxilik daxil olmaqla onların dini ideologiyasına çevrilmiş şiəliyə qarşı əsas müxalif cəmiyyətlərin öz ətrafında toplaqları ilə izah edirlər.²

Orta əsr İslam Şərqi üçün geniş yayılmış dini təlim və cərəyanlar fəal və mütəşəkkil sənətkarlar təbəqəsinə malik olan Azərbaycan şəhərlərində öz təkyələrini yaratmış və hakim dini təlimə qarşı yönəldilmiş baxışlarını əhali arasında təbliğ etmişlər. Bu dövrdə vahid – yalnız dini ideologiya forması hakim olduğundan, hər cür sosial və ya siyasi hərəkət də yalnız dini mübarizə şəklində təzahür etmək məcburiyyətində idi. Buna görə xalq kütlələrinin güclü hərəkətinə nail olmaq üçün, öz şəxsi maraqlarını dini don geydirərək onlara təqdim etmək lazım gəlirdi.

Bu dövrdə Şərqdə geniş təsir dairəsinə malik olan İsmaililik təlimi Azərbaycanda da yayılmışdır. Bu cərəyanın hürufiliyin, nöqtəviliyin, qızılbaşlığın, “Əli-allahi”liyin formalaşmasına danılmaz təsiri olmuşdur.³

XIX əsrin görkəmli Azərbaycan alimi Mirzə Kazımbəy «Müridizm və Şamil» adlı əsərində müridizmlə əlaqədar araşdırmaları ilə yanaşı, sufi təriqətlərinə dair də

¹ Claude Cahen. *Mouvements popularizes*, p. 230; В.Ф.Минорский. *История Ширвана и Дербента*, с. 55-79; М.Х.Гейдаров. *К истории взаимоотношений*, с. 53.

² М.Х.Гейдаров. *К истории взаимоотношений*, с.54; З.А.Кулизаде. *Из истории Азербайджанской философии*, с.158-159.

³ З.А.Кули-заде. *Из истории Азербайджанской философии*, с.155, 159; *Аçýðaaéúáí òàðèðè (ÖÜÜ-ÖÂÜÜ ýñäýä)*, ÜÜÜ üää. Áâè, 1999, ñ.164.

maraqlı məlumatlar vermişdir. O, İslam Şərqi aləmində mövcud olan təriqətlər üzrə xüsusi cədvəl tərtib etmiş və onların arasında Qafqazda yayılanları da göstərmişdir.¹ Bunlardan Qadiri (1165, Bağdad), Sührəverdi (1205, Bağdad), Mövləvi (1273, Konya), Nəqşibəndi (1319, Buxara), Bektəşi (1357, Kırşəhr), Xəlvəti (1397, Qeysəriyyə) kimi təriqətlərin təkyələri Azərbaycan şəhərlərində də müxtəlif dərəcədə fəaliyyət göstərmiş, öz davamçılarını yetişdirmiş, tərəfdarlarına bu təriqətlərin fəlsəfi görüşlərini təlqin edərək, yiyələndirmişdilər.

İlk orta əsrlərdə qatı dini təriqət kimi yaranmış sufilik böyük inkişaf yolu keçmişdir. Lakin sufiliyin fəlsəfi mahiyyətinə varmadan (ayrıca xüsusi araşdırması tələb olunan bu problemi Y.E.Bertels, Z. Quluzadə, C.S.Trimingem və b. mütəxəssislər tədqiq etmişlər) biz onun orta əsr şəhər əhalisinin mənəvi və sosial həyatına təsirini faktlarla təsdiq etmək istərdik. Sufiliyin müsəlman dünyasının ədəbiyyatına, incəsənət və mədəniyyətinə təsir etdiyi kimi, siyasi həyatında da əhəmiyyətli rol oynaması danılmazdır.

Azərbaycanın şimal-qərb bölgəsində – Şəki, Qax, Zaqatala, Oğuz, Balakən, Qəbələ, Şamaxı və digərlərində sufiliyin əsas cərəyanlarından və dərviş təşkilatlarından biri olan «Nəqşibəndiyyə» təriqətinin şeyxləri – mürşidləri, ruhani alimləri, övliyalı fəaliyyət göstərmişlər.² Azərbaycanda bu cəmiyyətin əsas mərkəzi Şəki və Qaxda yerləşmişdir.³

XIV əsrin sonu – XV əsrdə Yaxın və Orta Şərqdə geniş yayılmış Hürufilik təliminin banisi Fəzlullah Nəimi Astrabadi (1340-1402) Teymur tərəfindən Şirvana sür-
gün edilərək, yeni cərəyanın başlıca müddəalarını ilk dəfə olaraq 1387-ci ildə Azərbaycanda bəyan etdiyindən, hürufilər buranı (Azərbaycanı) “Sərzəmine-restaxiz” (“Oyanmış torpaq”) adlandırmışlar.⁴ Hərfin və səsin insanın və kainatın ilahiləşdirməsində vasitə olduğunu iddia edən hürufiliyə əsrlərlə fəaliyyət göstərən digər sufi cərəyanlar kimi, daxili ziddiyyətlər, mübarizə xas olmuş, onun inkişafına dəyişən ictimai-iqtisadi, siyasi və ideoloji şərait xeyli təsir etmişdir. Quranın əsas ehkamlarını inkar edən bu təlimə görə, kainat əbədidir, ilahi başlanğıc insandır və insanın şəxsin-
də əks olunmuşdur, çünki insan allahın bənzəri kimi yaradılmışdır. Şiəlik kimi, hürufilik də xalq kütlələrinin hakim sinfin zülmünə, istismarına qarşı yönəldilmiş ideoloji bir örtük idi. Bir çox digər sufi təlimlər kimi, Hürufilik də Mehдинin zühur

¹ М.Казымбек, с.30-31.

² В.А.Гордлевский. Избранные сочинения, т. 3, М., 1962, с. 385; ASE, VII cild, Bakı, 1983, s.200; М.С. Неймат. Корпус, т. II, с.40-41, 44-48.

³ М.С. Неймат. Корпус, т. II, с.40-41, 44-48.

⁴ З.А.Кули-заде. Хуруфизм и его представители, с. 93; Yənə onun. Из истории азербайджанской философии, с.160.

edəcəyini və qılınc gücünə «itirilmiş həqiqət və ədaləti» bərqərar edəcəyini təbliğ edirdi. Hürufilik təliminin əsasları Nəimi və onun şagirdləri tərəfindən yazılmış “Cavidan-i kəbir”, “Məhrəm-namə” və b. əsərlərdə öz əksini tapmışdır. Bu təlimin davamçıları əsasən yerli feodalların və xarici işğalçıların zülmünə xüsusilə məruz qalan sənətkarlar, şəhər əhalisinin yoxsul təbəqələri və ziyalılar idilər. Əhalisi sünni məzhəbinin Şafi'i təliminə etiqad edən Bakının XIV əsrdə hürufiliyi Yaxın və Orta Şərqdə yayan bir mərkəzə çevrilməsi çox maraqlı hadisədir.¹ Artıq XIII əsrin sonlarından burada şiəlik də yayılmağa başlamışdı. Bunu 7-ci imam Musa əl-Kazımın qızı Hökümə xanımın XIII əsrdə Bakı yaxınlığındakı Bibi Heybətdə məscid və məqbərəsinin inşası da təsdiqləyir.

Azərbaycanın qədim şəhərlərindən biri və Şirvanşahlar dövlətinin uzun müddət paytaxtı olmuş Şamaxı da bir sıra dini təriqətlərin mərkəzi idi. Burada fəaliyyət göstərən «Dər ul-ədəb» və «Məclisu-ş-şüara» cəmiyyətlərində dövrün görkəmli şair və ədibləri, alimləri toplaşmışdılar. Görkəmli Azərbaycan şairi Xaqani Şirvani, onun əmisi görkəmli alim, həkim və filosof Kafiəddin Osman, astronom Fazil Fərid əd-Din Fələki, şairlərdən İzzəddin və Zülfüqar Şirvani və b. da bu dövrdə Şamaxıda fəaliyyət göstərmiş, müxtəlif elm sahələri – tibb, astronomiya, fəlsəfə, tarix və s. üzrə polemika aparmış, görkəmli əsərlər yazmışlar.² Burada yerli mineral müalicə sularından istifadə edərək təbabətlə məşğul olan Kafiəddin ibn Ömər öz fəaliyyətinə görə «Yerin və insanların günəşi» adını almışdı. Onun davamçıları da «Dədəgünəş nəslі» kimi şöhrət tapmışdılar.³

Şamaxı şəhərində Hürufilik də geniş yayılmışdı. Onun görkəmli nümayəndəsi, şamaxılı İmadəddin Nəsimi bu ideologiyanın təbliğatçısı olmaqla yanaşı, həm də Azərbaycanın görkəmli şairidir. Tədqiqatçıların fikrincə, məhz hürufiliyin təsiri ilə İslamda qadağan olan insan təsvirləri artıq XIV-XV əsrlərdə Şamaxıda istehsal olunan saxsı qabların üzərinə həkk edilirdi.⁴

Şamaxı şəhəri Yaxın Şərqdə, xüsusən Türkiyədə geniş yayılmış Bektəşiyə sufi təriqətinin Azərbaycandakı qolu olan Baba Samit dərvişləri cəmiyyətinin mərkəzi idi. Babilər cəmiyyətinin fəaliyyəti haqqında əlimizdə məlumat olmasa da, onun şeyxi Piri Sultan Dədəgünəşin (1602/3) məqbərəsinin bu gün də ziyarətgah olması,⁵ onun

¹ З.Кули-заде. Хуруфизм и его представители, с.92-95.

² Ў.Б.Ўеаае. Ўрһоудееу í үһүд, ғ.73

³ М.Неймат. Корпус, т. I, с.21.

⁴ Ў.Б.Ўеаае. Ўрһоудееу í үһүд, ғ. 96.

⁵ М.Неймат. Корпус, т.I, с.22.

Şamaxının ictimai həyatında əhəmiyyətli rol oynadığını göstərir. Bu cəmiyyət Bektaşiyə təriqətinin sonrakı fəaliyyəti zamanı Şirvan-Türkiyə münasibətlərində müəyyən rol oynamışdır.¹

Hürufilik ideologiyası XIV əsrdə Mahmud Pasihani Gilani (vəf. 1428) tərəfindən əsası qoyulmuş Nöqtəvilik təlimində davam etdirilmişdir. Fəzlullah Nəiminin yaxın tələbələrindən olan Mahmud Pasihani dövrünün oxumuş və mütərəqqi şəxslərindən olmuşdur. Tədqiqatçılar nöqtəviliyin materialist ideologiyasına yaxın olduğunu göstərirlər.² Azərbaycan, İran, Türkiyə və Hindistanda geniş yayılmış bu təriqətdə dünyəvi elmlərin xüsusi yer tutması oraya dövrünün savadlı, bilikli, elmi şəxslərini, eləcə də öz sosial statuslarına uyğun olaraq xüsusi təhsil görmüş yuxarı təbəqələrin nümayəndələrini, əyanları, hətta hakim dairələrə mənsub olan şəxsləri də cəlb edirdi. Səfəvi dövlətində bu təlimin davamçılarından dərviş Xosrov Qəzvinini, dərviş Kamal Əqlidini, dərviş Bəryanını, Budaqbəy Ustaclunu, həkim Süleyman Savəcini, şah Abbas tərəfindən edam olunmuş Mir Seyid Əhməd Kaşini göstərmək olar.

Azərbaycanda Nöqtəvilik xüsusən II Şah İsmayıl (1576-1577) və Məhəmməd Xudabəndə (1577-1587) dövründə geniş yayılmışdı.³ Lakin artıq 1594-cü ildə bu təlimin davamçılarından təqib olunması barədə I Şah Abbas tərəfindən verilən fərmandan sonra amansızcasına məhv edilən nöqtəvilər Şərqə qaçmağa məcbur olmuş, xüsusən Hindistanda sığınacaq tapmışdılar. Onlar Moğol dövlətinin görkəmli şəxsiyyətlərinin yardımı ilə Şah Əkbərin (1556-1605) vəziri, «Din-i ilahi» adlanan təriqətin qurucularından biri Şeyx Əbu-l-Fadl Əllame-i Dekani ilə əlaqə yaradaraq, öz dini təlimlərini şah sarayı səviyyəsində yaya bilmişdilər.⁴ Nöqtəvilərin Şah Abbas dövründə kütləvi qırğını və mühacirəti əsasında orta əsr tarixçisi İskəndər Münşi Səfəvilər dövlətində nöqtəvilik təriqətinin kökünün kəsildiyini göstərmişdisə də,⁵ A.A. Bakıxanovun yazdığına görə, XIX əsrin birinci yarısında Cənubi Azərbaycana səyahət

¹ Άγῶν ἰ Ἀδελφεί. Ἀδελφότητες (ἀγὺ γᾰῶδέεαδού). Ἐπὸἀίἀόε, 1340, ἡ. 54; ἘἈ, Ἀὺ ἰ ἀὸ Ἐὰδᾰ ἱ ὑὰε. Ἀδελφότητες, Ἐπὸἀίἀόε, 1992, Ἀ ὑέεᾰ, ἡ.373-379.

² З.Кули-заде. Хуруфизм и его представители, с.250; К.К.Куция. Из истории социальных движений, с. 79-85.

³ Ἐπὸῦἰᾰῦδ ᾰῦέ ἰ ὀίῶε. Ὀὰδῶδ, ὀ ὑέεᾰ, ἡ.474; Nuktaviyan ya pasihaniy əz Sadek Kiya. İran-Kude, № 13, Tehran, 1310/1953, s.6; К.К.Куция. Из истории социальных движений, с.70; The Cambridge History of Iran. Vol.VI, p.665.

⁴ З.А.Кули-заде. Хуруфизм, с.249-252; Ἐᾰἰῦ ἱἰῶί. Из истории азербайджанской философии, с. 168; S.Kiya. Nuktaviyan ya pasihani, s.5, 131.

⁵ Ἐπὸῦἰᾰῦδ ᾰῦέ ἰ ὀίῶε. Ὀὰδῶδ, ὀ ὑέεᾰ, ἡ.473, 476.

etmiş alim Hacı Zeyn əl-Abidin Şirvani orada nöqtəvililiyin gizli davamçıları ilə görüşdüyünü qeyd etmişdir.¹

Şamaxı şəhərində Xəlvətiyyə təriqətinin Şirvan qolu da fəaliyyət göstərmiş və ona məşhur şeyx Sədr əd-Din əl-Xəlvəti və onun şagirdi və davamçısı Şeyx Seyid Yəhya Bakıvi (1410-1464) başçılıq etmişlər.² Təriqətdəki fəaliyyətinə Şamaxı şəhərində başlamış Seyid Yəhya, mürsidi şeyx Sədr əd-Dinin vəfatından sonra feodal dövlətlərində mövcud olan «ruhanilər dövlətin sütunlarıdır, onların yardımını olmadan rəiyyəti itaətdə saxlamaq mümkün deyil» fikrinə əsasən dövrünün görkəmli mütəfəkkiri, filosofu, ilahiyyatçısı kimi Şirvanşah Fərrux Yəsar tərəfindən Bakıya Şirvanşahlar sarayına dəvət olunmuş və ömrünün sonunadək orada fəaliyyət göstərmişdir. Batinilik fəlsəfi³ təlimini özü üçün nəzəri bir örnək götürən Seyid Yəhyanın bizə qədər 18 əsəri qalmışdır. Məşhur «Şərh-i Gülşəni-raz» (“Sirr gülşəninə şərh”), “Əsrar ət-taliban” (“Həqiqət axtaranların sirrləri”) fəlsəfi əsərlərinin, astronomiya və tarix üzrə bir neçə əsərin müəllifidir.⁴

Azərbaycanda, xüsusən Şirvanda çoxsaylı tərəfdarı olan Xəlvətiyyə təriqəti öz əsasını XI-XII əsrlərdə Azərbaycan mütəfəkkiri Əbu Nəcib Sührəvərdi (1097-1168) və onun qardaşı oğlu,⁵ İşraqiyyə⁶ fəlsəfəsinin əsasını qoymuş Abu Hafs ibn Abdullah Sührəvərdi (1145-1234) tərəfindən yaradılmış Sührəvərdilik təriqətindən götürmüşdür.

Maraqlıdır ki, Xəlvətiyyə təriqətinə Əxi təşkilatının bir sıra nümayəndələri də başçılıq etmişlər, məs. Əxi Məhəmməd, Əxi Məram, Əxi İzz əd-Din Abu Hafs ibn Abdullah Sührəvərdi və b. Bu da Xəlvətiyyə təşkilatının sosial mövqeyi və sənətkarlıq cəmiyyətlərinin sufi təşkilatları ilə əlaqəsi haqqında bir daha mühakimə yürütməyə imkan verir.⁷

¹ A. Bakıxanov. Gülüstani-İrəm, s.219.

² З.М.Бунятов. Суфийский тарикат Гюльшанийя, с.40.

³ Ḍūūū yñdāy ēñēā ī āēīēīāy ūāēē ī ōāīāāē ēāāīēīyēēāñūīā āāḍū ī ōōāēēōyō-ē ūyōyēāī ēē ī ēāḍāāūē ī ūō ūyōāyō-ē āēīē-ōyēñyōē ūyēē ī. Çēāāēēyōēē ūyēē ī īēāī āāēīēēēāy īḍōīāīēñāē ēñēā ī yēāēūēīy ēāāēāēāḍ āā āāḍ ēāē. Ēñ ī āēēēēēē, āyḍ ī yōēēēē, ḍōḍḍy ī ēēēē, ñōḍēēēāy āy ñ. īīāāī āēḍ īyçyḍēēēy ēē ī ē ēñḍōāāy āāēē ī ēāēḍ.

⁴ Ф.Сейидов. Видные деятели Азербайджана, с. 96-97.

⁵ Βάο ī yūēā Nōūḍāāāḍāē āy ñōūyāyūāēēēē ūāāāūīāā āāḍ: Ç.Ū. ī y ī yāīā. Åçyḍāāēūāīāā ŌŪ-ŌŪŪ yñdēyāy ūyēñyōē ḍēēēḍ. Åāēū, 1978.

⁶ Ḍō ūyēñyōē ūyōyēāī ūāāāūīāā āāḍ: Ç.Ū. ī y ī yāīā. Ēḍāāāēēē ūyēñyōyñēīēī īīōīēīyēēāñū. Åçyḍā. ÅÅ Ōyāyḍēyḍē (ḍāēḍḍ, ūyēñyōy āy ūōḍōā ñāḍēēāñū), 1976, ¹ 3; Ēāīy īīōī. К характеристике теории эманации в философии ишракийя. ДАН Азерб. ССР, 1975, №5.

⁷ Βḍēēēēēy yēāyāāḍ āāḍ: Е.Э.Бертельс. Суфизм и суфийская литература, с.41; Дж.С.Тримингэм. Суфийские ордены в исламе, с.25, 29; З.М.Бунятов. Суфийский тарикат Гюльшанийя, с.40 āy ā.

Seyid Yəhya Bakuvindən dərs alan Mövlana Şeyx Yusif Xaçmazda Xəlvətiyyə təriqətinin mərkəzini yaratmış, vəfatından sonra onun işini oğlu Məhəmməd Əmin (vəf. 1455) və müridləri davam etdirmişlər. Şeyx Yusifin «Bəyan ül-əsrar» («Sirlərin anlamı») adlı bir əsəri bizə məlumdur.¹

Əvvəlcə Şamaxıda, sonra isə Ərdəbildə Xəlvətiyyə cəmiyyətinin təlim və fəaliyyətini Azərbaycanda məşhur olan Rövşəniyyə təriqəti davam etdirmişdir. Bu təriqətin təsisçisi Dədə Ömər Rövşəni (vəf.1487) Seyid Yəhya Bakuvinin müridi idi. Daha sonralar bu təriqət iki hissəyə – Dəmirdaşiyyə və Gülşəniyyə təriqətlərinə bölünmüşdü. Gülşəniyyə təşkilatının yaradıcısı Şeyx İbrahim Gülşəni (vəf. 1534) ziyalı ailədən olmuş, ilk təhsilini əmisi şeyx Seyid Əlidən almışdır. Şeyx İbrahim Gülşəni türk, ərəb və fars dillərində divanlar yazmış və tədqiqatçıların fikrincə, müəllif öz yaradıcılığında Yunus Emre və Nəsiminin fəlsəfi görüşlərindən faydalanmışdır.²

Bir müddət Ordubad şəhərində yaşamış və orada vəfat etmiş Şeyx Əbu Səid (vəf. 1357) tədqiqatçıların fikrincə Ön Şərqdə sufiliyin banilərindən biri kimi tanınmış Şeyx Əbu Səid Əbu-l-Xeyr əl-Xorasaninin nəslindən idi. “Mürşid əl-ənam” (“insanların mürşidi”), “kudvat əl-məşəix əl-muhakkikin” (“həqiqi şeyxlərin bəbəyi”), “tac əd-dunya və-d-din” (“dünyanın və dinin tacı”) kimi vəsflərlə anılan Şeyx Əbu Səid dövrünün görkəmli alimi olmuş və “şeyx ül-islam” ali ruhani vəzifəsini icra etmişdir.³

Mənbələrdə verilən məlumatlara görə, Azərbaycan şəhərlərində Əbu Səid Əbu-l-Xeyrin digər davamçıları da var idi: Şirvanda Xvacə Nasir əd-Din Əbu Nəsr Şirvani, Naxçıvanda Əbu Ömər və b.⁴

Azərbaycanda müxtəlif dövrlərdə bir sıra digər dini-siyasi təşkilatlar da fəaliyyət göstərmişdir. XIII əsrin ortalarında Ərdəbildə şeyx Səfi əd-Din tərəfindən təsis olunan Səfəviyyə sufi-dərviş təriqəti öz ictimai-siyasi mövqeyinə görə nəinki Azərbaycan, eləcə də bütün Yaxın Şərq və Avropada görkəmli yer tutan və iki əsrdən artıq mövcud olan Səfəvilər dövlətini yaratmışdır. Səfəvilərin həm ictimai, həm də

¹ М.Неймат. Корпус, т. I, с.20; АҶӯдāāēūāī dādēōē, ūū ūēēā, ғ.143;

² Аәб: З.М.Бунятов. Суфийский тарикат Гюльшанийя, с.41; Еñēā ī Āīñēēēīīāāēñē, Ўēēā-īē. Еñdāíāōē, 1996, ŌĀ ū., ғ.631; Н.Э.Алескерова. Суфийское братство Гюльшанийя. СПб, 2002, с.11-35.

³ М.Неймат. Корпус, т. I, с.19.

⁴ ī yūy ī ī yā ēāī ī ōīyāāyū. Bñdāō yō-dāāūēā ōē ī yāā ī yōē yō-ōāēō Bāō Ñy,ēā. Ōāūdāí, 1332, ғ.143-146; Āēēāñ yā-Āēí Ōīíāy ī ēē. Ōādēō, Āūū ū., ғ.104, Сеид-заде А.А. Пир Хусейн Ширвани (Ширванан). Доклады АН Азерб. ССР, 1960, т. XII, № 12, с.126; М.Неймат. Корпус, т. I, ғ.19 āy ā.

siyasi fəaliyyəti tədqiqatçılar tərəfindən xüsusi araşdırılmışdır.¹ Onların yaratdıqları qüdrətli Səfəvi imperiyası Avropa alimləri tərəfindən İslam tarixində «yeni eranın başlanması» kimi səciyyələnilir.²

Azərbaycan şəhərlərində fəaliyyət göstərən bəzi təriqətlərə hakim dairələr və ya onların ayrı-ayrı nümayəndələri, yüksək rütbəli dövlət məmurları da üzv olurdular. Lakin həmin şəxslər bu təriqətlərin kütlələr arasında nüfuzunun həddən ziyadə artdığını müşahidə edən rəsmi din nümayəndələri tərəfindən təzyiqlərə məruz qalarkən, bir çox hallarda onlardan uzaqlaşır və hətta, onların təqib olunması üçün sərəncamlar belə verirdilər. Bunu Qaraqoyunlu hökmdarı Cahanşahın Hürufiliyə olan ikili münasibətində və digər tarixi faktlarda müşahidə edə bilərik.

Bir çox hallarda eyni şəhərdə fəaliyyət göstərən ayrı-ayrı təriqətləri öz himayəsinə alıb maliyyələşdirən şəhərin iri feodalları öz iqtisadi və siyasi mövqelərini möhkəmlətmək və gücünü nümayiş etdirmək məqsədilə həmin təşkilatlar arasındakı münaqişələrdən istifadə edir, yeri gəldikdə zaman-zaman bu qarşıdurmanı kəskinləşdirirdilər. Təbrizdə fəaliyyət göstərən Nemətullahiyyə və Heydəriyyə sufi təşkilatları arasında mövcud olan münaqişələr də bu qəbildən idi.³

Sufilər, istər ayrı-ayrı fərdlərə, istərsə də sufi təşkilatları - sənətkar və tacirlərə dayaq və himayədarlığı təmin edirdilər. Ruhanilərin fəaliyyətinin bu cəhəti bir sıra tədqiqatlarda öz təsdiqini tapmışdır.⁴

Əsasən savadsız olan xalq kütlələrinin tarix, coğrafiya, ədəbiyyat, fəlsəfə sahəsində az-çox məlumat əldə etmələrində müxtəlif sufi təriqətlərin nümayəndələrinin rolu az olmamışdır. Diyarbədiyar gəzib şəhərlərdə əhalinin izdihamlı yerlərində: məscidlərin, bazar və dükanların, karvansara və hamamların yanında çıxış edən dərvişlər, qələndərlər, abdallar öz təriqət təlimləri ilə yanaşı, əfsanələr, nağıllar, hədislər və s. danışaraq, onların mədəni inkişafına da müəyyən təsir göstərmişlər. Xalq ara-

¹ И.П.Петрушевский. Азербайджан в XVI-XVII вв.; Εἰς τὴν ἱστορίαν. Очерки по истории феодальных отношений; О.А.Эфендиев. Образование государства Сефевидов. Баку, 1961; Εἰς τὴν ἱστορίαν. Ἀσπυδαίου Νῦν ἔστιν ἀρὰν; Я.М.Махмудов. Взаимоотношения государств Аккоюнлу и Сефевидов 1501-1502.

² The Muslim world on the eve of Europe's expansion. Ed. by John J.Caunders. New Jersey, 1966, p.33 – Ἐπὶ τῇ ἐκτάσει τοῦ Ἰσλάμ (1500-1550) (14) ἡ ἰσλαμική ἐκτετασία.

³ J.Chardin. Voyages en Perse, c. 402; A Narrative of Italian Travels in Persia, p. 224; И.П.Петрушевский. Ислам в Иране, с.347; Н.Мирджафари. The Haidari-Nimati conflicts, с.136-147; В.В.Джүлүз. Ἰσλαμ, 196-197.

⁴ Е.Э.Бертельс. Происхождение суфизма, с.41, Ὑπόμνημα ἰσλαμικῶν ὑμῶν, 191; И.П.Петрушевский. Городская знать, с.93; А.А.Али-заде. Социально-экономическая, с.71; Э.Г.Мирзоева. Городское управление Азербайджана, с.50 и т.д.

sında olmaq, onları fəal ictimai həyata sövq etmək kimi vəzifələri öz üzərinə götürən sufi dərvişlər orta əsr müsəlman cəmiyyətinin fəal zümrələrindən sayıla bilərlər. Hələ X əsrdə Bəsrədə görkəmli alimlər tərəfindən yaradılmış «İxvan əs-səfa» elmi dərnəyinin yaratdığı ensiklopediyaya fizika, materiya, onun forması, yeri, zamanı, hərəkəti, səma və yerin öyrənilməsi, meteorologiya, mineralogiya, botanika, zoologiya və b. təbiyyat elmləri haqqında ətraflı məlumatların daxil edilməsi heç də təsadüfi deyil.¹

Azərbaycan şəhərlərində fəaliyyət göstərmiş sufi təriqətlərinin görkəmli nümayəndələrinə pərəstiş və ehtiram əlaməti olaraq, onların adına şəhər feodallarının inşa etdirdikləri və şəhərlərin ümumi görünüşünü zənginləşdirən məscid, xanəgah, zaviyə, türbə və s. tikililər orta əsr memarlıq sənətinin öyrənilməsi ilə yanaşı, o dövr şəhər həyatının mənəvi aspektlərinin araşdırılmasında da böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Yüzdilliklər ərzində Azərbaycanda fəaliyyət göstərən müxtəlif sufi təriqətləri, onların görüşlərinin daşıyıcıları olan şeyx və üləmalar feodal şəhərlərin siyasi-ictimai həyatında önəmli rol oynamışlar. Onlar dini-fəlsəfi məzmununda əsərlər yazmaqla kifayətlənməmiş, dövrün mütərəqqi, dərin bilikli şəxsləri olaraq astronomiya, tibb, riyaziyyat, məntiq, hüquq və s. bu kimi dünyəvi elm sahələrinə dair bir çox fundamental əsərlər yazmış, öz dərin fəlsəfi görüşlərini həm nəsr, həm də nəzm janrında ifadə etməklə yanaşı, yaşadıkları cəmiyyətin mədəni-mənəvi həyatına dərin təsir göstərmişlər. Bunlardan Nəsirəddin Tusi, Siracəddin Urməvi, Səfiəddin Urməvi, Əfzələddin Xunəci, Məhəmməd Əmin Şirvani, Ağahüseyn Xalxali, Mirzə Məhəmməd Şirvani və b. elmin inkişafına, ictimai fikrin tərəqqisinə yönəldilmiş əsərləri ilə xalqımızın elmi və mədəni səviyyəsini haqlı olaraq yüksəltmiş və dünya sivilizasiyası daxilində tutduğu görkəmli yeri göstərmişlər.

¹ Е.Э.Бертельс. Суфизм и суфийская литература, с.26.

SUMMARY

ABOUT AZERBAIJAN CITIES SPIRITUAL LIFE

The social and ideological trends including various Tariqats in the Middle Ages played an important role on the cultural and spiritual development and enrichment of the urban population of Azerbaijan. Social justice, equality of all men before God, the fight against dark forces, compassion among people, kindness, conscience, equality and fraternity, along with other similar spiritual and ethical ideals of Sufism resonated with the spiritual needs of believers.

The convenient geographical position of Azerbaijan and its large cities was advantageous for the Sufi-dervish orders as Hurufi, Noktavi, Kyzylbashi, Nakshibendi, Khalvati, Suhraverdi, Ishraqi, Rovshani, Demirdashi, Gyulshani, Nematullahi, Heidari and others to work in them. Along with treatises on religious and philosophical themes, as educated people of considered time, they left after themselves a fundamental works on astronomy, medicine, mathematics, logic, Muslim law, etc.

Traveling to cities and villages of the country, the adherents of these orders, along with the promotion of the teachings of their tarikats, told various legends, fairy tales, hadiths, and so on, which in result, had certain influence on the spiritual development of listeners, as well as contributed to public awareness of the history, geography, literature, philosophy, etc.

РЕЗЮМЕ

О ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ГОРОДОВ АЗЕРБАЙДЖАНА

Социально-идеологические течения, широко распространенные в мусульманском мире в средние века и различные тарикаты, являвшиеся их носителями, играли важную роль в культурном и духовном развитии и обогащении населения городов Азербайджана. Социальная справедливость, равенство всех людей перед Аллахом, борьба с черными силами, милосердие среди людей, доброжелательность, совесть, равенство и братство и другие подобные духовно-этические идеалы этого течения наполняли ощущавшуюся в обществе духовную пустоту. Города Азербайджана являлись наиболее привлекательны-

ми для распространения этих идей, ибо в них проживало большое число ремесленников, являвшихся более демократическим и боевым слоем того периода. В них действовали такие тарикаты, как Кадири, Сухраверди, Мовлеви, Накшибенди, Бекташи, Халвети, Хуруфи, Ноктави, Ровшани, Демирташи, Гюльшани, Сафевы, Нематуллахи, Хайдери, Баба Самит и др., adeпты которых воспитывали своих последователей, обучая своих последователей философским идеям этих тарикатов. Выступая в многолюдных местах, дервишсы, галандары, абдалы наряду с распространением своих идей, рассказывали слушателям легенды, сказки, хадисы и др., оказывая также определенное влияние на их духовное развитие.

Прогрессивные личности того периода, такие как Махмуд Шабустари Тебризи, Фазлуллах Наими Астрабади, Кафи ад-Дин Осман, Фарид ад-Дин Фелеки, Имад ад-Дин Насими, Пири Султан Дедегюнеш, Хосров Казвини, Дервиш Барйани, Садр ад-Дин ал-Халвати, Шейх Сеййид Яхья Баку, Абу Наджиб Сухраверди, Мовлана Шейх Йусиф, Деде Омар Ровшани, Шейх Ибрагим Гюльшани, Хваджа Насир ад-Дин, Шейх Сафи ад-Дин, Насир ад-Дин Туси, Сафиаддин Урмави, Агагусейн Халхали, Мирза Мухаммед Ширвани и др., не ограничивались созданием трактатов на религиозно-философские темы; обладая глубокими научными познаниями, они написали целый ряд фундаментальных трудов по астрономии, медицине, математике, логике, мусульманскому праву и др., чем оказали глубокое влияние на культурную и духовную жизнь общества, в котором жили. Своими трудами, направленными на развитие науки, прогрессу общественной мысли, они способствовали повышению научного и культурного уровня нашего народа и продемонстрировали занимаемое им место в мировой цивилизации

Çapa tövsiyə etdi: t.f.d. D.M.Əzimli

CÜMLƏ ÜZVLƏRİ İLƏ NİTQ HİSSƏLƏRİ ARASINDA QARŞILIQLI ƏLAQƏLƏR

*dissertant Xəyalə Rəhman qızı MUSTAFAYEVA,
BDU, ərəb dili müəllimi*

Açar sözlər: cümlə üzvləri, nitq hissələri, grammatik kateqoriyalar, leksik məna.

Keywords: parts of a sentence, part of speech, grammatical categories, lexical meaning.

Ключевые слова: члены предложений, части речи, грамматические категории, лексическое значение.

Dildə nitq hissələrinə bölünmüş sözlər cümlə tərkibində müəyyən sintaktik mövqeyə malik olur. Buna görə də cümlənin üzvlənməsi və leksik tərkibin üzvlənməsi mümkün olan bütün dillərdə cümlə üzvləri ilə nitq hissələri arasında ümumi xüsusiyyətlər yaranmağa başlayır (9, 199).

Cümlə üzvləri rolunda nitq hissələrinə bölünmüş sözlər, bəzən də söz birləşmələri çıxış edir. Sintaktik vəziyyətdə istifadə olunan sözlər sintaktik quruluşlarda nəzərə alınan və bəzi hallarda onlara təsir edən leksik xüsusiyyətlərini də qoruyub saxlaya bilir.

Söhbət konkret dillərdən getdiyi zaman, təbii ki, bu məsələdə bəzi fərqli fikirlər də ortaya çıxır. Məsələn, bəzi dillərdə sifət və zərf kimi nitq hissələrinin bölgüsündə bu gün də həllini tapmadığı məqamlar qalmaqdadır. Hətta felin bölgüsü də hər yerdə aydın deyil. Fel bəzi dillərdə digər söz qrupları arasında seçildiyi halda, bəzilərinə belə bir bölgü üçün hələ də kifayət qədər dəlillər tapılmamışdır (5, 119-124). Bütün bunlarla yanaşı, nitq hissələri bölgüsünün əsas prinsipləri ilə bağlı, demək olar ki, bütün linqvistlər vahid mövqedən çıxış edirlər.

Nitq hissələri bölgüsünün öz tarixi vardır. Onlar dil quruluşunun mürəkkəbləşməsi ilə bağlı olaraq tədriclə meydana çıxır. Nitq hissələri bölgüsünün tamamilə yekunlaşması düşünəlsə də, hətta, hər bir dilin müasir, hazırkı vəziyyətində belə, yeni tərkibdə ayrı-ayrı nitq hissələrinin yaranması heç də təəccüb doğurmur.

Sözlər cümlədəki funksiyasından asılı olaraq bu və ya digər sintaktik forma kəsb edir və müəyyən məna daşıyır.

Hər bir dil başqa dillərdən bu və ya digər dərəcədə fərqlənən özünəməxsus xüsusiyyətlərə malikdir. Bu cür fərqləndirici xüsusiyyətlər əsas etibarilə nitq hissələrinin aparıcı xarakterik xüsusiyyətlərində ortaya çıxır. Qeyd etmək lazımdır ki, cümlənin üzlənməsi bu cəhətdən daha sabitdir. Mübtəda, xəbər, tamamlıq və onların əlamətlərini ortaya qoyan təyin və zərflik cümlənin qrammatik quruluşunda həmin məfhumların ifadəsi üçün müəyyən kateqoriyalar daxilində öz missiyasını həyata keçirir. Nitq hissələrində isə təkcə cümlə üzvlərinə aid olan və söz şəkildə ifadə olunan bu çalarlar bildirilmir. Nitq hissələri, bundan əlavə, həm də öz xüsusiyyətlərinin müxtəlifliyi ilə ortaya çıxır. Onlar dilin quruluşundan asılı olaraq, gah amorf, gah da bu və ya digər dərəcədə morfoloji dəyişiklikləri bolluğu ilə seçilir. Birinci halda nitq hissələri daha üstün görünür. Cümlədə iştirak edən sözlər özünün hər bir konkret istifadəsi zamanı sintaktik vəziyyətində yerləşdirilir və nitq hissələri həmin şəraitlərdə çox zəif seçilir. İkinci halda isə, nitq hissələri morfoloji vasitələrin daha geniş istifadəsi ilə ona aid olan bir neçə formal göstəricilər qazanır və beləliklə də, özünün daha sərbəst mövcudluğunu təmin edir. Lakin bu halda cümlə üzvləri ilə nitq hissələri arasındakı qarşılıqlı əlaqələr heç də aradan götürülmür. Nitq hissələri burada da cümlədə bu və ya digər cümlə üzvünün yerində işlənməklə müəyyən sintaktik məna ilə çıxış edir. Davamlı olaraq eyni bir cümlə üzvü rolunda çıxış etməklə formalaşan nitq hissələri özünün bir sıra morfoloji göstəricilərini əmələ gətirir. Bununla da bir leksik vahid kimi formalaşır. Nitq hissələrinin artıq seçilməsinə baxmayaraq, onlar mühüm əhəmiyyətə malik olan cümlə üzvləri ilə əlaqələrini kəsmir. Əksinə, onlar öz müstəqil məna payını saxlamaqla cümlə üzvləri ilə daha sıx əlaqələrə girir. Amorf söz isə müəyyən cümlə üzvü ilə daha az əlaqəli olur. Bu cəhətdən onlar daha çox sərbəstliyə malikdir.

Artıq qeyd olunduğu kimi, cümlə tərkibinə daxil olan sözlər bu və ya digər cümlə üzvünün yerini tutur və ya onun tərkib hissəsinə daxil olur. Bununla əlaqədar olaraq, sözlər cümlədəki rolundan asılı olaraq sintaktik cəhətdən müəyyən şəkllə düşür. Digər tərəfdən, sözlər özünün artıq leksik semantikasına görə cümlənin müəyyən bir üzvü tərkibində və ya müəyyən sintaktik quruluşda daha çox işlənmə imkanlarını ortaya qoyur. Buna görə də bir qrup sözlər digərlərindən özlərinin leksik formalarına görə də seçilməyə başlayır. Məsələn, mübtəda və tamamlıq kimi istifadə olunan sözlər özlərinin sintaktik mövqeyinə və onlara leksik vahid kimi təhkim olunmuş müəyyən hal formaları əldə edir (9, 202).

Göründüyü kimi, nitq hissələri cümlə üzvlərindən fərqli olaraq leksik qaydanın bölgüsünə uyğun gəlir. Lakin bu da formal xüsusiyyət daşıyır. Burada F. Sossürün dildəki əlamətlərin dəyişkən olması fikri yada düşür. O deyir: "Dildə dəyişikliyə

məruz qalmayan heç bir daimi əlamət yoxdur. Dəyişməz əlamətlər ümumiyyətlə mövcud deyil” (8, 205).

Bununla belə, leksik qruplar (nitq hissələri) cümlə üzvləri ilə heç də eyniləşdirilmir, yalnız onlarla möhkəm qarşılıqlı əlaqədə öyrənilir. Şübhə yoxdur ki, bu cür əlaqələr həqiqətən mövcuddur. Müəyyən nitq hissəsinə mənsub olan sözlər cümlədə müəyyən cümlə üzvünün yerində işlənir. Onu da inkar etmək olmaz ki, inkişaf etmiş morfolojiyaya malik dillərdə həmin sözün məhz adətən hansı sintaktik vəziyyətdə işlənməsini dəqiqləşdirmək asan başa gəlir.

Bundan əlavə, təkcə cümlə üzvləri deyil, nitq hissələri də öz qrammatik xüsusiyyətləri ilə xarakterizə olunur və onların vasitəsilə bu əlamətlərə görə seçilən müəyyən söz qruplarına aid olmaları dəqiqləşdirilir. Bu nitq hissəsindən çıxaraq digərinə daxil olmaq bu kateqoriyaların dəyişməsinə səbəb olur. Məsələn, ismə keçən sifət özünün bəzi əlamətlərini itirir və onların əvəzinə digərlərini qazanır. Bu vəziyyət morfoloji üzvlənməyə malik bütün dillərə aiddir.

Bəzi dillərdə isə nitq hissələri bölgüsündə digər dillər üçün qoyulmuş həmin dəqiqləşdirilmiş normalara riayət olunmur. Həmin dillərdə cümlə üzvlərinin aydın və dəqiq bölgüsünə baxmayaraq nitq hissələri çox zəif şəkildə fərqləndirilir, onların arasındakı sərhədlər zəif şəkildə göstərilir.

Bəzi dillərdə də sözlərin nitq hissələrinə bölünməsi mütəhərriklik dərəcəsinin yüksəkliyi ilə fərqlənir və sözlər onların müxtəlif sintaktik vəzifələrdə işlənmə imkanlarına malik olmaları ilə bağlı olaraq asanlıqla bir qrupdan digərinə keçə bilər (7, 1040).

Bəzi dillərdə isə, əksinə, dil qruplarının stabil və ciddi əsaslara söykənən möhkəm qaydaları hazırlanır və əgər söz onun qrupuna aid olmayan sintaktik rolda işlənirsə, artıq o özünün bu mənasında fərqləndirilir (qeyd olunur). O artıq başqa məna (məsələn, atributiv məna əvəzinə əşyavi məna) əldə edir və onun üçün yeni olan bu məna ilə də həmin söz kontekstdə iştirak edir. O öz formal tərəflərini dəyişmədən, lakin öz qrammatik kateqoriyalarının mahiyyətini dəyişməklə bəzən də tamamilə bir nitq hissəsindən digərinə keçə bilər.

Nitq hissələrinin xüsusiyyətlərindən danışan akademik A.A. Şaxmatovun fikrinə görə, bir nitq hissəsi öz formasını dəyişmədən başqa nitq hissəsinə keçə bilər (11, 423). Hətta lüğət tərkibinin nitq hissələrinə çox dəqiq bölgüsünə malik olan dillərdə də sözlərin daxil olduqları qruplara aid olmayan sintaktik mənalarda geniş işlənmə imkanları mövcuddur.

Nitq hissələri qrammatik kateqoriyalarda ortaya çıxır. Qrammatik kateqoriyalar qrammatik formalar əsasında müəyyənləşdirilir. Başqa sözlə, qrammatik kateqoriya-

lara qrammatik məfhumlar və qrammatik forma və ya qrammatik forma vasitəsilə ifadə olunmuş qrammatik məfhumlar daxildir.

Müxtəlif dil strukturlarında nitq hissələrinin vəziyyətini müasir dillərin geniş materialı əsasında izləmək mümkündür.

Sözlər ona xüsusi şəkildə aid olan sintaktik göstəriciləri əldə etmədikdə və yalnız ona xas olan leksik məna daxilində qaldıqda, onun semantikasındakı müxtəlif çalarlar nitq hissələri bölgüsünə xidmət etmək üçün əsas olmaqdan daha çox öz əhatə dairəsinə görə daha geniş qrupların həmin nitq hissəsində birləşməsinə yardım edir. Məsələn, Q.N. Prokofyev nenets dilində isim, sifət və feli sifətləri bir nitq hissəsində birləşdirərək onları semantik əlamətləri və suffiks tərtibatına görə iyirmi dörd qrupa bölür (10, 19-22).

Qeyd etmək lazımdır ki, Q.N. Prokofyev adı çəkilmiş dil qruplarında sifətləri nitq hissələrindən ayırmaq üçün kifayət qədər dəlil tapa bilmir. Həmin dillərdə sifətləri bildirmək üçün qanuniləşdirilmiş müəyyən formalar yoxdur, təyinlə təyin olunan arasında uzlaşma yoxdur, müqayisə dərəcəsi isə hər hansı bir ismi və mənanın imkan verdiyi halda isə, hətta feli əsasdan yarana bilər. Bu dildə keyfiyyət və kəmiyyət bildirmək üçün nəzərdə tutulan *sava* – “yaxşı”, *viva* – “arıq” və *nooka* – “çoxsaylı” sözləri isim hesab olunur (10, 17). Buna görə də müəllif, həmin dildə “sifətlik” məfhumunu morfoloji deyil, sintaktik kateqoriyaya aid edir. Monqol dillərini tədqiq edən alimlər də bu qənaətdədirlər (4, 27-28).

Türk dillərində də sifətlərin xüsusi işlənmə imkanlarına malik olması diqqəti cəlb edir. Burada bir ad sanki digərinə yanaşaraq atributiv münasibətlər ifadə edir. Məsələn, qazax dilində *tac tycin ketti* – “daş düşdü” və *tac yü* – “daş ev”. İsimlə sifət arasındakı ciddi sərhəd ingilis dilində də çox möhkəm deyil. Buradakı sifətlər, bir tərəfdən, isimlər kimi işlənə bildiyi kimi (məsələn, *the rich* – “varlı”, *the poor* – “kasıb”), digər tərəfdən də isimlər atributiv mənada işlənərək sifətlərə o qədər yaxın olur ki, Yespersen onları sifətə aid edir. Lakin bütün bunlara baxmayaraq, Suit onları isim hesab edir. Bununla yanaşı, hər iki alim qeyd edir ki, bu cür “atributiv isimlər” analitik quruluşun inkişafı ilə bağlı olaraq həddindən artıq geniş işlənmə imkanlarına malik olur (6, 74).

Beləliklə də, isimlə digər nitq hissələri arasındakı sərhəd heç də həmişə aydın olmur və bir çox dillərdə bu sərhədlər müxtəlif olması ilə fərqlənir. Bəzi dillərdə isim əhatə dairəsinə genişləndirdiyi halda, bəzilərinə də bu cəhətdən daralır. Bəzi dillərdə isə, hətta isimlə fel arasında müqayisə aparmaq çox çətin olur. Adətən, əsas fərqlərin meydana çıxarıldığı isim, əvəzlilik və fel arasında müqayisədə differensasiya aparmaq üçün, hətta isimlərin öz arasında kifayət qədər dəlillər tapmaq olmur. İsimlərin öz

leksik-semantik formalarına görə qruplara bölündüyü yerdə isə isimlərin say, sifət və feli sifətlə müqayisədə daha çox seçilməsi artıq qanunauyğun və əsaslı xarakter daşıyır.

Qeyd etmək lazımdır ki, məsələn, Hind-Avropa dillərində sifətlər təkcə onların fərqləndirici leksik əlamətləri olan qrammatik formasını əldə etmir. Onlar ondan başqa, isimlərdən fərqli olaraq öz semantikasi baxımından heç bir sinfə və ya cinsə daxil deyil və müəyyən sinif və ya cins əlamətlərini təyin olunan sözlə uzlaşması nəticəsində əldə edir. Leksik mənanın bu cür xüsusi formal tərəfi və məhz həmin qrup sözlərin sintaktik işlənmə xüsusiyyətləri onun isimdən fərqli olaraq sifət adlanan tam şəkildə müstəqil bir nitq hissəsinə aid edir.

Sifətlərin Hind-Avropa dillərində hal və kəmiyyət cəhətdən dəqiqləşdirilməsi cümlənin ümumi mənasından deyil, eyni sintaktik qrupa daxil olduqları başqa sözlərlə uzlaşmasından asılı olur. Sifətlərə aid olan fərqləndirici xüsusiyyətlərin ortaya çıxarılması bu nitq hissəsinin ayrılmasına əsas vermiş təyin adlandırılan cümlə üzvünə deyil, məhz onların özünə aid olur. Bunun məhz belə olduğunun düzgünlüyünü qəbul etmək üçün təyinin təkcə sifətlə deyil, digər nitq hissəsi, məsələn, isimlə də ifadə olunmasına nəzər salmaq kifayətdir. Sonuncu vəziyyətdə isim sifətə aid qrammatik formalar əldə etmir, özünün ismə aid olan qrammatik formalarını qoruyub saxlayır (9, 212). Onların sintaktik ifadəsi zamanı müxtəlif sintaktik üsullardan istifadə olunur, sifətlərdə uzlaşma əlaqəsi olduğu halda, isimlərdə idarə əlaqəsi diqqəti cəlb edir. Məsələn, fransız dilində – *la porte, de pentre*, rus dilində – *vxodnaya dver, paradnaya dver*, dilimizdə – *giriş qapısı, əsas qapı*. Bu misallarda sifətlərin isimlərdən iki ayrı-ayrı leksik qrup və iki müxtəlif nitq hissəsi kimi həm leksik, həm də sintaktik ümumiləşdirmə fərqləri seçilməkdədir.

Göründüyü kimi, müxtəlif dil sistemlərində nitq hissələrinin bölgüsü və məsələyə münasibətlə bağlı fərqli yanaşmalar mövcuddur. Bəzi dillərdə, (məsələn, slavyan, roman, german (ingilis dili istisna olmaqla) dillərində) sifət isimdən asanlıqla seçilə bildiyi halda, bəzilərində (məsələn, ingilis dilində) bir-birinə çox yaxın olur və nəhayət, yalnız cümlə tərkibində öz sintaktik işlənməsinə görə fərqlənərək bir nitq hissəsinə aid olma tendensiyasını qoruyur (məsələn, monqol dilləri və bir sıra şimal xalqlarının dilləri). Bununla yanaşı, nitq hissələrinin dəqiq bölgüsü sintaktik ümumiləşdirmədən daha çox leksik ümumiləşdirmə dərəcəsiindən asılıdır. Cümlə üzvünün (məsələn, təyinin) sintaktik mənası hər iki halda (istər sifətlərin, istərsə də isimlərin atributiv istifadəsi zamanı) eyni ola bilər.

Buna görə də təkcə təyin rolunda çıxış etmək bu rolda çıxış edən sözün sifət kimi qəbul edilməsi üçün kifayət deyil. Çünki sonuncusu cümlə üzvü deyil, məhz

nitq hissəsidir. Bu nitq hissəsinin fərqlənməsi üçün bir qrup sözün özünün leksik və sintaktik xüsusiyyətləri cəhətdən digər ad qruplu sözlərdən fərqlənməsi lazımdır. Biz bunun Hind-Avropa və bir çox digər dillərdə də şahidi ola bilirik. Həmin dillərdə sifət uzlaşmaya məruz qaldığı halda, isim təyin rolunda idarə qanunlarına uyğun gəlir. İsimlər leksikanın müəyyən cinsinə aid olduqları halda, sifətlər həmin cins əlamətlərini sintaktik uzlaşma prosesində əldə edir və s. (10, 19).

Xüsusi morfoloji göstəricilərin olmadığı məqamlarda hər hansı bir seçilmə üçün yeganə kriteriya kimi yalnız sözün özünün semantikasından istifadə edilir. Lakin qrammatik məfhumun formal ifadəsini verməyən semantik cəhət xüsusi leksik qrupların ayrılması üçün kifayət etmir. Məsələn, *fel* hərəkət və vəziyyət ifadə etmə xüsusiyyəti daşıyır, lakin buradan heç də belə nəticəyə gəlmək olmaz ki, bütün hərəkət və vəziyyət mənası bildirən sözlər feldir. *Hərəkət* və *vəziyyət* sözlərinin özləri də təbii ki, isimlərə aiddir. Substantiv məna bildirən bu sözlər isim qrupunda qalmaqda davam edir. Həmin sözlər isim kimi hala, kəmiyyətə görə dəyişdiyi halda, bir çox dillərdə müəyyən cinsə aid olur. *Fel* olmaq üçün məhz *felə* aid xüsusiyyətlərə malik olmaq lazımdır. əgər bunlar yoxdursa, sözün cümlədəki yeri və mövqeyi məsələnin mahiyyətini dəyişmir. Hərəkət ifadə edən isim xəbər ola bilər, lakin təkcə bu xüsusiyyət onu *felə* aid etmir. Məsələn, *yuxu – vəziyyətdir, hərəkət deyil*. Hər iki söz – *hərəkət* və *vəziyyət* hazırkı kontekstdə predikativ məna daşıyır, lakin buna baxmayaraq onlar isim olaraq qalır. *Hərəkət* sözü o zaman *felə* çevrilir ki, o, müəyyən morfoloji göstəricilər əldə edir (müq. et: *hərəkət edirəm* və s.). Buradan belə aydın olur ki, isimlər içərisində semantik cəhətdən hərəkət isimlərini (adlarını) ayırmaq olar, lakin spesifik məqamların olmadığı halda fellərin ayrılması üçün heç bir əsas yoxdur.

Həmin vəziyyət sifətlərlə bağlı məsələdə də özünü göstərməkdədir. Semantik cəhətdən əşyanın əlamətini, keyfiyyətini, vəziyyətini və s. ifadə edən isimləri ayırmaq mümkündür, lakin təkcə buna əsasən sifətlərdən danışmaq olmaz. *Qaralıq, ağılıq* kimi sözlər isim olaraq qalır və *qara, ağ* kimi sifətlərlə müqayisə edilir. Burada xüsusi qrammatik formaların olması vacibdir və onlar olmadan nitq hissələrinin bölgüsü mümkün deyil.

Qrammatik formaların mövcud olmaması qrammatik kateqoriya üçün çox vacib olan qrammatik formalarda ortaya çıxan qrammatik mənanı vermir. Belə ki, sifətin bir nitq hissəsi kimi əlamətlərindən biri də onun dərəcələrə (adi, müqayisə, üstünlük) görə dəyişməsi hesab olunur. Lakin, bu özlüyündə sifət seçilməsi üçün heç də tam kifayət edəcək bir kriteriya deyil. Dərəcələrə görə fərqlənmə özünün formal zahiri göstəricilərini əldə etdiyi zaman qrammatik məfhumə çevrilən məlum kateqoriyaya

aiddir. Bunun üçün sifətin dərəcələri sifətlə uyğunlaşdırılmış xüsusi qrammatik forma əldə etməlidir. Əks halda, sifətin dərəcələri lüğət tərkibinin nitq hissələrinə görə bölgüsündə heç bir rol oynaya bilmir. Məsələn, rus dilində sifətin dərəcələri qrammatik formaya malik olduğu halda (*bistriy*, *bistreyşiy*), fransız dilində bu cür qrammatik form düzəltmək çətidir. Bu dildə sifət dərəcələri qrammatik formalarla deyil, təsviri yolla ifadə olunur.

Sifətin dərəcələrinə semantik cəhətdən yanaşdıqda onların müstəqil leksik vahidlər əmələ gətirdiyinin şahidi olmaq mümkündür. Qeyd etmək lazımdır ki, sifətin dərəcələr üzrə dəyişməsi dilin müasir vəziyyətində də sintaktik xarakterdən daha çox leksik xarakter daşıyır və kəmiyyət xarakterli keyfiyyət dəyişikliklərini ehtiva edən yeni leksik vahidlər əmələ gətirir. Sifətin dərəcələri özünün bu cəhəti ilə ismin kiçiltmə və böyütmə formaları ilə müəyyən qədər bir-birinə bənzəyir (9, 217). Sifətlərin dərəcələrinə gəldikdə isə, bəzi dillərdə (məsələn, rus dilində) sifətin dərəcələri ilə ismin dərəcələri müxtəlif yollarla düzəlsə də, bəzi dillərdə də (məsələn, fransız dilində) bunların arasında dərəcələnmə formalarının yaranmasında bir bənzərlik hiss edilir.

Yenidən sintaktik əlamətlərin roluna qayıdaraq qeyd etmək lazımdır ki, bu sintaktik əlamət təkcə sintaktik quruluşa aid olaraq qalmamalı və təkcə onda üzə çıxmamalıdır. Sözün sintaktik mənasının ifadəsi onun xüsusi xarakteristikasına çevrilir və yalnız son məqamda nitq hissələri üzə çıxır. Sifətlər də tam şəkildə qaydaya tabedir. Sintaktik göstəricilər cümlə üzvlərinə aid olduqda və təyin mənasında istifadə edilən hər bir sözü aralarında heç bir prinsipial fərq qoymadan qeyd etdikdə, təyinin sintaktik kateqoriya kimi qeyd edilməsi üçün bütün əsaslar mövcud olur, lakin sifətin bir nitq hissəsi kimi ayrılması və qeyd olunması üçün kifayət qədər əsas qalmır. Bu zaman nitq hissəsi deyil, cümlə üzvü seçilir.

Ayrı-ayrı sintaktik kateqoriyalar haqqında geniş inkişaf etmiş təsəvvürlər mövcud ola bilər və müəyyən bir dil öz quruluşu etibarilə bu cəhətdən çox inkişaf edə bilər. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, heç də bütün dillərdə sifət mövcud deyil. O elə dillərdə mövcud olur ki, həmin dillərdə onun əsas sintaktik funksiyası olan atributiv münasibətlərin ifadəsi məhz həmin leksik qruplarda öz formal ifadəsini tapa bilər. Belə hallarda sifət ortaya çıxır və təbii olaraq ismin əhatə etdiyi sözlərin sayı da eyni dərəcədə azalmağa başlayır.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

- 1) Axundov A. Ümumi dilçilik, B., 1979.
- 2) Müasir Azərbaycan dili, II cild, B., Elm, 1980.
- 3) Seyidov Y. Azərbaycan dilinin qrammatikası, B., BDU, 2002.
- 4) Вобровников А.А. Грамматика монгольско-калмыцкого языка, 1849.
- 5) Драгуновы А. и Е. Части речи в китайском языке. – Советское языкознание, том III, Л., 1937.
- 6) Ильиш Б.А. Современный английский язык, М., 1940.
- 7) Иохельсон В. И. Заметки о фонетических и структурных основах алеутского языка, Изв. Ак. Наук, 1972.
- 8) Курс общей лингвистики, русский перевод, 1933.
- 9) Мещанинов И.И. Члены предложения и части речи, М. – Л., 1945.
- 10) Прокофьев Г.Н. Языки и письменность народов Севера, М., том I, 1937.
- 11) Шахматов А.А. Синтаксис русского языка, М., 1941.

XÜLASƏ

Nitq hissələrinin tərtib olunması prinsipləri haqqında məsələ indiyə kimi müasir lingvistikada aktual olaraq qalır. Bu və ya digər nitq hissələrinin sözlərini xarakterizə edən (səciyyələndirən) işarələr bir çox dillərdə uyğun gəlmir, onlar mövcud sözlər sinfinin ortaq dəyərləri ilə şərtlənir, yəni bəzi ümumi kateqoriyalarla şərtlənir ki, bunlara da əsasən sözün leksik mənası verilir. Həm cümlənin üzvləri və həm də nitq hissələri kimi onların öz xüsusiyyətləri vardır ki, buna əsasən də onlar aşağıdakı şəkildə bölünür: cümlələrdə cümlə üzvü, dilin leksik tərkibində isə nitq hissələri.

Bəzi hallarda müəyyən nitq hissələrinin başlıca formal əlamətini müvafiq sözlərin digərləri ilə bu və ya digər şəkildə uyğunluğu təşkil edir. Ümumi qrammatik mənalar aparıcı və həlledici məqamlardır. Bu və ya digər başqa məqamlar ona tabedirlər və onlara onun hər bir dil üçün səciyyəvi olan birbaşa və yaxud dolayı təzahürləri kimi baxılır.

SUMMARY

The question of the establishment of the principles of the parts of speech is still relevant in modern linguistics. The features that characterize the words of various parts of the speech don't match in different languages; they are stipulated due to a common value of this class of words, i.e. due to some general categories under which the lexical meaning of the word is provided. As parts of the sentence and the parts of speech, they have their own peculiarities and according to that fact they stand out: the part of the sentence in a sentence, part of speech in the lexical structure of language.

In some cases, the main formal attribute of certain part of speech is one or other appropriate compatibility of words with others. Leading and crucial moment is the general grammatical meaning. Other moments, anyway, are subordinated to it and should be treated as its direct or indirect demonstration that is specific to each language.

РЕЗЮМЕ

Вопрос о принципах установления частей речи до сих пор остается актуальным в современной лингвистике. Признаки, характеризующие слова той или иной части речи, не совпадают в разных языках, они обусловлены

общим значением данного класса слов, т.е. обусловлены некой общей категорией, под которую подводится лексическое значение слова. Как члены предложения, так и части речи, обладают своими особенностями, которыми они выделяются: член предложения в предложении, часть речи в лексическом составе языка

В некоторых случаях главным формальным признаком определенной части речи является та или иная сочетаемость соответствующих слов с другими. Ведущим и определяющим моментом является общее грамматическое значение. Остальные моменты, так или иначе, подчинены ему и должны рассматриваться как прямые или косвенные его проявления, специфичные для каждого языка.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. Məmmədov N.N.

РОЛЬ СМИ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОММУНИКАЦИИ

ФАЙРУШИНА Лейла Тахир гызы

Диссертант кафедры Политологии и социологии БГУ

Açar sözlər: kütləvi kommunikasiya, sosial maarifləndirmə, media, manipulyasiya.

Keywords: mass communication, public consciousness, mass media, manipulation

Ключевые слова: политическая коммуникация, массовая коммуникация, манипуляция.

Наступившее столетие, несомненно, стало временем глубоких социально-экономических, политических, технологических, культурных преобразований, которые затронули все стороны жизни человечества. Современные средства массовой коммуникации превратились в наиболее значимый информационный источник и мощный инструмент формирования общественных стереотипов и образцов массового поведения людей.

Развитие современного общества невозможно без существования эффективной системы массовой социальной коммуникации. В данном контексте коммуникация понимается как социально обусловленное явление, основной функцией которого является воздействие на аудиторию через содержание передаваемой информации. Достаточно полное определение данному феномену дал В.Ф.Олешко: «Массовая коммуникация - целостный процесс, включающий наряду с информацией (содержательный аспект) также языково-символические формы выражения, технические каналы и современные, постоянно модернизирующиеся формы выявления, обработки, хранения и распространения информации» [6, с. 33-34].

Массовая коммуникация рассматривается как опосредованное общение с использованием средств массовой информации, поскольку непосредственное общение предполагает большую, но не массовую аудиторию и прямой контакт, и взаимодействие участников коммуникации. В связи с увеличением численности аудитории и сложностью организации обратной связи, в массовой коммуникации акцент делается не на взаимодействие, а именно на воздействие.

Эта особенность массовой коммуникации обуславливает её распространение в социально-политической сфере. Изучение политической коммуникации основывается во многом на принципах исследования коммуникации социальной. Согласно выводам социолога Д.П.Гавры, любой тип коммуникации предполагает искусственность и сознательное управление информационно-коммуникационными ресурсами: «социальная коммуникация всегда предусматривает сознательное управление коммуникационными ресурсами и трансформацию естественного, то есть стихийно развивающегося коммуникативного процесса в новую коммуникативную реальность, имеющую управляемый характер, такая коммуникация является продуктом управления и, следовательно, имеет относительно искусственный, т.е. неисключительно спонтанный характер» [4, с. 8].

В структуре массовой коммуникации основную роль играют технические средства, позволяющие осуществлять регулярное воздействие на численно большие рассредоточенные аудитории. Среди них различают средства массовой информации (пресса, радио, телевидение, Интернет-СМИ и т.д.), средства массового воздействия (кино, театр, массовые зрелища, художественная литература) и собственно технические средства (телефон, телетайп, компьютерные сети и т.п). Совокупность этих средств и их функциональные особенности формируют коммуникационное пространство, которое взаимодействует с политической системой. В настоящее время средства массовой коммуникации являются не просто фактором производства, распространения и обмена информацией, но и формой организации массовых информационно-коммуникативных процессов. Они задают направление и соответствующий характер протекающих в обществе социально-политических процессов. Среди этих средств именно СМИ способны оказывать наиболее значительное воздействие на массовую аудиторию.

Система СМИ выполняет важные социально-значимые функции:

-информационная – оперативное предоставление гражданам актуальных сведений о событиях и процессах общественной и политической жизни. Данная функция способствует формированию картины мира индивида и ориентации в сложной системе социальной реальности.

-функция социализации (в том числе, политической) – формирование и поддержание культурных и политических стереотипов, норм поведения и т.п.;

-функция мобилизации общественного мнения - привлечение внимание к определенной социально-политической проблематике способно вызвать широкий общественный резонанс и привести к серьезным социальным послед-

ствиям. СМИ также могут быть ангажированы теми или иными политическими силами для мобилизации общественного мнения в поддержку определенных политических акторов;

-функция обратной связи общества и властных структур – СМИ могут являться средством выражения мнения общественности и инструментом давления на властные институты, побуждая их принимать адекватные меры. Также через СМИ представители власти получают информацию о состоянии общества и отношении к проводимой политике;

-рекреационно-развлекательная функция – роль СМИ в удовлетворении культурных запросов населения огромна. Данная функция также способствует поддержанию социальной стабильности, направляя интересы граждан и организуя их досуг определенным образом.

Плюрализм, декларируемый СМИ, предполагает, что все возможные точки зрения и позиции, не только могут, но и должны быть представлены обществу, стать доступными всем слоям аудитории. Однако популярные идеи о самостоятельности и независимости СМИ в обществе не разделяются многими исследователями. И.Альтшулл в своей работе «Агенты влияния: роль СМИ в жизни общества» считает их не более чем мифологемами и журналистским фольклором. «На протяжении всей своей недолгой истории», пишет Альтшулл, «средства массовой информации были не более чем слепыми летописцами чужих деяний. Если когда-либо прессе и выпадало играть активную роль, то только потому, что она становилась агентом тех или иных общественных сил или политических движений» [1,с.277-278].

Комментируя проблему плюралистичности и нейтральности СМИ, российский исследователь И.И.Засурский пишет: «Подобно тому, как есть разница между различными системами СМИ, отдельные органы информации могут быть более или менее плюралистичными по сравнению с другими. И, тем не менее, средства массовой информации склонны к манипуляциям изначально, по своей природе» [5,с.26]. Данное высказывание имеет объективные основания: массовая коммуникация характеризуется преимущественно односторонностью информационных потоков и отсутствием эффективных механизмов обратной связи аудитории с коммуникатором. Это создает предпосылки для применения манипулятивных техник.

Интеграция общества в современном мире неотделима от демократического процесса. СМИ выступают основным гарантом информационного обеспечения этого процесса, прежде всего за счет максимально полного информиро-

вания граждан о всех наиболее значимых процессах и явлениях, происходящих в обществе, о позиции и действиях властей, их усилиях, направленных на решение волнующих граждан вопросов и проблем. Способствование интеграции общества путем его всестороннего информирования предполагает представление точек зрения различных общественных групп и сил.

СМИ не навязывают свое видение, свое решение проблемы, а обеспечивают диалог, обозначая вместе с тем и свою собственную позицию (если в этом есть необходимость), проявляя при этом терпимость к другим точкам зрения и не претендуя на роль арбитра, имея (в качестве сверхзадачи) цель в обеспечении конструктивного взаимодействия различных сил, работу на общий интерес, практическое решение проблемы.

Вторая составляющая демократического потенциала СМИ состоит в их возможности делать достоянием общественности все значимые факты отклонения от закона, норм общественной морали, антисоциальных действий не только криминальных элементов, но и бизнеса, и властных структур, тех или иных социальных институтов. По отношению к властным структурам, критикуя их действия, неписывающиеся в рамки закона, общественной морали или простоте эффективные, СМИ выступают в роли своего рода не парламентской оппозиции. В современных либеральных обществах такая оппозиционная роль СМИ расценивается очень высоко. Критика СМИ здесь чаще всего направлена на действия властей различного уровня.

Основная коллизия при этом состоит в том, что, будучи институтом гражданского общества, признанными способствовать формированию и интеграции этого общества, защите его интересов перед властью и бизнесом, реально в силу сложившейся в обществе системы политических и экономических отношений они эту роль не выполняют, а выступают нередко в роли представителя интересов власти или бизнеса при том, что интересы власти и граждан, бизнеса и граждан не обязательно противостоят друг другу. Но и не всегда совпадают. Эта позиция имеет место во всем цивилизованном мире и в подтверждении сошлемся на работу патриарха европейской социологической и политической науки П.Бурдьё «О телевидении и журналистике», переведенную в 2002 г. на русский язык. Отмечая растущую роль СМИ, увеличение ее ресурсов и возможностей воздействия на процессы, происходящие в обществе, политическую жизнь в том числе, П. Бурдьё одновременно отмечает и увеличивающуюся степень зависимости СМИ как от властных, так и от бизнес структур. Символическая власть, которую олицетворяют СМИ и которая

раньше была независимой, отделенной от политической и экономической власти, в современном мире все больше концентрируется в одних и тех же руках.

Объединяя разного рода средства производства "символической продукции": телевизионные каналы, Интернет-компании, журнальные и книжные издательства, кино- и телестудии и т.д., - они предлагают одинаковую логику рынка для всех. Культурные блага, информация рассматриваются как любой другой товар, а, следовательно, их создание и распространение должны подчиняться общим экономическим регуляторам, главный среди которых - прибыль.

Последствием этого положения становится невидимая цензура, обращение СМИ к манипуляторским методам воздействия на аудиторию. «Чем лучше мы понимаем, как функционирует определенная социальная среда, - пишет П.Бурдьё, - тем яснее становится, что составляющие ее люди манипулируемы в той же степени, что и манипулируют. Они тем лучше манипулируют, чем больше манипулируемы и чем меньше отдают себе в этом отчет»[2,с.58].

Манипулирование СМИ информацией осуществляется, прежде всего, тем, что выбирая для демонстрации (публикации, озвучивание) определенного рода факты и события и игнорируя другие СМИ, и прежде всего телевидение, фактически не отображает реальность, а ее конструирует, заставляя поверить в то, что именно является важным, значимым, а что, как бы, не существует, формируя таким образом определенную картину мира и мобилизуя социальные группы в поддержку тех или иных идей, событий. Еще одна сторона медиократии - власти СМИ - предлагать готовые, банальные идеи, которые не требуют размышлений для своего усвоения, эксплуатация при этом самых простых инстинктов человека и формируя его мировоззрение в определенном направлении. В особенности этим «грешит» телевидение. На первый взгляд, самое доступное и демократичное средство массовой информации, телевидение постоянно и направленно, ориентированное на вкусы и запросы большинства, в погоне за привлечением внимания этого большинства, поднятием рейтинга передач (а значит и рекламных поступлений) фактически телевидение, подчеркивает Пьер Бурдьё, «способствует установлению извращенной формы прямой демократии... телевидение, управляемое рейтингом, способствует оказанию рыночного давления, не считающегося свободным и просвещенным потребителем. Это не имеет ничего общего с демократическим выражением рационального и просвещенного общественного мнения и общественного разума...» [2,с.62].

Вышесказанное относительно давления на СМИ факторов, связанных с рыночными отношениями или действиями властных структур вовсе не означает, что СМИ перестали служить гражданскому обществу. Речь идет о другом. Те механизмы, которые раньше позволяли гражданскому обществу воздействовать на СМИ и направлять их политику в современных условиях, начинают все больше давать сбой. Существование множества независимых от государства СМИ, потенциально обладающих возможностью представлять весь спектр позиций имеющихся в обществе по той или иной проблеме, способствовать формированию компетентного общественного мнения по наиболее значимым вопросам, развитию культурного потенциала человека и т.д., является еще недостаточным условием для решения обозначенного круга задач. И связано это в первую очередь с тем, что механизмы контроля общества за деятельностью СМИ порождает нередко совершенно иного рода эффекты, а права граждан остаются пустой формальностью, поскольку они не имеют прямого доступа к средствам производства информации, выражения автономных мнений [3].

Выработка механизмов, которые сделали бы СМИ зависимыми от тех, кто их читает, слушает и смотрит, должна была бы составлять основной приоритет законодательной и правоприменительной деятельности. Но ничего похожего не наблюдается и потому реальная конкуренция между журналистами и их изданиями (компаниями) все больше подменяется состязанием сенсаций, скандалов и компроматов.

В современных обществах, когда концентрация и распространение социально значимой информации осуществляются в основном посредством государства и СМИ, возникновение личной зависимости является широко распространенным явлением. Она главным образом характерна для тоталитарных и авторитарных систем управления и существует достаточно долго. В современных демократических обществах, где высока рассредоточенность источников социальной информации и государство не является определяющим ее источником, личная зависимость может возникать на короткое время под воздействием одного индивида. Так, распространение искаженной информации отдельными людьми через СМИ, особенно через Интернет, происходит регулярно. Чем выше социальная значимость информации, тем выше уровень ее воздействия на размывание социально-управленческого порядка демократического общества. Примером такого рода случаев является ложная информация, распространяемая во время выборов одним кандидатом по отношению к

другому кандидату. Хотя срок жизни такой информации небольшой, однако эффект влияния сильный. Кандидата, по поводу которого распространена ложная информация, не изберут в депутаты или президенты.

Для сохранения устойчивости социально-управленческого порядка значимость социальной информации, распространяемой политическими и экономическими группами, существенно выше по сравнению с информацией, поступающей от отдельного индивида, выше и уровень ее воздействия на размывание социально-управленческого порядка демократического общества. На основе данной информации принимаются стратегические и тактические решения в экономике и политике, влияющие на положение больших масс людей.

Таким образом, мы можем говорить о том, что изменения, которые несет с собой информационное общество, не только усложняют процесс осуществления пропаганды, но и создают новые возможности для повышения ее эффективности.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Альтшулл Дж.Х. Агенты власти: роль средств массовой коммуникаций в человеческих действиях, М., 2005.
2. Бурдые П.О. Телевидении и журналистике. М., 2003.
3. Ворошилов В.В. Журналистика. 2-ое издание. С.-Петербург, 2000.
4. Гавра Д.П. Социально-коммуникативные технологии: обоснование категории //PR-технологии в информационном обществе. Материалы II Всероссийской научно-практической конференции. СПб., 2004.
5. Засурский И.И. Масс-медиа Второй республики. - М., 1999.
6. Олешко В.Ф. Моделирование массово-коммуникационной деятельности. - Екатеринбург, 1998.

XÜLASƏ

Məqalədə müasir siyasi kommunikasiyalar sistemində medianın rolunu və yerini təhlil etmək cəhdidir. Qlobal informasiya məkanında hazırkı reallıqlar ilə Kütləvi Kommunikasiya Vasitələrinin sistemli şəkildə müəyyənləşdirilməsi və xarakteristikası üçün müxtəlif elmi yanaşmalar irəli sürülmüşdür

SUMMARY

In the article an attempt of analysis of the role and place of mass media in the system of modern political communications is made. The author considers various scientific approaches to the definition of the concept and the complex characteristic of mass communications institution, taking the contemporary realities of global information space into account.

РЕЗИОМЕ

В статье рассматриваются тенденции развития масс-медиа, как важной составляющей системы политической коммуникации современного общества. Особое внимание уделяется процессам трансформации системы масс-медиа в рамках формирующегося информационного общества. В статье описываются процессы медиатизации публичной политики и новые формы массовой социально-политической коммуникации. В заключении можно прийти к выводу, что медиакратические тенденции последнего десятилетия ведут к изменению роли и места СМИ в структуре политической коммуникации.

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. F.Vahidov

İNCƏSƏNƏT VƏ İCTİMAİ ŞÜURUN DİGƏR FORMALARI

ŞAHHÜSEYNOVA S.A.

ADMİU-nun "Sosial-siyasi elmlər"

kafedrasının dosenti,

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Açar sözlər: ictimai şüur formaları, elm və incəsənət, fəlsəfə və incəsənət, din və incəsənət, siyasət və incəsənət, idraki funksiya.

Key words: forms of social consciousness, science and art, philosophy and art, religion and art, politics and art, cognitive function.

Ключевые слова: формы общественного сознания, наука и искусство, философия и искусство, религия и искусство, политика и искусство, познавательная функция.

Estetik fəaliyyətin ən mürəkkəb növü, insanın gerçəkliyə estetik münasibətlərinin ali forması olan incəsənət, həm də tarixən inkişaf etmiş və zənginləşmiş ictimai şüur formasıdır. İncəsənətin ictimai şüur forması kimi özünəməxsusluğunu və vəzifəsini başa düşmək üçün onu digər ictimai şüur formaları ilə müqayisə etmək, aralarındakı oxşar və fərqli cəhətləri müəyyən etmək lazımdır. İctimai şüurun 7 forması var: 1)siyasət; 2)hüquq; 3)din; 4)fəlsəfə; 5)elm; 6)əxlaq, 7)incəsənət.

Bütün ictimai şüur formalarının oxşar cəhəti bundan ibarətdir ki, onlar hamısı gerçəkliyi əks etdirir. İncəsənətin elmlə oxşarlığı, hər ikisinin idraki, əxlaqla oxşarlığı – hər ikisinin tərbiyəvi funksiyaya malik olmasıdır. Siyasətlə incəsənəti siyasi mübarizədə iştirak etmək, dinlə incəsənəti insanlara psixoloji təsir etmək bacarığı birləşdirir. Lakin incəsənətin digər ictimai şüur formaları ilə əlaqəsi o demək deyil ki, incəsənət bunların köməkçi vasitəsi və ya illüstrasiyasıdır. İncəsənət öz təkrarsızlığı və orijinallığı, özünəməxsus xüsusiyyət və imkanları ilə ictimai şüurun müstəqil və bərabərhüquqlu formasıdır.

Siyasi, hüquqi, dini, fəlsəfi, elmi, əxlaqi və estetik baxış və təsəvvürlərdən ibarət olan ictimai şüur formaları dünyanı mənəvi-praktik cəhətdən dərk etmək cəhdi kimi yaranıb. Eyni kökə malik olan bu ictimai şüur formaları öz spesifik üsulları ilə insana həyatda “öz yerini “ tapmağa, varlığın mahiyyətini dərk etməyə imkan verir. Lakin

bununla yanaşı, onların hər biri nisbi müstəqilliyə malikdir. Obyektiv gerçəklik adlandırdığımız təbiət və cəmiyyətin elə tərəfləri və xüsusiyyətləri var ki, onların əks etdirilməsi üçün müxtəlif forma və üsullar lazım olur. İctimai şüur formalarının müxtəlifliyi real aləmin özünün rəngarəngliyi ilə əlaqədardır. Məsələn, təbiət və cəmiyyətə aid qanunların öyrənilməsini elm həyata keçirir. Bu qanunlar elmi biliyin məzmununu və elmi təfəkkürün abstrakt-məntiqi formasını müəyyən edir. Varlığın daha ümumi qanunauyğunluqları fəlsəfə tərəfindən öyrənilir. İnsanların bir-birinə və cəmiyyətə olan münasibətləri, onların davranışı əxlaqın məzmununu təşkil edir. Sınıflar və dövlətlər arasındakı mübarizə siyasətin məşğul olduğu sahədir. İncəsənət isə gerçəkliyi bədii obrazlar vasitəsilə əks etdirir.

Gerçəkliyin mənimsənilməsi ilk növbədə **elm** vasitəsilə mümkündür. Qnoseoloji baxımdan elmə aid 4 əsas məqam mövcuddur: 1) müşahidə, təcrübə və eksperimentlə əldə edilən empirik biliklər. Bura faktlar və onların təsviri aiddir; 2) obyektiv gerçəkliyin hipotez və qanunauyğunluqlarının nəzəri biliklər formasında çatdırılması; 3) ümumi və xüsusi metodlar; 4) fəlsəfi müqəddimələr və nəticələr (1, c.337). Elmlə, onun qanunları, kəşfləri və təcrübə cəhətdən mənimsənilməsi ilə heç də hamı üzləşmir. Elmlə məşğul olanların özü də yalnız müəyyən sahəni öyrənir. Çünki insanların tarixən topladığı biliklərin məcmusu yeni-yeni elm sahələrinin yaranmasına səbəb olub. Elmlərin differensiasiyası və integrasiyası (bir-biri ilə əməkdaşlığı) müasir dövrdə daha sürətlə baş verir. Bununla belə, elm və incəsənət bir-birini tamamlayır, zənginləşdirir və bir-birinə bu sahədə yardımçı olur. Məsələn, Homerin “İliada” və “Odisseyə” əsərləri antik dövrün öyrənilməsində, Balzakın əsərləri XIX əsrin I yarısında Fransanın siyasi, hüquqi və iqtisadi münasibətləri haqqında təsəvvür yaratmaqda mühüm rol oynayır. V.İ.Lenin Tolstoyun əsərlərini rus inqilabının “güzgüsü” adlandırırdı. Mehdi Hüseynin “Səhər”, İsmayıl Şıxlının “Dəli Kür”, Məmməd Səid Ordubadinin “Gizli Bakı”, “Dumanlı Təbriz”, Abdulla Şaiqin “Araz”, Mir Cəlal Paşayevin “Bir gəncin manifesti”, Süleyman Vəliyevin “Mübahisəli şəhər”, Nəriman Nərimanovun “Pir”, Süleyman Rəhimovun “Şamo”, “Məhtaban” və digər əsərlər də Azərbaycanda XIX əsrin sonu – XX əsrin I yarısının hadisələrini “güzgü” kimi əks etdirir.

İncəsənət nəinki gerçəkliyin dərk edilməsində əvəzsiz mənbə rolunu oynayır, həm də insanların yaradıcı təfəkkürünü inkişaf etdirir, stereotipləri dəf etməyə kömək edir. Həyatın bədii cəhətdən dərk edilməsində təsvir olunanın emosional-estetik qiymətləndirilməsi də mühüm əhəmiyyətə malikdir. İncəsənət cisim və hadisələri elə-belə təsvir etmir. Təsvir olunanlar gah gözəl, gah eybəcər, gah ülvə, gah rəzil, gah faciəvi, gah da komik təsvir edilir. Bununla belə, bədii idrak elmi-nəzəri idrakdan elə də kəskin fərqlənmir. Gerçəkliyin bədii cəhətdən dərk edilməsi prosesinin özü

məntiqi düşüncənin köməyi olmadan mümkün deyil. Yazıçı roman yazarkən elmi-məntiqi təfəkkürün bütün imkanlarından istifadə edir. Xüsusən, tarixi roman müəllifi özü geniş tarixi tədqiqatlar aparmalı olur. Həmin həyat hadisələrinə tarixçi-alimin yanaşması elmi ümumiləşdirmə, sənətkarın yanaşması isə bədii ümumiləşdirmə adlanır. Bədii ümumiləşdirmənin özü insana kifayət qədər informasiya verə bilər.

Elm və incəsənətin inikas obyektı eyni olsa da, bu obyektlər – təbiət, cəmiyyət, insan, onun fəaliyyəti, təfəkkürü və s. - elmi ümumi qanunauyğunluqlar baxımından, incəsənəti isə ümumidən xüsusi, fərdini, təkrarsızlığı seçmək üçün maraqlandırır. Beləliklə, nəzəri idrak – anlayışlardan, bədii idrak – obrazlardan istifadə edir.

Baumqartenə görə, məntiqi idrakın obyektı həqiqət, estetik idrakın obyektı isə gözəllikdir. Ən ali gözəllik təbiətdə olduğu üçün incəsənətin əsas vəzifəsi təbiətdəki gözəlliyi təqlid etməkdir. A.A.Radugin bu fikri bir neçə səbəbə görə qənaətbəxş hesab etmir. Onun fikrincə, əvvəla, gözəllik burada yalnız hissi qavrayışa aid edilib, ikincisi, incəsənətdə nəinki təkcə təbiət gözəlliyi təsvir edilmir, ümumiyyətlə, təbiətin özü incəsənətin yeganə obyektı deyil. (2, c.155).

Elmi əsər müəllifindən fərqli olaraq, bədii əsər müəllifi yaradıcılıqda azaddır, yəni istədiyi cisim və ya hadisəni öz əsəri üçün mövzu seçə bilər. Alimin tədqiqat obyektı artıq gerçəklikdə mövcud olan, lakin hələ kəşf olunmamış cisim və ya hadisələrdir, sənət əsərləri isə sırf sənətkarın əməyinin məhsuludur. Rəsm əsəri, simfoniya, poema və s.-nin gerçəklikdə cüt əkizi yoxdur. Əgər neytronu Çedvik, kimyəvi elementlər cədvəlini Mendeleyev kəşf etməsəydi, kimsə başqası əvvəl-axır kəşf edəcəkdirdi. Lakin “İskəndərnəmə”ni Nizamidən, “Koroğlu” operasını Üzeyir Hacıbəyliyə, “Yeddi gözəl” baletini Qara Qarayevdən başqa heç kəs məhz bu cür yazıb bilməzdi. Çünki hər bir bədii əsər təkrar olunmaz, unikal və orijinaldır. Hətta eyni müəllif də, öz əsərini ikinci dəfə məhz bu cür yarada bilməz. Sənət əsəri müəllifinin elmi əsər müəllifindən fərqi odur ki, sənətkar öz əsərinin təxminən nə ilə bitəcəyini bilir, çünki bu onun özündən asılıdır, alim isə nəticəni yalnız güman edə bilər.

Elm və incəsənət arasındakı fərqlərdən biri də budur ki, Belinskiyə sözləri ilə desək, “elm sübut edir, incəsənət isə göstərir”. Mehdi Məmmədov bunu belə ifadə edir: “Elm əgər həyat haqqındakı həqiqəti düsturlar, elmi xülasələr, qanunlar vasitəsilə bildirirsə, incəsənət bu həqiqəti bədii obrazlar gücünə hər kəsin öz müşahidəsi kimi, seirin predmeti kimi təqdim edir. Elm həqiqəti bəyan edir, incəsənət isə onu göstərir, əyan edir” (3, s.101).

“Bilik vermək” elmin bilavasitə borcudursa, incəsənət bu biliyi və ya hər hansı informasiyanı obrazlı şəkildə verir. Çünki idraki funksiya incəsənətin deyil, elmin əsas funksiyasıdır. İncəsənətdə isə bu, köməkçi funksiyadır. Həyat həqiqəti sənətkar-

rın ideali, təxəyyülü və fantaziyası ilə birləşdiyindən o, həyatı sadəcə olaraq təkrar etmir, ondan yüksəkdə dayanır. Beləliklə, bədii həqiqətlə elmi həqiqət arasında kəskin fərq var.

İncəsənətdə bədii təxəyyülün, fantaziyanın rolu hüdudsuzdursa, elmdə, əksinə, məhduddur. Alim yalnız gerçəklikdə mövcud olan qanunlar, xassələr, proseslər haqqında danışa bilər. Bu zaman onun özündən nə isə artırması həyat həqiqətinə uyğun gəlməz. Sənətkar isə çox asanlıqla təbii hadisələrdən uzaqlaşa bilər və bu qətiyyəni qəbahət sayılmaz. Lakin buna baxmayaraq, elm də fantaziyasız keçinə bilməz. Məsələn, Mendeleyev öz cədvəlini tərtib edərkən kimyəvi elementləri heç də ardıcılıqla kəşf etməmişdi. Ortada kəşf olunmamış elementləri cədvələ əlavə etməklə o, öz məntiqinə və fantaziyasına əsaslanırdı: əgər sonrakı element tapılıbsa, deməli, əvvəlki də olmalıdır. Elmdə olan hər bir fərziyyə elə fantaziyaadır.

Elm və incəsənətin bir-birinə təsiri yalnız ondan ibarət deyil ki, incəsənət elmi təbliğ edir, elm isə incəsənətə texniki tərəfdən kömək edir. ETT-nin inkişafı nəinki incəsənətin bəzi növlərinin təkmilləşməsinə (məsələn, teatrda işıq, mikrofon, fırlanan səhnə, kinokadrların göstərilməsi və s.), hətta incəsənətin bəzi yeni növlərinin yaranmasına da səbəb olub. Bədii fotoqrafiya, kino və televiziya buna misaldır.

İncəsənət **fəlsəfə** ilə də əlaqədardır. Fəlsəfə və bədiiliyin sintezi, bir tərəfdən, bir çox bədii əsərlərin fəlsəfi məzmun daşması, digər tərəfdən, bəzi fəlsəfi əsərlərin bədii əsər şəklində yazılması ilə əlaqədardır. Sənətkar öz əsərində həyatın ən müxtəlif tərəflərini əks etdirirək bunların mənası və inkişaf yolları haqqında da düşünür. Bu zaman o, gerçəkliyin qanunauyğunluqları barədəki təsəvvürlərini obrazlı şəkildə həyata keçirərkən istər-istəməz fəlsəfi nəticələrə gəlib çıxır. Personajların dili ilə fəlsəfi fikirlər səslənir. Bəzən hətta rənglər və ya musiqi də dünyavilik, möhtəşəmlik, əzəmət, sonsuzluq, məhəbbət və s. ifadə edərək dərin fəlsəfi ideyaları tərənnüm edir. Sırf fəlsəfi əsərlərə gəlcə isə, onların gözəl fikir ifadə etməsi artıq estetikliklə qovuşmaqdır. Tarixi əsərlər (məsələn, Herodot, Fukidid) nəsr şəklində yazıldığı kimi, ilk fəlsəfi əsərlər də, bir qayda olaraq, bədii əsər şəklində, adətən şeir formasında yazılırdı. Fəlsəfə ilə bədiiliyin sintezinin ən yüksək forması Platonun yaradıcılığında öz əksini tapır. Onun fəlsəfi dialoqları bədii forma ilə dərin düşüncənin sintezidir. Antik filosofların fikrincə fəlsəfi-poetik təcəssüm ən böyük ümumiləşdirici qüvvəyə malikdir və yalnız ümumiləşdirici fikir əqli təzələyən, əxlaqı təmizləyən gözəllik yarada bilər. Belə əsərlər daha çox bədii əsəri xatırladır. Platonun, Didronun, M.F.Axundovun və digər filosofların fəlsəfi əsərləri bu qəbildəndir.

Qədim dövrün sinkretik xarakter daşıyan mifoloji dünyagörüşü bir-biri ilə dialektik vəhdətdə olan ayrı-ayrı sahələri, o cümlədən incəsənət və fəlsəfəni yetişdirdi.

Fəlsəfə təkmilləşdikcə həm mifologiyadan, həm də incəsənətdən fərqlənməyə başladı. Çünki fəlsəfə dünyanın hissi deyil, nəzəri cəhətdən dərk edilməsi idi. Fəlsəfənin də incəsənət və elm kimi inikas obyektı zəngin hadisələrə, münasibətlərə, əlaqələrə malik olan real aləm olsa da, fəlsəfədə həqiqət, elmdə olduğu kimi obyektiv reallıqdakına uyğun gəlir ki, insan da bundan öz həyat təcrübəsi zamanı istifadə edə bilir. Bədii həqiqət isə real həyatda olanlarla məhdudlaşmır. Çünki bədii əsərdə hadisələrin bədii həqiqətə uyğun gəlməsi vacib deyil.

Fəlsəfə “təkcə” və “xüsusi”nin içindən ümumi və universal olanı ayırmağa çalışdığı halda, incəsənət əksinə, “ümumi”ni “tək”də, konkret obrazda təcəssüm etdirərək “tipik” və “fərdi”yə çevirir. İncəsənət kimi, fəlsəfə də obyekt-subyekt münasibətləri, insanın təbiət və cəmiyyətlə əlaqəsi, onları dəyişdirmək cəhdi, öz növbəsində, təbiət və cəmiyyətin insana təsiri kimi problemlərlə bağlıdır.

Dünyanı nəzəri cəhətdən mənimsəyən elm və fəlsəfədən fərqli olaraq, incəsənət gerçəkliyi estetik cəhətdən dərk edir.

Fəlsəfə kimi **din** də incəsənətlə tarixi bağlılığa malik olub, öz kökləri ilə dünyanı sinkretik şəkildə dərk edən mifologiyaya gedib çıxır. Hələ ibtidai dövrdə yaranan incəsənət və din öz inkişafında müxtəlif yollar seçdilər. Həyatı bədii obrazlarla əks etdirən incəsənətdən fərqli olaraq, o dövrün politeist dini “ideal həyat” haqqında illüзор konsepsiya irəli sürürdü (1, c.358). Sonrakı dövrlərdə, xüsusən orta əsrlərdə hakim ideologiyaya çevrilən din, incəsənətdən öz məqsədlərini həyata keçirmək üçün istifadə etməyə başladı. Din, mifologiyadan gələn tarixi təcrübəyə istinad edərək insanların bədii-estetik tələbatlarını ödəməklə öz prinsiplərini həyata keçirməyə başladı. Lakin bu prosesdə incəsənətin funksiyaları və məqsədləri dinin təsirini üstələyirdi. Nə qədər çərçivəyə salınsa da, incəsənət öz humanist prinsiplərindən dönməyərək, insanın sosial və mənəvi təkmilləşməsinə xidmət edir, insanlara real aləmin gözəlliyini göstərir, hətta dini şüurun illüзор təsirini azaldır.

Din və incəsənətin oxşar cəhətlərindən biri hər ikisinin insanın ağına və düşüncəsinə hisslər vasitəsilə yol açmasıdır. Digər oxşar cəhət – hər ikisinin qavranılmasında təxəyyülün iştirakıdır. İncəsənət sənətkarın bədii təxəyyülü ilə yaranır. Bədii kitabın oxucusu əsərdə təsvir olunan səhnələri və ya personajların necə göründüyünü öz təxəyyülü vasitəsilə canlandırır.

Dini şüurun formalaşması, dinin insanlara çatdırmaq istədikləri də məhz təxəyyülün köməyi ilə mümkündür. Çünki insan əvvəllər rastlaşmadığı cisim və ya hadisələri yalnız təxəyyülü vasitəsilə qavraya bilər. Məsələn, həcc ziyarətinə getməzdən əvvəl insanın təlimatlandırılması prosesində iştirak edən təxəyyül onun heç vaxt görmədiyi səhnələrin göz önündə canlandırılmasına kömək edir. İnsan Qurandan

oxuduqlarını da təxəyyülü ilə əyaniləşdirir. Təxəyyül dini şüurun formalaşmasında mühüm rol oynayır. Həm dini, həm də bədii obrazlarda emosional və rasional cəhətlər vəhdətdə olur. Dini obrazda rasional cəhət – obyektin, yəni haqqında danışılanın maddi tərəfidirsə, emosional cəhət - subyektin həmin obyektə, haqqında danışılan cisim, situasiya, hadisə və ya insanlara münasibətidir ki, bu da onun xarakterindən, yaşından, dünyagörüşündən, milli xüsusiyyətlərindən, psixoloji durumundan və digər subyektiv cəhətlərindən asılıdır.

Din və incəsənət bir-birinə qarşılıqlı təsir göstərir. Bu təsir yalnız dinin incəsənətdən təbliğat kimi istifadə edilməsindən ibarət deyil. Çox vaxt incəsənət öz mənafeyi naminə dini mövzular seçir. Din incəsənətin bir çox növlərinin – bədii ədəbiyyat, teatr, kino, təsviri sənət, memarlıq və s.–nin mövzu mənbəyidir. Lakin dini mövzu seçən sənətkar öz vətəndaşlıq borcunu unutmamalı, özü dəqiq bilmədiyi dini məsələləri əsərinə gətirib, insanların din haqqında təsəvvürlərini qarışdırmamalıdır. Sənətkar həmçinin öz subyektiv mövqeyini, təriqətçilikdən irəli gələn münasibətini də güclə resipiyentə aşılammamalıdır. İncəsənət insanların dini hissləri ilə oynamamalıdır. Əksinə, insanların dini gerçəkliyi olduğu kimi anlamasına yardımçı olmalıdır. Bunu dərk etməyən sənətkar bəzən istəmədən dinin anti təbliğatçısına çevrilir, dini sevdirmək əvəzinə insanları ondan uzaqlaşdırır. Hətta bəzən əsərlərdə dinə aid olmayanlar dini reallıq kimi verilir. Məsələn, əslində zina və əxlaqsızlığın bir növü olan siğənin İslam dininə heç bir aidiyyəti yoxdur. Kimlər tərəfindənsə uydurulmuş “siğə” anlayışı İslamı əxlaqsızlığın tərəfdarı kimi qələmə verir.

İncəsənət resipiyentin düşüncəsinə fəal təsir etdiyi üçün dini məsələlərin təzahürünə daha ciddi yanaşmaq lazımdır.

Bəzən dini məqsədlə tikilmiş abidələr – məscidlər, kilsələr, mavzoleylər, mədrəsələr və s. daşdığı dini məzmunu geridə qoyub, öz gözəlliyi ilə daha çox estetik mahiyyət kəsb etməyə başlayır. Nəticədə, dini məqsəd bədii məqsədi üstələyir. Lakin dini abidələrin gözəlləşdirilməsi və bədiiləşdirilməsi, yəni incəsənətlə tamamlanması da dinin təbliğində az əhəmiyyət daşıyır.

Siyasət ictimai şüur formaları içərisində incəsənətin qarşılıqlı təsirdə olduğu ən maraqlı sahədir. Zahirən bu təsir incəsənətin siyasətə illüstrasiya və ya əlavələr şəklində xidmət etməsidir. Məsələn, siyasi plakatlar, siyasi xadimlərin portretləri və s. incəsənət və siyasətin sintezidir. Siyasi mövzuda yazılmış bəzi əsərlərdə müəyyən adamlar bilərəkdən ideallaşdırılır. Lakin “şəxsiyyətə pərəstiş”, siyasi hadisələrin təhrif olunması, düzgün olmayan siyasi mövqe, hadisələrə subyektiv münasibət, süjetin sırf siyasət üzərində qurulması çox vaxt əsəri cansıxıcı, darıxdırıcı və maraqsız edir. Yalnız istedadlı sənətkar öz fikirlərini və məqsədlərini ustalıqla

bədiiləşdirib resipiyentə təqdim edə bilər. Siyasi məzmun bədii məzmunu üstələdiyi halda resipiyent bir daha bu əsərə müraciət etməz. Bəzən hətta əsərin partiyalılığı və sosial fəallığı orada siyasi məzmunun olması ilə deyil, əsərin kim tərəfindən yazılması ilə əlaqədar olur. Sözsüz ki, bədii dəyəri olmayan və yalnız hakimiyyətdən istifadə edərək kütlələrə təqdim edilən belə əsərlər yalnız öz dövründə “gündəmdə olmaq” imkanına malik olur. Dövr keçdikcə, müəyyən həqiqətlər üzə çıxdıqca və ya bəzi əsərlərin arxasında duranlar öz səlahiyyətlərini itirdikcə həmin əsərlər zamanın süzgəcindən keçə bilmir. Məsələn, Sovet dövrünə aid bir çox bədii ədəbiyyat və ya bədii filmlər buna misaldır. Həmin əsərlər bu gün bizə başqa rəngdə görünür. Hətta çox vaxt zaman oradakı “mənfi”nin əslində müsbət, “müsbət”in isə mənfi olduğunu göstərir. Bu gün bir çox bədii əsərlər, xüsusən filmlər ideal dövlət bildiyimiz Sovet hakimiyyətinin əslində bilmədiyimiz tərəflərini açıb göstərir. Çətin ki, indi kimsə Leniniana mövzusuna müraciət edə.

Bütün dövrlərdə ictimai ziddiyyətlər mövcud olduğu üçün incəsənət də siyasi həyatdan kənarda qala bilmir. İnsanların siyasi idealları və siyasi münasibətlər incəsənətin məzmununda özünə yer alır. Sənətkarın yaratdığı talelər, toqquşmalar, xarakterlər bu ziddiyyətləri ifadə edir.

Sənətkarın “nəyi təsvir etməsi” ilə yanaşı, “necə təsvir etməsi”, nəyi ön plana çəkməsi, vurğulaması siyasi idealların tərənnümündə vacib şərtidir. Burada sənətkarın subyektiv münasibətlərinin də təsiri mühüm rol oynayır. Hər bir incəsənət əsəri onun yaradıcısının dünyagörüşünü əks etdirir ki, bu da sənətkarın həm siyasi, həm də elmi, dini, əxlaqi, fəlsəfi, bədii-estetik görüşlərini əhatə edir. Lakin əsərin hansı ruhda yazılmasında tək dünyagörüş kifayət deyil. Hakim sinfin mənafeyinin, ictimai rəyin, dövrün tələblərinin nəzərə alınıb-alınmaması, hadisələrə ədalət, yoxsa mənfəət baxımından yanaşılması ilə bağlı qərarı sənətkar özü verir. Eyni siyasi hadisəyə iki müxtəlif sənətkarın fərqli yanaşması onların siyasi baxışlarının, yəni hadisələri “necə görmələri”nin və ya “necə görmək istəmələri”nin nəticəsidir.

ƏDƏBİYYAT:

1. Марксистско-ленинская эстетика М. 1983
2. Радугин А.А. Эстетика. М., 2000.
3. Mehdi Məmmədov. Estetika haqqında söhbətlər. B., 1975.

XÜLASƏ

Məqalədə ictimai şüur formaları olan siyasət, hüquq, din, elm, fəlsəfə, əxlaq və incəsənətdən söhbət açılır. İncəsənət ön plana çəkilərək, digər ictimai şüur formaları ilə müqayisə edilir, onlarla oxşar və fərqli cəhətlərinin maraqlı tərəfləri göstərilir.

SUMMARY

The article deals with the forms of social consciousness - politics, law, religion, science, philosophy, morality, and art. Focusing on the arts, the author compares it with other forms of social consciousness, showing interesting aspects of their differences and similarities.

АННОТАЦИЯ

В статье рассматриваются формы общественного сознания - политика, право, религия, наука, философия, мораль и искусство. Акцентируя на искусство, автор сравнивает его с другими формами общественного сознания, показывая интересные моменты их различия и сходства.

ƏHMƏD BİN MƏHƏMMƏD ƏRDƏBİLİ

*Samid Qənbər oğlu QULIYEV,
AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına
Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı,*

Açar sözlər: Əhməd bin Məhəmməd, Ərdəbil, Nəcəf, din, Səfəvilər

Keywords: Ahmad bin Mohammad, Ardabil, Najaf, religious, Safavid

Ключевые слова: Ахмад бин Мухаммад, Ардебиль, Эн-Наджаф, религия, Сефевидов

İslam dininin təşəkkül tapdığı gündən dövrümüzədək Azərbaycanın görkəmli zəka sahibləri İslam elminin inkişaf etməsində müstəsna xidmət göstərmişlər. Tarixi mənbələrdə deyildiyi kimi, uzun illər alimlər fətvalarını Bakıdan, Naxçıvandan, Ərdəbildən, Lənkərandan, Gəncədən, İrəvandan və onlarla bu kimi şəhərlərdən müsəlmanlara çatdırıblar. Belə tanınmış alimlər haqqında ayrı-ayrı kitablarda məlumat verilsə də onların heç də hamısı ilə bağlı geniş elmi araşdırmalar aparılmamışdır. Hazırda İraqın Nəcəf, İranın Qum və Məşhəd şəhərlərində Azərbaycandan olan çoxlu din alimlərinin məzarları vardır.

Belə böyük şəxsiyyətlərdən biri də XVI əsr Azərbaycan alimi, ariflik məqamına yüksəlmiş Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbilidir. Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbilinin doğum hicri təqvimə ilə 10-cu əsrdə (miladi XVI əsr) Ərdəbil şəhərinin Niyar kəndində kasıb bir ruhani ailəsində anadan olması göstərilmişdir. (1, səh. 3)

Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbili elmini artırmaq məqsədi ilə İraqın Nəcəf şəhərinə köçmüş və ömrünün sonunadək Nəcəf şəhərində yaşamışdır. Nəcəfdə ilk təhsilini “Şəhid Sani” ləqəbi ilə məşhur olan Zeynəl-abidin bin Nurəddin Əlinin (1506-1558) şagirdi Əli Saiğdən alan alim daha sonra elmini digər ustadların biliklərindən istifadə edərək mükəmməlləşdirmişdir. (1, səh 4)

O, XVI əsrin tanınmış filosofu Cəmaləddin Mahmuddan (Movla Cəlal Dəvaninin şagirdi) müəyyən elmlərə yiyələnmək üçün Nəcəf şəhərindən köçüb bir müddət İranın Şiraz şəhərində yaşamış (7, səh. 1644) və yenidən Nəcəfə qayıtmışdır.

Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbili ömrünü tam olaraq elmə həsr etmişdir. illər boyu aldığı hərtərəfli təhsil və tədqiqatlar nəticəsində onun bənzərsiz alim və fəqih

kimi yetişməsinə böyük rol oynamışdır. O, çox keçməmiş Nəcəf elmi mərkəzinin rəhbərliyini öz öhdəsinə götürmüşdür. O dövrə qədər Nəcəf elmi mərkəzində çox az sayda şagird təhsil alırdı. (2, səh. 5) Böyük Azərbaycan alimi Nəcəf elmi mərkəzinə yeni ruh bəxş edərək, bu şəhəri elm və tələbələrin vətəni kimi məşhur etdirmişdir. (9) Ayətullah seyyid Həsən Sədr bu barədə yazır: **"Əhməd Ərdəbilinin zamanında Nəcəf şəhərinə elmi səfərlər yenidən dirçəlməyə başladı. Elmi mərkəz qüvvətləndi və camaat digər məntəqələrdən və şəhərlərdən ora üz tutdular və bu şəhər ən böyük elmi mərkəzə çevrildi."** (10)

Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbili islam hüququ, kəlam, əqaid, əxlaq sahəsində bir çox kitabların müəllifidir. Alimin əsərlərinin əksəriyyəti ərəb və fars dilində olmaqla yanaşı yaradıcılığında doğma dilinə yer ayırmış və iki kitabını məhz Azərbaycan dilində yazmışdır.

Azərbaycan dilində yazdığı kitablar:

1. "Əqaidul-isləm"
2. "Risalətul əxlaq"

Ərəb dilində yazdığı kitablar:

1. "Məcməul faidəti vəl burhani fi şərhi irşadil əzhan"
2. "Zubdətul-bəyan fi ayatıl əhkam"
3. "Əl-xəraciyyə"
4. "Bəhrul-mənaqib"
5. "İstinasul-mənəviyyə"
6. "Haşiyətu şərhu təcrid"
7. "Məqalətu fil-əmri biş-şeyi mustəlzəmun linnəhyi ən ziddih"
8. "Ənnəsul cəliy fi imaməti moulənə Əli"
9. "Rabiul əbrari fi isbati həqqaniyyətil əimmətil əthar"

Fars dilində yazdığı kitablar:

1. "Hədiqətuş-şiə"
2. "Mənasike həcc"
3. "İsbate imamət"
4. "İsbate vacib"
5. "Usuluddin"
6. "Rovzəuş-şiə"
7. "Risalə dər horməte xərac"
8. "Zubdətul fiqh"
9. "Risalə səlat və saum" (1, səh. 7,10)

Azərbaycan alimi Nəcəf şəhərində elmi məktəbi dirçəltməklə, mükəmməl elmi əsərlər yazmaqla yanaşı elmin ayrı-ayrı sahələri üzrə özündən sonra bir çox dəyərli şagirdlər də yetişdirmişdir. Bunların sırasında Zeynüləbidin bin Nurəddin Əlinin oğlu Şeyx Həsən Amili (Şəhid Saninin oğlu), Seyyid Məhəmməd (Şəhid Saninin qız nəvəsi), Molla Əbdullah Şüstəri, Mirfeyzullah Təfrişi, Ziyaüddin Məhəmməd Kaşani, Mövlana Həmzə, İnayəttullah Kuhbayeyi və digərlərini qeyd etmək olar. Bu şagirdlər arasında ictimaiyyətə dərin təəsirə malik olan, böyük elmi əsərlər yazan, eləcə də Nəcəf elmi məktəbinin inkişaf etməsində mühüm rol oynayanlar çoxdur. (1, səh. 6)

Əhməd Ərdəbili xalq arasında daha çox “Müqəddəs Ərdəbili” ləqəbi ilə tanınmışdır. Bu ləqəbdən göründüyü kimi nəcib və əxlaqi keyfiyyətlərə malik olan bir insan olmuş, daim kasıb və kimsəsizlərə, elmi mərkəzdə təhsil alan şagirdlərinə yardım əlini uzatmışdır. Bu səbəbdən onun haqqında dillər əzbəri olan bir çox rəvayətlər xalq arasında hələ də qalmaqdadır. Belə rəvayətlərdən birində deyilir ki, Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbili Nəcəf şəhərindən Kazimeyn, Samirə, Kərbəla kimi şəhərlərdə yerləşən müqəddəs ziyarətgahlara kirayələnmiş miniklə gedərmiş, ziyarətlərin birində zəvvarlardan biri fəqir paltarında olduğuna görə onu tanımamış və ondan öz paltarını yumağı tələb etmişdir. Əhməd Ərdəbili də onun paltarını yuyarkən, digər zəvvarlar Ərdəbilini ona nişan vermiş və onu danlamışlar. Əhməd Ərdəbili bunu görüb sakitcə demişdir: **“Narahat olma, sən heç bir günahın yoxdur. Mən öz din qardaşıma xidmət edirəm. Bir möminin öz din qardaşı üzərindəki haqqı bundan daha çoxdur”** (7, səh. 1644)

Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbilinin yaşadığı dövr Səfəvi şahları I Təhmasib (1524-1576), II İsmayıl (1576-1577), Məhəmməd Xudabəndə (1577-1587) və I Abbasın (1587-1629) dövrünə təsadüf etmişdir. (7, səh. 1644) Səfəvilər 1501-ci ildən 1736-cı ilə qədər bugünkü Azərbaycan, İran, Ermənistan, İraq, Əfqanıstan, qərbi Pakistan, cənubi Türkmənistan və şərqə Türkiyə ərazilərini əhatə etmiş tarixi Türk dövləti olmuş (11), həmçinin müasir Azərbaycanın milli və dini kimliyinin formalaşmasında böyük tarixi rol oynamışdır.

Rəvayətə görə, Səfəvilərin banisi Şeyx Səfiəddin yeddinci şiə imamı Museyi Kazımdan törəmədir, bu da bilavasitə Həzrət Əlinin və peyğəmbərin qızı Həzrəti Fatimənin iyirmi altıncı nəslidir. (3, səh. 409) Səfəvilərin seyyid nəslindən olan Şeyx Səfinin ailəsinin (Səfəvilər) hakimiyyəti altında tədricən qüvvətlənməyə başlamış Ağqoyunlu hakimi Uzun Həsənlə qohum olmuşlar. Səfəvilərin başçısı şeyx Heydər Uzun Həsənin qızı ilə ailə qurur. Bu evlilikdən Şah İsmayıl Xətai dünyaya gəlir. Uzun Həsənin ölümü ilə Ağqoyunlu dövlətində yaranmış hərc-mərclik Səfəviləri ölkənin siyasi işlərinə müdaxilə etməyə vadar edir. Nəticədə Şah İsmayıl Xətai Ağqoyunlu dövlətinin vəhdətini qoruyub Azərbaycan, İran və Əfqanıstan ərazilərin-

də yeni dövlət yaradır. Şah İsmayılın şiə olması heç kəsə sır deyildir və tarixdə fakt olaraq başına 12 çalmadan ibarət papaq düzəldirərək qoyması və onların həmdə buna görə “qızılbaş” adlanması da sübut edir. (11) Məlum olduğu kimi Azərbaycanda şiəliyin inkişaf etdirərək, dövlət səviyyəsinə çatdırılması Səfəvi dövlətinin əsasının qoyulması ilə bağlıdır. Şah İsmayıl barəsində tarixdə bir çox yalanlar uydurulub ki, bu bir növ Azərbaycanın İslamı qəbul etməsi ilə bağlı yalanları xatırladır.

Şah I İsmayılın Təbrizə daxil olmasının ilk günlərində, yəni 1501-ci ilin payızında islamın şiə təriqəti, dəqiq deyilsə, imamilər təriqəti dövlət dini elan edildi. Anonim tarixçinin məlumatına görə, tacqoyma ərafəsindəki gecədə İsmayıl bu barədə əmirlərlə və şiə üləmaları ilə məsləhətləşmişdi. Onlar İsmayılı ifratçılıqdan çəkəndirməyə çalışmış, Təbrizdə xalq həyəcanlarının başlanma biləcəyini iddia etmişdilər. Lakin İsmayıl şiəliyə keçməyi qəti qərara alaraq cavab vermişdi: “Əgər rəiyyət bir söz belə desə, mən böyük Allahın köməyi ilə qılınca əl ataram və bir nəfəri də sağ qoymaram”. (4, səh. 54)

Xatırlatmaq lazımdır ki, Şeyx Səfiəddin məhz ilk təhsilini Şeyx Zahid Gilanidən (1225-1300) almış, məhz onun təkidi ilə səfəviyyə təriqətini davam etdirmişdir. Orta əsrlərdə Anadolu, Suriya və İraq ərazisində xüsusən türklərin arasında şiəliyin yayılması Səfəviləri də şiə meyilli sufiliyi qəbul etməsinə səbəb oldu. Şeyx Cüneydin dövründə isə Səfəvilər artıq cəfəri şiəliyini qəbul etməyə başladılar. Bu günə kimi Balkan və Türkiyə ərazilərində yaşayan ələvilər Səfəvilərə böyük hörmət bəsləyirlər. (8, səh. 454)

1501-ci ildə şiəlik Təbrizdə dövlət təriqəti elan olunduğu zaman yeni təriqətin əsaslarını möhkəmləndirmək barədə məsələ qalxdı və məlum oldu ki, şiəliyin nəzəriyyəsi ilə səthi tanışlığı olan bir nəfər də yoxdur. Hətta şiə dini təliminə, dair kitab da yox idi. Şiəliyə dair rəhbərlik üçün Şeyx Cəmaləddin Mütəhhər Hillinin (Əllamə Hilli) (1250-1325) “Qəvaid-islam” (“İslamın qaydaları”) kitabı yeganə rəsmi ədəbiyyat kimi qəbul edilmişdir. (4, səh. 56) Bu səbəbdən Əhməd bin Məhəmmədin yaradıcılığında Səfəvi hakimiyyətinin siyasəti qabarıq formada özünü göstərmişdir. Səfəvilər daha çox din alimlərinin nüfuzundan istifadə edərək, dövlətin xeyrinə bir çox məsələləri həll etmiş və şiəliyin inkişaf etdirilməsi üçün hər cür şərait yaratmışlar. Əhməd bin Məhəmmədin Səfəvilər dövründə böyük nüfuz sahibi olması da təbiidir. Belə rəvayət olunur ki, bir şəxs etdiyi səhvinə görə I Şah Abbasın qəzəbinə düşər olmuş, çıxış yolunu isə Nəcəfdə yaşayan Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbilidə görmüşdür. Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbili ona pənah gətirmiş şəxsi dinlədikdən sonra Şah Abbasa “Bu kişinin zalım olmasına baxmayaraq, indi o, məzlumdur. Əgər günahlarından keçsən, Allah-Təala da sənə bəzi günahlarından keçər. İmza: Allahın bəndəsi, Əhməd Ərdəbili” məzmunlu məktub yazır.

Şah Abbas isə böyük alimin məktubunu çox hörmətlə qəbul edərək, “Hüzurunuzla yazıram: Abbasa əmr etdiyiniz tapşırığı yerinə yetirdi. Ümidvaram mənə öz xeyirdualarınızda yaddan çıxartmayacaqsınız.” – deyər cavablayır və vəsiyyəti edir ki, alimin məktubunu şəfaət üçün onun kəfəninə qoysunlar. (7, səh. 1644)

Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbili hakim dairələrdə nüfuz sahibi olduğu kimi həmçinin dövrünün tanınmış din alimləri arasında da adı tez-tez xatırlanan və hər kəsin qarşısında hörmət etdiyi böyük bir fəqih, mühəddis və abid idi. Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbilinin müasiri olan Seyyid Mustafa Təfrişi alimin haqqında belə nəql edir: “Onun əzəməti, təkmini, etibarlılığı və mövqeyi izah edilənlərdən daha böyükdür. Belə ki qələm, kağız və cümlələr onun xüsusiyyətində acizdir. O, dövrünün ən böyük fəqih və mühəddisi idi. Bununla birlikdə yaşadığı dövrün ən abid və təqvalı şəxsiyyətlərindən sayılırdı.” (1, səh. 11) İslamın böyük alimlərindən olan Şeyx Məhəmməd ibn Həsən Hürri Amuli (1624-1693) belə yazır: “Şeyx Bəhai ilə bir dövrdə yaşamış Əhməd ibn Məhəmməd Ərdəbili bilikli alim, ibadət edən mühəqqiq, inamlı, təqvalı, əzəmətli və uca məqamlı olmuşdur.” (10) Məhəmməd Baqir ibn Məhəmməd Təqi ibn Məqsud Əli İsfahani (Əllamə Məclisi) (1627-1699) isə onu bu cümlələr ilə tərifləyir: “Müqəddəs Ərdəbili nəfisi təzkiyəsi, təqva, zöhd və fəzilətdə əvvəlki və sonrakı alimlər arasında rast gəlmədiyim bir alim idi.” (1, səh. 11)

Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbilin vəfat tarixi barədə belə bir beyt yer almışdır.

Ərdəbili çox məşhur, tanınmış şəxs olmuş,

Alimlər də alimlik rüxsəti ondan almış.

“Müqəddəs” inamlıdır, yüksək rütbəyə malik,

Vəfat tarixi onun yeddi il minə qalmış. (6, səh. 74)

Bu şeirdə alimin vəfat tarixi hicri qəməri il ilə hicrətin 1000-ci ilinə 7 il qalmış yəni 993-cü ilin rəcəb ayı göstərilmişdir. Hicri qəməri təqviminə 993-cü il, milad təqviminə 1585-ci ilin iyul ayına təsadüf edir.

Böyük Azərbaycan aliminin məzarı dördüncü İslam xəlifəsi Əli bin Əbu Talibin (ə) məzarının yaxınlığında, İraqın Nəcəf şəhərində yerləşir. (7, səh. 1645)

Beləliklə deyilənlərdən bu nəticəyə gəlmək olar ki, Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbili Səfəvilər dövrünə təsadüf etmiş yaradıcılığında daha çox İslam hüququnun inkişafına yer ayıraraq, şiə düşüncəsinin canlanıb yayılmasına böyük xidmət göstərmişdir. Məlumdur ki, Səfəvi hakimiyyəti dövründə ən mühüm tədbirlərdən biri də, din sahəsində islahatların aparılması və şiəliyin inkişaf etdirilməsi idi. Bu səbəbdən də Səfəvi hakimiyyəti dövrünü “şiəliyin qızıl dövrü” adlandırmaq olar. Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbili də, əsərlərində “isnə əşəriyyə” etiqadını əsas tutaraq daim şiəliyi müdafiə etmişdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Əqaidul-İslam, Əhməd Ərdəbili, Tehran-1380 h.ş
2. Hədiqətuş şia, Əhməd Ərdəbili, Qum-tarixsiz
3. Azərbaycan tarixi I cild, Bakı-2007
4. Azərbaycan Səfəvilər dövləti, O.Əfəndiyev, Bakı-2007
5. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər, Z.Bünyadov, Bakı-2007
6. İslam alimləri ,Y.Abbasov, Bakı-2007,
7. Luğətnamə, Əli Əkbər Dehxoda, Tehran-1337 h.ş
8. Lənkəran, B.Hüseynbalaoğlu, M.Talışlı, Bakı-1990
9. <http://quranevi.az/index.php?newsid=634>
10. <http://www.hawzah.net/fa/magazine/magart/4210/4216/27460>
11. http://az.wikipedia.org/wiki/Səfəvilər_imperiyası

XÜLASƏ

Məqalədə böyük Azərbaycan alimi Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbili haqqında təhlil aparılmışdır. Müəllif göstərir ki, alimin XVI əsrdə İraqın Nəcəf şəhərində yerləşən elmi-dini mərkəzin inkişaf etməsində müstəsna rolu olmuşdur. Tədqiqatda qeyd olunur ki, Səfəvilər dövründə şiəliyin rəsmi sürətdə əsası qoyulmuş və dövlətin möhkəmləndirilməsi üçün şiə alimlərinin nüfuzundan istifadə edilmişdir. Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbili öz yaradıcılığında qabarıq sürətdə Səfəvilərin din siyasətini nümayiş etdirmişdir.

SUMMARY

The great Azerbaijan scholar Ahmad bin Mohammad Ardabilli was analyzed in the article. The author shows that the great of the sixteenth century played exceptional role in the development of the scientific and religions centre. In the research is noted that in the Safavids period the shiitism was officially founded and the prestige of the Shia scholars was used for the strengthen of the state. Ahmad bin Mohammad demonstrated the Safavids religions policy widely in his activities.

РЕЗЮМЕ

В статье о великом исламском ученый Ахмад бин Мухаммад Ардабили были проанализированы. По мнению автора, великий учений XVI века, в городе Эн-Наджаф в Ираке, внес большой вклад в развитие научного и религиозного центра. По данным исследования, официально основана периода Сефевидов шиитских, и государства были использованы для укрепления авторитета ученых шиитов. Ахмад бин Мухаммед Ардабили в своем произведении ярко продемонстрировал религиозную Сефевидов.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. Kamandar Şərifov

QƏRB ÖLKƏLƏRİNDƏ SOSIAL TƏMİNATIN İNKİŞAFI MODELLƏRİ

Şamil BAYRAMOV,
hüquq üzrə fəlsəfə doktoru

Açar sözlər: sosial təminat, qərb ölkələri, inkişaf modelləri

Keywords: social provision, western countries, developing models

Ключевые слова: социальное обеспечение, западные страны, разработать модель

Sosial təminatın inkişaf tarixi ibtidai icma quruluşu zamanı adətlərə əsaslanan əmək qabiliyyəti olmayan şəxslərə göstərilən yardım ilə başlayır. Sözün tam anlamında bu yardıma sosial təminat tədbirləri demək düzgün olmazdı, lakin mahiyyət baxımından belə yanaşma o qədər də qüsurlu sayıla bilməz.

Sosial təminatın təşəkkülü kapitalizmin inkişafı tarixi ilə sıx bağlıdır. Kapitalizm sənayesinin inkişafı istehsalatda baş verən bədbəxt hadisələr, istehsal proseslərində maşınların tətbiqinin geniş miqyas alması iş qüvvəsinin tədricən ucuzlaşmasını labüd edirdi. Fəhlə sinfi həyatı tələbatlarının ödənilməsinə xidmət edən hər bir vasitə uğrunda təbii olaraq mübarizə aparmaq zərurətində qalırdı.

Kapitalizm dövrünə qədər olan vaxtda və kapitalizmin ilk dövrlərində ehtiyacı olan şəxslərə edilən yardımlarla bağlı fəaliyyət tam olaraq hüquqi tənzimlənməyə məruz qalmırdı. Bu dövrdə sosial təminata ehtiyacı olan insanların dairəsi dəqiq müəyyən edilməmiş, bu fəaliyyəti həyata keçirən dövlət orqanlarının dairəsi, maddi təminatın məbləği, maddi təminatın maliyyə mənbələri dəqiq məlum deyildi. Belə bir qeyri-hüquqi şəraitdə yüksək sosial təminatdan və onun stumullaşdırıcı xüsusiyyətlərindən danışmaq düzgün olmazdı. Lakin kapitalist iqtisadiyyatının inkişaf etməsi tədricən həmin dövrün sosial təminat sisteminin də inkişafına müsbət təsir göstərməyə başladı. Sənayenin inkişafı istehsalatda bədbəxt hadisələrin və peşə xəstəliklərinin baş verməsinə səbəb ola biləcək şərait yaratdı, öz növbəsində bunlar əmək haqqının itirilməsi ilə nəticələndi. İqtisadiyyatın inkişaf dinamikası ilə sıx bağlı olan bu proseslərin hüquqi tənzimlənməsi üçün qanunvericilik bazasının formalaşdırılmasında Almanıyanın qəbul etdiyi “İstehsalatda bədbəxt hadisələrdən sığorta haqqında” 1881-

ci il tarixli və “Xəstəliyə görə məcburi dövlət sığortası haqqında” 1883-cü il tarixli qanunları mühüm əhəmiyyət kəsb etməyə başladı. Bundan sonra bir sıra Avropa ölkələrində, o cümlədən Rusiyada da sosial təminat qanunvericiliyi bazasının formalaşdırılmasına başlanıldı. 1912-ci ildə Rusiyada dövlət sosial sığorta sisteminin formalaşdırılması istiqamətində “İstehsalatda bədbəxt hadisələrdən fəhlələrin sığortası haqqında”, “Xəstəliyə görə fəhlələrin təminatı haqqında”, “Fəhlələrin sığorta işləri üzrə Şuraların təsdiq edilməsi haqqında” və s. bir sıra qanunlar qəbul olundu.

N.A.Viqdorçik sosial sığortanın inkişafını təhlil edərək üç əsas dövrü fərqləndirirdi: 1) könüllü sosial sığorta dövrü; 2) fakultativ-məcburi və xüsusi-məcburi sosial sığorta dövrü; 3) məcburi sosial sığorta dövrü (2, c.29-44).

Kapitalist münasibətlərinin inkişafı dinamik xarakter daşıyırdı. Həmin dövrdə bəzi inkişaf etmiş dövlətlərdə qarşılıqlı yardım xarakterli fəhlələrin könüllü sığortası inkişaf edirdi. Fikrimizcə, dünya sivilizasiyasında sosial təminatın inkişaf tarixində qeyd olunan formalar ilkin olmaqla, bu sahənin formalaşmasında və təşəkkülündə baza rolunu oynamışdır.

Avropa ölkələrində sığorta kassaları məcburi qeydiyyatdan keçirilməklə onların yaradılması qaydaları, məlumatların toplanması, üzvlük haqlarının ödənilməsi və s. məsələlər sığorta əsasnamələrində öz əksinin tapırdı. Qəbul olunan bəzi normativ aktlar hesabına qanunvericilik bazası formalaşdırılırdı.

M.N.Əliyev qeyd edir ki, kapitalist istehsalının yarandığı ilk dövrlərdə istehsal vasitələrinin mülkiyyətçisi kimi çıxış edən işəgötürən işçilər üçün qocalıq, əlillik, ailə-sində işə ailə başçısının itirilməsi hallarında onların maddi cəhətdən təmin edilməsinə heç bir təminat vermirdi. Lakin qarşılıqlı yardım kassaları əmək qabiliyyətini itirən işçiyə çox az yardım etməsinə baxmayaraq dövlət belə cəmiyyətlərin yaradılmasını həvəsləndirirdi və bununla da müddü işçilərin böyük ordusunun sosial cəhətdən müdafiəsizliyinə görə məsuliyyətdən yayınırdı (1,s.560). Müəllifin mövqeyi ilə razılaşaraq əlavə etmək istərdik ki, dövlətin məsuliyyətdən yayınmasına səbəb, əslində həmin dövrdə sosial təminatın hüquqi bazasının zəif inkişaf etməsi ilə əlaqədar idi.

Lakin sosial təminatın bu mərhələsində mövcud çatışmamazlıqlar hər bir halda öz mənfi təsirini göstərirdi, qanunvericilik bazası hələ tam formalaşmamışdı, təkcə xeyriyyə məqsədi ilə ödənilən yardımlar əhalinin tələbatını təmin etmək imkanına malik deyildi, bütün məsələlər qanunvericilik səviyyəsində öz həllini tapmalı idi.

N.A.Viqdorçikin fikrincə, sığortanın qarşılıqlı yardım təşkilatının bütün üzvlərinə tətbiq olunması əvvəlcədən nəzərdə tutulan bədbəxt hadisə riskinin baş verməsi nəticəsində işçinin maddi durumunun ağırlaşmasının nəzərdə tutulması ilə əlaqədar-

dır və dövlət tərəfindən həyata keçirilən sığorta forma və növlərinin məcmuusundan ibarətdir. (3, c.15)

Deməli, dövlətin iştirakı sığortanın qanunvericilik səviyyəsində dövlət təminatının yaranmasına səbəb olurdu. Bir tərəfdən, güclü dövlət hakimiyyəti köhnəlmiş baxışları qoruyub saxlamağa çalışan müəyyən təbəqə sahibkarların narazılığını neytrallaşdırır, digər tərəfdən, fəal fəhlə hərəkəti hakimiyyətin qanunvericilik fəaliyyətini stimullaşdırmaqla kütləvi tətıl üçün yaratdığı zəmini aradan qaldırmağa müvəffəq olurdu. Buna görə də elmi ictimaiyyətin geniş dairəsi, habelə sahibkarların müəyyən bir hissəsi məcburi sosial sığortanın tərəfdarı kimi çıxış edirdi (5, s.113)

Fikrimizcə, sahibkarların da məcburi sığortanın tətbiq edilməsində maraqlı subyekt kimi çıxış etməsi istehsal proseslərinin ahəngdar idarə olunmasına hesablanmış addım kimi qiymətləndirilməlidir. Çünki, sahibkarın maraq dairəsində mühüm əhəmiyyət kəsb edən məsələlərdən biri də sığortanın ödənilməsinə səbəb olan sosial sığorta faktorlarının dəqiq müəyyən edilməsi idi, həm də pensiya təminatında və istehsalatda baş verən bədbəxt hadisələr zamanı işçilərə sığorta ödənilməsinin düzgün tətbiqi onların sosial müdafiəsinin təmin edilməsinə xidmət edirdi. Qeyd etmək lazımdır ki, sığorta sisteminin inkişafında bu amillərin nəzərə alınması işçini də öz vəzifəsinə vicdanla yanaşmağa vadar edirdi.

Tarixi faktlardan da məlumdur ki, 1929-1933-cü illərdə keçən əsrin ən güclü maliyyə böhranı yaşanmışdır. Maliyyə böhranının əhatə etdiyi ölkələrdə sənaye istehsalının həcmi 46 faiz azalmış, işsizlərin sayı isə istehsalatda çalışanların ümumi sayının 25 faizinə çatmış, əhəlinin real gəliri orta səviyyənin 58 faizini təşkil etmişdir (6, c. 494). Maliyyə böhranının yaratdığı belə mənfi nəticələrin aradan qaldırılması beynəlxalq səviyyədə sosial təminatla bağlı problemlərin həllində yeni variantların tətbiqi zərurətini yaratmışdır.

Bu dövrdə artıq dünyanın inkişaf etmiş 80 ölkəsində praktiki olaraq sosial sığorta hüququ leqallaşdırılmış, dövlətin sosial sferada rolu artırdı. C.M Keynsin sığorta nəzəriyyəsi, F.D.Ruzveltin “yeni kurs” adlanan nəzəriyyəsi, Lord Y.U. Bevericin 1942-ci ildə ingilis parlamentində bu məsələ ilə əlaqədar etdiyi çıxış, Beynəlxalq Əmək Təşkilatının (BƏT) 1944-cü il tarixli Filadelfiya deklarasiyası məhz sığorta sisteminin inkişafında dövlətin rolunun artmasını xarakterizə edirdi (5, s.143)

Keçən əsrin 60-cı illərindən başlayaraq dövlət təminatının və sosial sığortanın balanslaşdırılmış inkişaf dövrü başlayır. Həmin dövrün xarakterik əlaməti ondan ibarətdir ki, bu dövrdə stajından və sığorta fondlarına ödəmələrindən asılı olmayaraq bütün vətəndaşlar sosial sığortaya dövlət təminatı əldə edirdilər. Bu tendensiya ümumi tibbi xidmətin göstərilməsi, istehsalat zədələri və peşə xəstəliklərinin

qarşısının alınmasında profilaktiki tədbirlərin görülməsi, reabilitasiya proqramlarının həyata keçirilməsi, istehsalatda texniki təhlükəsizlik məsələlərinə xüsusi diqqət yetirilməsi ilə təmin edilirdi.

Sosial sığortanın inkişaf tarixinin müasir mərhələsi keçən əsrin 60-cı illərindən sonrakı dövrü əhatə edir. Bu dövrün ilk on illiyi sosial proqramların sayının artması, sığorta olunanların dairəsinin və sığorta hallarının siyahısının genişlənməsi ilə xarakterizə olunur. Sosial təminatla bağlı inkişafın bu dövrü “dövlətlərin ümum sosial sığorta” doktrinası kimi də adlandırılır. İlk növbədə, işçinin əmək stajından və sığorta ödəməsindən asılı olmayaraq, onun ehtiyaclarının ödənilməsi həyata keçirilirdi. Bu zaman maddi ehtiyacın hansı səbəbdən yaranması hüquqi əhəmiyyət kəsb etmirdi, çünki ümumi sosial sığortanın tətbiqi bu ehtimalı istisna edirdi. Fikrimizcə, konkret işçinin ehtiyaclarının ödənilməsinin müxtəlif faktorlardan asılı olmayaraq həyata keçirilməsi mütərəqqi hal kimi qiymətləndirilməlidir. Lakin belə tətbiqin həmişə yüksələn xətt üzrə getməsi cəmiyyətin iqtisadi inkişaf qanunlarına zidd ola bilər. Azad rəqabət şəraitində istehsalın bazar iqtisadi tələbləri bu problemlərin həllində dövlətin iştirakını təmin etməklə, sahibkarların da maliyyə vəsaitlərindən maksimum yararlanmağı zəruri edir. Artıq ötən əsrin 80-ci illərdə inkişaf etmiş ölkələrdə sosial xərclərin artması öz mənfi nəticələrini də göstərməyə başlayır, çünki bu xərclər ümumi daxili məhsulu üstələyir və sosial xərclərin ödənilməsi ilə bağlı büdcədə kəsir yaradırdı. Sosial təminat qanunvericiliyi sahəsində “reyqonomika” və “tetçerizm” kimi formalaşmış doktrinalara əsasən, sosial sferanın, xüsusilə də sosial sığorta və dövlət təminatı məsələlərinin nizamlanmasında dövlətin iştirakının məhdudlaşdırılmasına meyillər artır. Bu da sığortanın maliyyələşdirilməsində dövlətin partniyorluğunu saxlamaqla onun iştirakının əvvəlkinə nisbətə məhdudlaşdırılması, sosial sığortanın idarəçiliyində milli və sahəvi formalardan ərazi və korporativ səviyyəyə keçidin reallaşdırılması, habelə sosial risklər zamanı itkilərə görə sığortadan sağlam həyat tərzinin və şəxsi əmanətlərin qorunmasının stimullaşdırılması sosial sığorta islahatlarının əsas fəaliyyət istiqamətləri kimi formalaşmasını zəruri etdi.

Qərbi Avropa ölkələrində sosial təminatın inkişafı ilə bağlı konsepsiyalar əsasən üç modelə təsnifləşdirilir: a) Bismark modeli-sığorta hadisəsinin baş verdiyi zaman sığorta olunmuş işçinin həyatı təminatının səviyyəsinin, habelə onun cəmiyyətdəki sosial statusunun maksimum qorunması ilə xarakterikdir. Məcburi sosial sığorta payı əvəz olunan əmək haqqının 60-70%-ni təşkil edirdi. Sığorta yükü paritet başlanğıclarla işəgötürən və işçilər arasında bölünür, pensiya və müavinətlərin məbləği əmək haqqının miqdarından, sığorta stajının davam etmə müddətindən və sığorta ödəmələrinin yüksək məbləğindən asılıdır. Alman modeli adlandırılan bu model Almaniya,

Avstriya, Belçika, İtaliya, İspaniya və digər dövlətlərdə tətbiq olunurdu; b) Beveric modeli-dövlət tərəfindən sosial müdafiənin minimal təminatını əlavə olaraq ixtisaslı məcburi-fakultativ və işçilərin şəxsi əlavə könüllü sığortası əsasında həyat keçirilməsini nəzərdə tuturdu. Bu zaman dövlət təminatı verilən pensiya və müavinətlərin hamı üçün eyni məbləğdə olması ilə təmin edilməklə, əmək haqqının 20-30%-ni təşkil edirdi. Bu model Böyük Britaniya, Niderland, Fransa və Yaponiya kimi dövlətlərdə tətbiq olunurdu; c) Sovet modeli-dövlət sosial təminat sistemi olmaqla, sığorta dövlət və işəgötürənlərin vəsaitləri hesabına müstəsna olaraq ödənilirdi. Bu model SSRİ, Danimarka, Yeni Zelandiya və başqa dövlətlər üçün xarakterik sosial sığorta modeli idi (5, s.121-122).

Fikrimizcə, tətbiq olunan sistemlərdə hər bir dövlətin sosial siyasəti bütün cəmiyyəti əhatə etməklə, yoxsulluğa qarşı ümumi mübarizə məqsədi daşıyırdı. Lakin sosial sığortanın qərb modellərinin özünəməxsus üstünlükləri ilə yanaşı, fərqləndirici xüsusiyyətlərə də malikdirlər. Bismark modeli sosial sığorta sistemində əhali arasında təbəqələşməyə şərait yaradırdı. Belə ki, sığortanın məbləği əmək haqqının miqdarından asılı idi, bu da müxtəlif istehsal sahələrində muzdla çalışan əməkçinin əmək haqqındakı fərqlər ödəniləcək sığortanın da məbləğinin fərqli olması deməkdir. Əgər məqsəd sosial sığorta riskinin vurduğu itkinin aradan qaldırılmasına yönəlmişsə, təminatda sosial həmrəylik prinsipləri təmin olunmayacaq, cəmiyyət üzvləri arasında təbəqələşməni kəskinləşdirəcəkdir. Sovet modelinin fərqləndirici əlaməti onda özünü göstərir ki, sığorta sahəsində dövlətin iştirakının daha geniş olması və nəticədə dövlət təminatının daha etibarlı olmasındadır.

Sosial təminatla bağlı modelləri təhlil edərkən mövcud konsepsiyaları xarakterizə edən ümumi əlamətləri qeyd etmək lazımdır. Sosial təminatın tarixi təşəkkülü prosesində hansı hallarda sığortanın ödənilməsinin nəzərdə tutulması ilə bağlı məsələ demək olar ki, mübahisə predmeti olmamışdır. Çünki, sosial riski ehtiva edən faktorlar əslində iqtisadi inkişafın yaratdığı amillər kimi təzahür edir. Buna görə də istehsalatda bədbəxt hadisələrə görə sığortanın tətbiqi sosial təminatın kapitalizm inkişaf dövrünədək kəskin problem kimi hiss olunmurdu. Sənayenin inkişafı kapitalizmin inkişafı ilə sıx bağlıdır, işçilərin həyat və sağlamlığına mənfi təsir göstərən, onların yaşam tərzinin iqtisadi baxımdan pisləşməsinə səbəb olan istehsalat hadisələrinin baş verməsi yeni texnologiyaların tətbiqi ilə meydana gəlmişdir.

Bu dövrdə ziyanın aradan qaldırılması ilə bağlı münasibətlər ümumi mülki hüquqi əsaslara uyğun tənzimlənirdi. Sosial təminat tədbiri kimi nəzərdə tutulan ziyanın ödənilməsi də bu baxımdan istisnalıq təşkil etmirdi. Lakin maşın və texnikanın inkişafı, istehsal prosesində onların çəkisinin xeyli artması sənaye zədələri ilə bağlı

məsələlərin hüquqi tənzimlənməsi situasiyasını da kəskinləşdirdi. Mülki hüquq çərçivəsində müxtəlif istehsal sahələrinə aid olan “professional risk” anlayışı yaranmağa başladı.

Qərb ölkələrində sosial təminatın inkişaf tempinin dinamik olmasına baxmayaraq, qanunvericilik baxımından hüquqi təhlillərin aparılması müsbət nəticələr vermir. Baxmayaraq ki, Fransada sığorta sistemi, xüsusilə də istehsalatda bədbəxt hadisələr zamanı sığortanın tətbiqi spesifik əlamətlərlə xarakterizə olunur, qanunvericilik baxımından “bədbəxt hadisənin” hüquqi anlayışı dəqiq müəyyən olunmamışdır. Burada sığorta riski, istehsalat zədələri ümumi formada nəzərdə tutulurdu.

Fikrimizcə, sığorta sisteminin inkişafının müsbət cəhəti ondan ibarət idi ki, xəstəliyə görə sığorta bütün əhalini əhatə edən sosial təminat tədbiri idi, həm də tibbi sığorta ilə birləşirdi ki, bu da subyekt baxımından sığorta sisteminin əhatə dairəsinin daha geniş olması zərurətini şərtləndirirdi. Avropa ölkələrində cəmiyyətin iqtisadi inkişafı və sığorta islahatlarının ardıcıl və məqsədli şəkildə həyata keçirilməsi hüquqi bazanın formalaşdırılmasını da mütləq qaydada ehtiva edirdi.

Sosial təminat tədbirlərinin tətbiqi tibbi sığortanın da yaranması və inkişafının zəruri elementlərini formalaşdırırdı. Tibbi sığorta müxtəlif xəstəliklərlə bağlı bütün xərcləri əhatə edirdi. Müsbət hallardan biri ondadır ki, sığortadan yararlanan subyektlərin dairəsi geniş idi. Tibbi sığorta yalnız sığortalanmış şəxsin özünə deyil, onun ailə üzvlərinə, habelə tibbi xidmətdən sığortalanmış şəxsin 20 yaşınadək olan uşaqları, onunla birlikdə yaşayan və ev təsərrüfatını birlikdə idarə edən qohumları da istifadə edə bilərdilər. Bu həmin dövr üçün tibbi sığortanın tətbiqində mütərəqqi hal hesab olunmalıdır. Sığorta haqqları işəgötürənlər və eləcə də muzzdlu işçilərin məcburi sığorta qaydasında ödədikləri vəsaitlər hesabına formalaşdırılırdı. Tədricən dövlət səhiyyəsinin inkişafı üçün şərait yaranırdı. Dövlət səhiyyəsinin inkişafı tibbi xidmətin bütövlükdə və ya böyük hissəsinin dövlət tərəfindən maliyyələşdirilməsini nəzərdə tutmaqla, bütün əhalinin tibbi xidmətlə əhatə olunmasını təmin edirdi. Fikrimizcə, dövlət maliyyələşməsinin xüsusi çəkisinin hiss olunması, dövlət sosial təminatı problemlərinin həllinə imkan yaradırdı.

Kapitalizmin inkişafı cəmiyyət həyatının bütün sahələrində olduğu kimi sosial təminat sferasında da lokomotiv xarakterli nailiyyətlərin əldə edilməsi ilə xarakterikdir. Lakin bu inkişafın mənfi təsirlərindən birmənalı şəkildə yaxa qurtarmaq mümkün deyil. Mütərəqqi ictimai formasiya olmasına baxmayaraq, kapitalist bazar iqtisadiyyatı işsizliyi özünün yol yoldaşına çevirir, sənayenin inkişafı bu sosial bəlanın “çiçəklənməsinə” münbit şərait yaradır.

M.L.Zaxarova və E.Q.Tuçkova göstərirlər ki, ölkədə mizdlu işçilərin dövlət və istehsalat sığortasının bazar iqtisadi münasibətləri əsasında sığorta haqlarının ödənilməsindən asılı olmayaraq bütün əhali təbəqəsini əhatə və onun təminatlığını təmin edən milli sosial təminat sisteminin formalaşmasını sosial təminatın inkişafında ayrıca dövr kimi qeyd etmək lazımdır (4, s.9)

Fikrimizcə, qərb ölkələrində sosial təminat qanunvericiliyinin inkişafında mövcud olmuş modellərdə sosial təminat tədbiri kimi işsizlik müavinətinin belə mühüm əhəmiyyət kəsb etməsinin müəyyən tarixi obyektiv səbəbləri vardır. Hər bir cəmiyyətin inkişaf tempindən asılı olaraq işsizlik insanların yaşam tərzinə həm iqtisadi, həm də sosial baxımından böyük ziyan vuran amil kimi formalaşır. Bu fenomen işsiz insanların ailələrinin yaşam tərzinə mənfi təsir göstərir, onların həyat səviyyəsinin enən xətt üzrə təmin olunmasına səbəb olur, əmək bazarında rəqabəti gücləndirir, vergi yükünün artmasını qaçılmaz edir, insanlar arasında təbəqələşmənin daha sürətlə getməsinə şərait yaradır. İşsizlik müasir dövrdə milli sərhədləri aşaraq, beynəlxalq problem kimi global xarakter daşıyır. Bu baxımdan işsizlik həm milli, həm də beynəlxalq “sosial bəla”dır. Sosial təminatın inkişafı hər bir cəmiyyətdə mövcud olmuş problemlərin həllində müstəsna əhəmiyyət kəsb edir, buna görə də işsiz hüququ statusu müəyyən olunmalı və işsizliklə dövlət səviyyəsində mütəmadi mübarizə aparılmalıdır.

Beləliklə, sosial təminatın qərb ölkələrində təşəkkülü ilə bağlı konsepsiyalar onu deməyə əsas verir ki, bu siyasətin formalaşmasında nəzəri və praktiki yanaşmalarda oxşar və fərqli cəhətlər vardır. Sosial təminatın özünün mahiyyətinə uyğun olaraq, nəzərdə tutulan təminat tədbirləri hər bir halda fərdilikdən uzaq olmaqla, əhatə dairəsindən asılı olmayaraq, ümumilik xarakteri daşıyır. Bu ondan irəli gəlir ki, istər nəzəri, istərsə də praktiki cəhətdən həyata keçirilməsi nəzərdə tutulan təminat tədbirləri geniş əhali qruplarının mənafeyinə toxunur, onların həyat tərzinin iqtisadi aspektdən təmin olunmasına xidmət edir. Cəmiyyətin əmək qabiliyyətli üzvlərinin obyektiv cəbəblərdən əmək qabiliyyətli olmayan üzvləri ilə sosial həmrəyliyinə əsaslanan təminat sisteminin yaranması tendensiyası bu konsepsiyaların hərəkətverici amilinə çevrilir. Bu konsepsiyalarda dövlət tənzimləmə fəaliyyəti fərqli yanaşmalarla əsaslandırılrsa da, ümumi sosial təminatın yaranmasında və tətbiqində mühüm əhəmiyyət kəsb edən aparıcı faktordur. Sosial təminat sistemlərinin inkişafının ən başlıca paraktiki əhəmiyyəti, onun iqtisadi cəhətdən inkişaf etmiş ölkələrdə bütün əhali təbəqələrini bu və ya digər səviyyədə əhatə etməsindədir.

Sığortanın “yardım təşkilatının bütün üzvlərinə tətbiqinin” nəzərdə tutulması qərb ölkələrində zamanın ahənginə uyğun olaraq mütərəqqi hal olması xüsusi qeyd

edilməlidir. Burada sığortanın “ümumiliyi” ilk növbədə bədbəxt hadisə riskinin baş verməsinin nəticəsi olaraq işçinin maddi durumunun ağırlaşmasının qarşısını almağa yönəlməsi ilə xarakterikdir. Məqsədin təmin olunması qərbi ölkələrində mövcud olmuş sosial təminat nəzəriyyələrində sığorta olunmuş işçinin bədbəxt hadisə riski baş verdikdə cəmiyyətdəki sosial statusunun qorunmasının önəmli olmasındadır. Şəxsin yaşadığı cəmiyyətdə sosial statusunun təmin olunması və qorunması demokratik dövlətlərinin ali məqsədlərindən biri olmaqla, iqtisadi siyasətin barometri kimi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. M.Əliyev Pensiya hüququnun problemləri. B., 2004.
2. Вигдорчик Н.А. Теория и практика социального страхования. Вып. №1. Пг-М., 1919, с.29-44
3. Вигдорчик Н.А. Социальное страхование в общедоступном изложении Вопросы труда М.,1927, с.10-15
4. Захаров М.Л., Тучкова Э.Г. Право социального обеспечения России. Учебник. М.: Волтерс Клувер, 2005.
5. Лушникова М.В, Лушников А.М. Курс права социального обеспечения М., ЮСТИЦИНФОРМ, 2008.
6. Право социального обеспечения: учебник для бакалавров \Е.Е.Мачульская. 2-е изд. перераб. и доп. - М.:Издательство Юрайт; ИД Юрайт, 2013. Байрамов Ш.Б

XÜLASƏ

Müəllif məqalədə qərb ölkələrində sosial təminatın inkişaf modellərinin təhlili əsasında bu modellərin müasir sosial təminat sisteminin formalaşmasında əhəmiyyətini və rolunu qeyd edir.

SUMMARY

Author notes importance and role in the article the west countries in forming on the basis of analysis of the development models of the social guarantee of the modern social guarantee system of these models.

РЕЗЮМЕ

Автор на основе анализа моделей развития социального обеспечения в западных странах подчеркивает значение и роль этих моделей в формировании современной системы социального обеспечения.

Çapa tövsiyə etdi: dos., h.f.d. Ş.M.Kərimov

NƏSX TERMİNİ VƏ MƏZMUNU

Nuru Tahir oğlu İMANOV,

AMEA-nın M.Füzuli adına

Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı

Açar sözlər: Nəsxin mənaları, Nəsxin varlığı, Dəlillər

Key words: Meanings of naskh, Existence of naskh, Proofs

Ключевые слова: Значения насха, Существование насха, Доводы

I nəsx sözünün lüğətdəki mənalari:

Nəsx sözü “N S H” kökündən məsdər olub, aradan qaldırmaq yox etmək istinsah etmək ləğv etmək mənalарına gəlir. Bu kəlmə istilаhdа dа müxtəlif mənalarda işlənmişdir.

a) “Nəql” (köçürmə) mənasına gəlir. Bir şeyi bir yerdən eyni ilə götürüb digər bir yerə yaxud bir haldan digər bir hala daşıma əməliyyatına deyilir (1, III c. s.61).

b) “İzalə” (aradan qaldırılma) mənasına gəlir. Qurani-Kərimin verilən ayəsi dа bu mənani ifadə edir: “Səndən öncə göndərdiyimiz heç bir rəsul və nəbi yoxdur ki, bir şey təmənni etdiyi zaman şeytan onun təmənni etdiyi şeyə yalan qatmamış olsun. Ancaq Allah şeytanın yalan qatdığı şeyi izalə edər. Sonra Allah ayələrini möhkəm qılar. Və Allah alimdir, hakimdir”.

c) “Təbdil” və “təğyir” mənasına gəlir. Bir şeyi bir haldan digər bir hala təbdil etmək, fərqli vəziyyətə gətirmək, yerinə başqasını qoymaq deməkdir. Qurani-Kərimdə Uca Allah buyurur: “Biz bir ayəni başqa bir ayə ilə təbdil etdiyimiz zaman-Allah nəyi endirdiyini çox yaxşı bilir-(haqqı inkar edənlər) sən sadəcə uydurursan deyərlər. Həlbuki onların çoxu bilməyən, anlamayan kimsələrdir”. Göründüyü kimi, bu ayədə II bab feili işlənmişdir ki, bu feildən də məsdər yaranmışdır.

Nəsx kəlməsi (ilğa etmək) mənasındadır. Məsələn, əski bir ərəb məsəlində nəsx bu mənədadır: (Günəş kölgəni yox etdi), (Qocalıq gəncliyi yox etdi). Ruhların bir bədəndən digərinə intiqalına inanların işlətdikləri “tənasuh” kəlməsi dа intiqal mənasını ifadə edir (2, s.268).

Nəsxin lüğət mənasına dair verilən məlumatdan əlavə “Nunsihə” barədə məlumat vermək yerinə düşərdi. İnsə sözü (ənsi, yunsi, insəən) kökündən yaranıb unutulmuşdur.

durmaq mənasındadır. Qiraət imamlarından Nafi (ö.70/689), İbn Amir (ö.21/641), Asım (ö.127/744), Həməzə (ö.80/699), Əbu Cəfər (ö.130/747) və Yaqub (ö.205/820) bu sözü ifal babında oxumuşdur. Qurani-Kərimdə “Sənə Qurani oxudacağıq və sən unutmayacaqsan. Ancaq Allahın dilədiyini unuda bilərsən buyrulması” unutma mənasına dəlil olaraq verilir (3, s.20)

Təbəri nəsx kəlməsinin əsl mənasının bir mövzunu bir kitabdan digər yərə daşımaq və nəql etmək olduğunu bildirmişdir. Bir ayənin hökmünün qaldırılıb ləfzinin saxlanması və ya ləfzinin də qaldırılması eyni şeydir. Bir qisim ayələrin sadəcə hökmləri dəyişdirilmiş, ləfzləri isə eynilə qalmış və ya unutturulmuşdur. Bu iki hal da nəsx ifadəsinin əhatəsindədir (4,c.XIX, s.18,19).Təbəri o cümlədən nəsx sözü mənasında da işlətməmişdir.

Nəsxin istilahı mənasına gəldikdə, Təbəri “Kitəbul-Bəyan an-Usulil Əhkam” adlı kitabında nəsx və mənsuxu açıqlamış və bu təriflərə yer vermişdir:

Nasix. Qurani-Kərim ayələrindən və Rəsulullahın hədislərindən sabit olan hökmü qaldırır, qullara yeni bir hökmü vacib bilər. Təbəri əgər ayə və ya hədis başqa bir şəkildə şərh oluna bilirsə, məsələn, istisna təşkil edir yaxud ümum-xüsusi üsuluna girir, və ya mücməl-müfəssəl qəbul edildisə artıq bu ifadənin nəsx və ya mənsux hesab etməyin qeyri-mümkün olduğunu ifadə edir.

Mənsux daha öncə hökmü sabit ikən, çəti bir şəkildə hökmü qaldırılan məndir. Nəsx fəaliyyəti həlalə haram, haramı həlal, mübahı üzrlü, üzrlünü mübah qılan bir əməl olub, əmr, nəhy və ibaha mövzularında keçərlidir. Xəbər mahiyyətində olan ifadələrdə keçərli deyildir. Təbəriyə görə nəsxin nəticəsində aşağıdakı üç haldan biri ortaya çıxacaqdır:

-Dünyadakı həyat baxımından çətin görünən hökmün qaldırılıb, yerinə asan hökmün gətirilməsi. Məsələn, gecə namazının mömünlərə fərz olmasının daha sonra qaldırılması kimi

-Dünyadakı həyat baxımından asan görünən hökmün qaldırılıb, yerinə çətin hökmün gətirilməsi kimi. Məsələn, sayılı günlərdə oruc tutmağın qaldırılaraq yerinə tam bir ay Ramazan orucu tutmağın fərz qılınması kimi. Bu da möminlər üçün gələcəkdə savab baxımından daha savablı və xeyirlidir.

-Bir hökmün qaldırılıb yerinə çətinlik və asanlıq baxımından bərabər hökmün gətirilməsi. Məsələn, Qüdsə yönələrək namaz qılma hökmünün qaldırılıb, Kəbəyə yönələrək namaz qılmağın əmr edilməsi kimi. Ayədə zikr edilən və ya eynisini gətirərək bunu bildirir.

Peyğəmbərimizin (s.a.v.) sağlığında və daha sonrakı ilk dövrlərdə nəsxin bugünkü kimi ümumi mənasını tapmaq mümkün olmamışdır. Ancaq həm səhabə, həm

də Rəsulullahın qoyduğu hökmlərdə bunun icra edildiyi məlumdur. Nəsxin ilk tərifi-nin tabiun dövründə yarandığı zənn edilir. Bu dövrdə Quran və Hədis elminin xari-cində müstəqil bir elm yox idi. Nəsxə verilən təriflər bunlardır:

- a) Nəsx bir ayənin hökmünün daha sonra nazil olan ayə ilə qaldırılmasıdır
- b) Şəri bir hökmün şəri bir dəlillə qaldırılmasıdır
- c) Nəsx, şəri bir hökmün sona çatdığını Allahın qullarına bildirməsidir
- d) Müqəddəm tarixli bir nassın hökmünü müəhhər tarixli bir nassla dəyişdirmək-dir

Quranda hökmü qaldırılmış ayəyə mənsux, hökmü qaldıran ayəyə nasix deyilir. Qurani-Kərimdə nəsxlə bağlı dövrümüzə qədər müxtəlif nəqllər gəlmişdir. Mənsux ayələrin sayı ilə bağlı bir-biri ilə müxalif xeyli rəvayət vardır.

Nəqli dəlillər

Qurani-Kərimdə nəsxə təmas edən dörd ayə vardır. Bu ayələrin məalları belədir

“Biz qüvvədən qaldırdığımız və ya unutturduğumuz hər hansı bir ayənin yerinə mütləq daha yaxşısını yaxud bənzərini gətiririk. Allahın hər şeyə qadir olduğunu bilmirsiniz?” (Bəqərə, 106)

“Biz bir ayənin yerini başqa bir ayə ilə dəyişdirərkən-Allah nəyi endirdiyini çox yaxşı bilir-(haqqı inkar edənlər) sən sadəcə uydurursan deyərlər. Halbuki onların çoxu bilməyən, anlamayan kimsələrdir“. (Nəhl, 101)

“Allah istədiyi silər, istədiyini də bərqərar edir. Bütün kitabların əslisi onun nəzdindədir“. (Rad, 39)

“Səndən öncə göndərdiyimiz heç bir rəsul və nəbi yoxdur ki, bir şey təmənni etdiyi zaman şeytan onun təmənni etdiyi şeyə yalan qatmamış olsun. Ancaq Allah şeytanın yalan qatdığı şeyi izalə edir. Sonra Allah ayələrini möhkəm qılar. Və Allah alimdir, hakimdir” (Həcc, 52) (5, v.r.k, 2a)

Nəsxlə həqiqətən əlaqəli olan ayələr Bəqərə və Həcc surələrində keçən ayələrdir. Bəqərə surəsində yer alan ayənin nəsxə dəlalatini bir-iki alim xaricində İslam alimləri qəbul etmişdir. Digər tərəfdən Hz. Peyğəmbərin gətirdiyi Qurana inanmayan Yəhudilər: Məhəmmədin işinə təəccüb etmirsinizmi? Yanındakılara bir şeyi əmr edir sonra onu yasaqlayar. Quran Məhəmmədin öz sözüdür. Çünki bir-birini tutmaz dedi-yi üçün adı çəkilə ayənin nazil olduğu bildirilir (6, s.19). Ayənin nüzul səbəbində nəsxlə bağlı olduğu görünür. (Nəhl, 101) Ayədə yer alan “Biz bir ayəni başqa bir ayə ilə tədbil etdiyimiz zaman” ifadəsi bir ayənin digər ayə ilə dəyişdirildiyini göstərir. Mücahid və Katadədən gələn nəqldən məlum olur ki, bu ayələr nəsxin varlığını dilə gətirir.

M.Hamdi yazır: “Bir ayənin yerinə digər ayənin gətirilməsi nəsxdir. Kafirlər nəsx məsələsi ilə nübüvvəti-Muhammədiyyə haqqında bir şübhə irəli sürmək istəmişdilər ki, zamanımızda da hələ bunu təqib edən kafirlər çoxdur. Bu ayə onlara cavabdır”(7, V/3124). Bu, müsəlman bir kimsənin nəsxin varlığını inkar edə bilməyəcəyini, edənlərin müsəlman ola bilməyəcəyini vurğulamaqdadır. Dolayısı ilə Allahın bəzi ayələri qaldırıb yerinə başqasını qoyması onun zətinin uralığı və qullarına olan mərhəmətinin sonsuzluğunu ifadə etməkdədir.

Əqli dəlillər

İlk Peyğəmbər Hz.Adəm ilə son Peyğəmbər arasında vəhy alan hər Rəsulun təbliğ etdiyi iman əsasının bir olduğu məlumdur. Hər Peyğəmbər inanc mövzusunda eyni həqiqətləri insanlara çatdırmışdır. İman əsasları eyni olmaqla bərabər hər Peyğəmbərə gələn əmrlər arasında müəyyən fərqlilik olduğunu bilirik. Təvrat, İncil və Quran arasındacda bunu görmək mümkündür. Son olaraq Qurani-Kərim göndərilmişdir. Quranın nazil olması ilə öncəki kitabların qüvvədən düşməsi təbiidir. Çünki Uca Allah buyurur: “Məhəmməd Allahın Rəsulu və Peyğəmbərlərin sonuncusudur. Allah hər şeyi bilir”.(Əhzab, 40)

Beləliklə, Quranın digər kitabları nəsxində müsəlmanların ittifaqı vardır.

“Ən-Nəsx fil-Quran” əsərinin müəllifi yazır: “Əqli sağlam adam əqlən nəsxin mümkün olduğunu qəbul edər. Nəsxin imkansızlığında şübhəyə düşməz. Əqlin nəsxə caiz görməsi varlığına dəlil olaraq yetər” (8, s.221). Nəsx əqlən və nəqlən mümkündür. Qeyri-mümkün olsaydı Səhabə, Tabiun və İslam alimlərindən bir çoxu əks görüşdə olardı. Halbuki, Səhabə və Tabiun dönməndə nəsx rədd edənə rast gəlinməmişdir. Mövzu ilə bağlı gündəlik həyatımızdan misallar verək. Həkim xəstəni müalicə edərkən tətbiq etdiyi prinsiplər, ananın övladını böyüdərəkən tətbiq etdiyi tərbiyə üsulları, müəllimin tələbələrini öyrədərəkən sadədən mürəkkəbə doğru bir metoddan istifadə etməsi irəli sürülən əqli dəlillər arasında yer alır. Hz.Məhəmmədin son Peyğəmbər olması, gətirdiyi dinin digərlərindən üstünlüyü, İslamın hər kəsə şamil olunması məlum məsələdir. Bu halda digər dinlər nəsx edilmiş sayılır. Nəsx əqlən mümkün olmasaydı ilahi dinlərin də qüvvədə olması lazım idi. Bunun nəticəsində Hz. Məhəmmədin risaləti müəyyən qövmə aid olardı ki, bu da İslama ziddir (9, c.III, s.190). Halbuki, Uca Allah buyurur: “Allah yanında tək din İslamdır” (Əli İmran, 19)

Sünnətdən dəlillər

Müslimin rəvayətinə görə Quranın bəzi ayələri bir-birini nəsx etdiyi kimi Rəsulullah da öz sözünü nəsx edərdi. O, Quranın nəsxini irəli sürərək hədisin də bir –

birini nəsx edəcəyini ifadə etmişdir. Bu rəvayət Qurandakı nəsx məsələsinə etirazın olmadığını, Səhabə arasında ittifaq dildiyini vurğulamaqdadır (10, s.105).

Ləhiq bin Hümejd yazır: “Peyğəmbərin sözləri Quranın misli kimidir. Çünki Quranın bəzi ayələri bir-birini nəsx edər”. Peyğəmbərin öncə qəbir ziyarətini yasaqlaması və sonra izin verməsi, Mutə nikahının Məkkənin fəthindən sonra qəti olaraq qadağan olunması sünnətdən gələn nəql kimi qəbul edilir.

Nəxsi bilməyin yolları

Qurani-Kərim elmləri ilə mücəhhəz olmadan bu mövzuda fikir yürütməyin son dərəcə zərərli olduğu aydındır. Dirayət yolu ilə bi qisim nəzəri qaydalara və qiyasa istinad edərək nəsxin təsbitinə varmaq olmaz. Üsul kitablarında nəxsi bilmək üçün bəzi şərtlər irəli sürülür:

a) Hz. Peyğəmbərin təsrihi ilə nəsxin bilinməsi. Nəxsi bilməyin yollarından ən önəmlisi budur və Rəsulullahın kavli və feli sünnəti ilə öyrənilir.

b) Səhabənin verdiyi məlumatla nəsxin bilinməsi. Hz. Peyğəmbərin sünnətindən sonra ikinci yeri səhabədən gələn nəql tutur. Əshab hər zaman Rəsulullahın yanında olmuş, ayə və hədisləri izləmiş, İslamın bu günə qədər ən mükəmməl bir şəkildə gəlməsinə vəsilə olmuşlar. Buna görə də onların verdiyi məlumat bizim üçün önəmlidir.

c) Nəsxin icma ilə bilinməsi. Yəni İslam alimlərinin müəyyən məsələdə nəsxin mövcudluğuna dair fikir birliyində olmasıdır.

d) Xronoloji olaraq Nəsxin təsbiti. İki əmrin bir yerdə işlənməsi mümkün olmadığı zaman tarix yolla ayələrin nüzuu təsbit edilir. Tarix etibarı ilə daha sonra gələn ayə nasix kimi qəbul edilir. Ənfal surəsinin altmış altıncı ayəsi ilə qəbir ziyarətinə izin verilməsi buna nümunədir (11, s.164).

Ayənin Hədislə nəsx əlaqəsi

Ayənin ayə ilə, hədisin də hədislə nəxsi barədə ittifaq vardır. İxtilaf hədisin ayəni nəsxindədir. Buradakı ixtilafın qaynağı sünnətin ayə ilə eyni səviyyədə olmamasıdır. İmam Şafi ayənin ayəni, hədisin hədisi nəsx edə biləcəyi qənaətindədir (12, s.55). Bunun üçün Allahın kitabını ancaq Allahın kitabı nəsx edər ayəsini dəlil göstərir. Bu mövzuda Yunus surəsinin on beşinci və Rad surəsinin otuz doqquzuncu ayələrini dəlil göstərir.

Mötəzilə və Əşəri kəlamçıların bir çoxu, İmam Malik, Əbu Hənifə və əsahabı hədisin Quranı nəsx edə biləcəyini irəli sürür.

Nəsx edilən və edilməyən ayələr

Qurani-Kərimdəki ayələrin hər biri eyni mövzunu ehtiva etmir. Dünya və axirətlə bağlı fərqli ayələr də Quranda yer alır. Buna görə də Üsul kitablarında nəsx edilən və edilməyən ayələrin vəsfləri verilmişdir.

a) Allahın zat və sifətlərindən bəhs edən ayələrdə nəsxin varlığı mümkün deyil.

b) Etiqadi hökmləri daşıyan ayələrdə nəsx olmaz. Məsələn İmanın əsasını təşkil edən (Allaha, Mələklərə, Peyğəmbərlərə, Kitablara və Axirətə iman) ayələrdə nəsx yoxdur.

c) Əsasında xəbər olan ayələrdə nəsx olmaz. Keçmiş, gələcək və müəyyən bir zamanda olacaq hadisələri bildirən ayələr muhkəm olaraq dəyərləndirilir (13, c.II, s.59-65).

d) Nəsx əmr və nəhydə olur. Halalı haram, haramı halalla əvəzləmək, mübahı yasaq, yasağı mübah etməklə meydana çıxır. İcma, qiyas və rəylə sabit olan hökmlərdə nəsxin ola bilməyəcəyi qəbul dilir. Çünki nəsx ayə və hədisdə mümkündür, vəhy sona çatdıqdan və Hz.Peyğəmbər vəfat etdikdən sonra nəsx olmaz.

Nəsx, İstisna və Təhsis münasibətləri

İstisna: Bir qisim ayələrin hökmünü “ÇáÇ” ədatı ilə istisna etmək deməkdir.

Təhsis: Ümumi olan bir sözü şamil olduğu fərdlərdən bəzilərinə həsr etməkdir. Namaz hər müsəlmana fərzdır, ancaq bəliğ olmayanlara fərz deyildir deyildikdə yalnız yetkinlik yaşına çatanlara fərz olduğu anlaşılar. Nəsx isə şəri bir dəlillə digər şəri bir hökmü qaldırmaqdır. Bu iki tərəfdə belə bir bənzərlik nəzərə çarpır. Nəsxdə bəzi vaxtlarda hkmün təxsisinə bənzəyən bir şey, təxsisdə isə fərdlərin bəzisindən hökmün qaldırılmasına bənzəyən bir şey vardır. Bu bənzərliklərə görə bəzi alimlər şəriətdə nəsxin olmasını inkar etmişdir və nəsx olaraq zikr edilən şeylərin təxsisdən başqa bir şey olmadığı zənninə qapılmışdır. Halbuki, nəsxlə təxsis arasında fərqlər vardır. Məsələn, onlardan bir neçəsini zikr edək: Nəsx bütün fərdlərin hökmünü ləğv etdiyi halda, təxsis bütün fərdlərin hökmünü ləğv etməz. Nəsx ancaq Kitab və Sünnətdə olduğu halda, təxsis bu ikisinin xaricində də ola bilər. Nəsx xəbərlərdə ola bilməz, amma təxsis ola bilər.

Bəzi alimlərə görə Qurani-Kərimdə nəsx ayələrinin çox olaraq dəyərləndirilməsi ilk əsrlərdə haqqında danışılan kəlmələrin eyni mənada istifadəsindən qaynaqlanır. Çünki mənsux qəbul edilən bir çox ayədə bu halı görürük. Halbuki nəsx ilə təhsis və nəsx ilə istisna bir-birindən fərqlidir. “Əl-Ehkam” əsərinin müəllifi nəsx-təhsis mövzularına geniş yer verərək, hər birinin digərindən fərqli olduğunu ifadə edir (14, c.III, s.104-105). “Əl-Muvafaqat” əsərinin müəllifi də Məkkidən nəqlən İbn Abbasın

içində istisna ədatı olan bir çox ayəyə mənsux dediyini nəql edir. İbn Abbasa görə Şüəra surəsinin iki yüz iyirmi dördüncü ayəsi həmin surənin iki yüz iyirmi yeddinci ayəsi ilə nəsx edilmişdir.(15, c.II, s.586)

Hibətullah (Ö.410/1099) Əsr surəsinin ikinci ayəsinin həmin surənin üçüncü ayəsi ilə nəsx yaxud istisna barəsində ixtilafın olduğunu zikr edir. Diqqət edilsə bu və bənzəri ayələrin nəsxə mümkün deyildir. Surələrə görə nəsxə mövzu olan ayələri araşdırarkən nəsxlə əlaqəsi olmayan ayələrə mənsux deyildiyi görünür.

ƏDƏBİYYAT

1. İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed, Lisanul-Arap, Beyrut 1955, c.III, s.61
2. Dr. Subhi es-Salih, Kuran İlimleri, Konya 1994, s.268
3. Remzi Kaya, Kurani-Kerimde Nesih, Bursa 2001, s.20
4. Taberi, Camiul-Beyan, XIX. s.18-19
5. Hibətullah, Qasım b.Səllamə Ən-Nasix vəl- Mənsux, 1093,v.r.k, 2a
6. Vahidi, Əbu Həsən Əli b.Əhməd, Esbabün-Nüzul, Misir 1968 s.19
7. Elmalılı, Hak dini Kuran dili, İstanbul 1960,V, 3124
8. Zeyd, Mustafa, Ən-Nəsx fil-Quranil-Kərim, Misir, 183/1963, s. 221
9. Əz-Zərqani, Məhəmməd Əbdüləzim, Mənahilul-İrfan fi Ulumil-Quran, Misir 1943, c.I-III, s.190
10. Müslim, Cənaiz, s.105
11. Əbu Zəhra, Üsulul-Fiqh, s.164
- 12.Şafi, Ər-Risələ, s.55
13. Əl-Amidi, Əbul-Həsən, Əl-Əhkam fi Usulil-Əhkam, Qahirə 1968, c.II, s.59-65
14. Əl-Amidi, Əbul-Həsən, Əl-Əhkam fi Usulil-Əhkam, Qahirə 1968, c.III, s.104-105
15. İbn Kəsir, Təfsirul-Quranil-Azim, Beyrut 1969, c.II, s.586

XÜLASƏ

Nəsx mövzusu uzun illərdir ki, islam alimlərinin araşdırma mövzusudur və bu barədə qiymətli əsərlər yazılmışdır. Bu da nəsx mövzusunun əhəmiyyətini göstərir. Quran ayələrində nəsxə işarə edilməsi, İslam alimləri arasında nəsxin mövcudluğunu qəbul edənlərin olması Quranda nəsxin varlığının sübutudur. Bu məqalədə nəsx termini, onun mənalari açıqlanmış, dəlillər verilmişdir. Məqalədə bəzi islam alimlərinin, o cümlədən Əbu Cəfər Məhəmməd ət-Təbərinin fikirlərinə də yer verilmişdir.

SUMMARY

It is a long time that the theme of Naskh has been a theme of research of Islam scientists and a lot of valuable works were written about it. It also shows importance of Naskh. Being marked to naskh in verses of Koran, being persons who accept existence of naskh among Islam scientists is the proof of existence of naskh. In this article the term of naskh, its meanings were explain, proofs were given. In the article it was given place to the views of some Islam scientists including Abu Jafar Muhammad ibn Jarir Al-Tabari.

РЕЗЮМЕ

Уже долгие годы как тема “Насх” является предметом исследования исламских ученых, и на эту тему были написаны ценные труды. Это свидетельствует о значимости этой темы. То что в Коране есть аяты указывающие на “насах”, признание рядом исламских ученых существование нахша подтверждают наличие в Коране нахша. В статье было уделено внимание мнениям ряда исламских ученых, в том числе Абу Джафар Мухаммед ат-Табари.

Çapa tövsiyə etdi: dos.,f.f.d. S.S.Süleymanov

TARIXİ PROSESİN İZAHINA MÜXTƏLİF YANAŞMALARA DAİR: TARIXİ-FƏLSƏFİ BAXIŞ

Vəfa CAMALOVA,

*BDU-nun Fəlsəfə tarixi və
mədəniyyətşünaslıq kafedrası*

Açar sözlər: Tarix fəlsəfəsi, tarixi proses, tarixi prosesin konsepsiyaları

Key words: The history of philosophy, historical process, concepts of historical process

Ключевые слова: Философия истории , исторический процесс, концепции исторического процесса

Tarixin fəlsəfi baxımdan dərk edilməsi ictimai və elmi cəhətdən əhəmiyyətli fəaliyyət istiqamətlərindən biridir. Cəmiyyətin öz tarixinə marağı dərin sivilizasiya böhranları-böyük ictimai-iqtisadi və siyasi kataklizmlər dövründə xüsusilə artır. Tarix fəlsəfəsi termini nisbətən yeni dövrün məhsulu olsa da, tarixin fəlsəfi baxımdan mənalandırılması, tarixi fikir hərəkətinin dərk olunması qədim çağlardan başlamışdır. Tarixi proses mövzusu Qərbdə Herodot, Aristotel, Teofrast və Plini kimi filosofların diqqətini cəlb etmişdir. Bu tarixçi və filosofların əsərlərində keçmiş və insanlıq, cəmiyyətin tarixi, tarixi hadisələrin gedişi və məzmunu haqqında müəyyən fikirlər səslənmişdir. Tarixi prosesin izahına dair fikirlər hətta, mifoloji dünyagörüşündə də öz əksini tapmışdır. Burada xalqın taleyi və ona rəhbərlik edən şəxsin tanrının iradəsinə tabe olması düşüncəsi öz əksini tapmışdır. Orta əsrlərdə sxolastik fəlsəfənin tüğyan etdiyi bir vaxtda tarixi prosesə dair fikirlər də bu rakursdan mənalandırılmışdır. Bu dövrdə Avqustin Akvinalı Foma kimi filosoflar dövrün fəlsəfi ab-havasına uyğun olaraq ilahiyyat çərçivəsindən izah olunmuşdur. Fəlsəfə tarixində tarix fəlsəfəsinin ilk dəfə fəlsəfi bir nizam olaraq mənalandırılması və onun elmi təməllərinin araşdırılması görkəmli şərq filosofu İbn Xəldunun adı ilə bağlıdır. O, tarixi faktları, onların ictimai həyat sahəsindəki təzahürlərini, cəmiyyətin yaranışı, inkişafı, tənəzzülünü və onun səbəblərini faktiki bir üsulla araşdırıb ortaya qoyan ilk mütəfəkkir olmuşdur. Beləcə, İbn Xəldun özünün də fərquində olduğu və ifadə etdiyi kimi yeni bir elm sahəsinin qurucusu olaraq qəbul edilir. O bununla bərabər əsasını qoyduğu elmi

istiqlamətin üsulunu, təməl anlayışlarını, problemlərini, hissələrini müəyyənləşdirmişdir. İbn Xəlduna görə tarix fəlsəfəsinin mövzusu insanın ictimai həyatıdır, bu yolda əsas vəsait isə müşahidə və təcrübə nəticəsində toplanan tarixi faktlardır. Tarixi prosesi öyrənmək araşdırmaq İbn Xəldunun bir tarixi dövlət qaydası ideyasını meydana gətirməsinə səbəb olur. Bu qaydaya əsasən dövlətin qurulmasından çökməsinə qədər keçdiyi bütün mərhələlər səbəb-nəticə zənciriylə bir-birinə bağlanmışdır. İbn Xəldun düşüncə tarixində ictimai fakt və hadisələri işıqlandırmış, cəmiyyətin mövcudluğu, onun keçdiyi tarixi yolları, tarixi inkişafın əsasları haqqında dəyərli fikirlərini ifadə etmişdir. Onun fikrincə cəmiyyət və dövlət təbii bir mənşəyə malikdir. Cəmiyyət bir sosial sistem olaraq təbii tarixi inkişaf müddəti keçmişdir. İbn Xəldun da bu tarixi inkişaf müddətinin əsas cəhətlərini araşdıraraq özünün tarixi dövlət qaydası ideyasını irəli sürmüşdür. Onun islam dünyasında elmi fikirlərin durğun olduğu bir dövrdə XIV əsrdə İslam fəlsəfəsinin ənənəvi quruluşundan ayrılaraq ictimai və siyasi problemlərə xüsusi bir dünyagörüşü ilə ifadə etdiyi fikirləri təkcə Şərq dünyasında deyil, həm də Qərbdə də əks-səda doğurmuşdur. Bu baxımdan İbn Xəldunun düşüncə tarixində mənşəyini antik yunan fəlsəfəsində Platon və Aristoteldən alan, İslam dünyasında Fərabî və İbn Sina tərəfindən təmsil olunan Aristotelçi fəlsəfə ənənəsindən qopmasını demək olar. Bu böyük Şərq mütəfəkkirinin fəlsəfəsi özündə Qərbdə intibah dövrü adı ilə başlayan bir çağın yeni düşünmə formasını da əks etdirir. Onun ideyalarının qərb fəlsəfi fikrində Russodan Lokka qədər gedib çıxan təbii hüquq məktəbinə, Herderdən Dilteyə uzanan alman tarix məktəbinə, Kontun pozitivizmi və marksizmə qədər bir çox fəlsəfi axına təsir etmiş və bu vəziyyət bir çox araşdırmada vurğulanmışdır. Qeyd etmək lazımdır ki, İbn Xəldunun qərbdəki xələflərinin onun əsərində elmi olaraq gördükləri şey klassik fəlsəfə ənənəsində heç də diqqətə alınmamış bir mövzudur. Bu mövzu təbii ki, tarix olaraq adlandırılmışdır. İbn Xəldun tarixi prosesi izah edərkən onu tarixi dövlət qaydası ilə əlaqəli olduğunu ifadə etmişdir. Tarixi prosesin izahında qərb filosoflarının da özünəməxsus yanaşmaları olmuşdur. Antik çağ düşüncəsində tarix insanların və toplumun baş vermiş hadisələri qeyd etmə yolu ilə əldə etdiyi fikri irəli sürülmüşdür. Qədim dövrdə tarix dəyişikliklərin spontan axını kimi təsvir olunmuş və bu dəyişmələrin ya dairəvi ya da küre şəkilli olması haqqında fikirlər səslənmişdir. Antik çağın məşhur filosofu Parmenid vurğulamışdır ki, dəyişmə başlanğıc nöqtəsinə dönəcək bir hərəkətdir. Deməli, bu baxımdan yanaşdıqda tarixi proses daim təkrarlanan və yenilənən dəyişikliklərdən başqa bir şey deyil. Orta əsr fəlsəfi sistemində tarixi prosesə münasibət Antik dövr fəlsəfəsindən fərqli şəkildə ifadə olunmuşdur. Belə ki, orta çağda müəyyən bir məqsədə görə cərəyan edən, özündə davamlılıq, dinamiklik daşıyan, başlanğıcı və sonu

olan, inkişaf edən bir zaman anlayışı teologiyanın Qərb düşüncəsinə buraxdığı davamlı bir miras olaraq tarixi zamandan başqa bir şey deyil. Xristianlıq antik çağın tsiklik tarix anlayışını bir dəfəlik bir müddəti əhatə edən, öz içində dəyişmə və inkişaf olan xətti bir tarix ideyası ilə əvəz etmişdir [2,69]. Teoloji fəlsəfənin gətirdiyi bu xətti tarix konsepsiyası o qədər təsirli olmuşdur ki, müasir dövrdə tarixi proses səbəb-nəticə əlaqəsinə uyğun olaraq bir-birinə bağlı və inkişafda olan hadisələr silsiləsi kimi izah edilmişdir. Orta əsrlər fəlsəfəsi ilahiyyatın əsirinə çevrildiyindən antik dövrün tsiklik tarix konsepsiyasını bütün orta çağ boyunca sıradan çıxarmışdır. Orta əsr fəlsəfəsində tarixi prosesə dair irəli sürülən fikirlər içərisində Avqustinin də düşüncələri maraq doğurur. Avqustinin zaman qavrayışı baxımından "indi" və "indiki an" qavrayışı çox əhəmiyyətlidir. Avqustin "keçmiş indinin keçmiş və gələcəyi də indinin gələcəyi olaraq indiki anla birləşdirmişdir. İndinin "uzunluğunu" müzakirə etmiş və indini teoloji-metafizik mənada bir bütünlük olaraq ortaya qoymuşdur. Avqustinə görə keçmişin indisi yaddaş, gələcəyin indisi uzaqgörənlik və indinin indisi görünən varlıqdır. Bu müəyyən mənada etirafa yönələn, Avqustinin günahlarının ağırlığından xilas olmasını təmin edən bir anlayışdır. Sonsuz indi nizamlılıq sayəsində həyatın məsuliyyətinin alınmasına və digər tərəfdən də dünyəvi həyatın günah dolu tələlərindən yavaş-yavaş əl çəkilməsinə gətirib çıxarar. Onun bu mənasıyla indi anlayışı bir mənada antik tragediyanın tragik zamanına bənzəməkdədir. Çünki təsadüf və ya zəruriliyin formalaşdırdığı tragik qəhrəman müxtəlif qərarlar verər və hər qərarının imtina edilməz şəkildə təqibçisi və məsuliyyətinin daşıyıcısı olar. Çünki tragik xarakter üçün gələcək və keçmiş təyin olunmuş olaraq indiyə sıxışmışdır və ancaq təsadüfi ya da zəruri bir gedişlə üzə çıxacaqdır. Avqustinə görə məhz bu dövrdə tarix təkrarlanmadan ibarət olmur, tam əksinə olaraq bir daha təkrar olunmayacaq hadisələrin yığını kimi çıxış edir [2,51]. Orta əsrlər fəlsəfəsində tarixi prosesin aşağıdan yuxarıya doğru daim irəlilədiyini qəbul edən xətti konsepsiya önə çəkilmişdir. Qədim dövrün tarixi inkişafın bir daha təkrarən öz başlanğıcına qayıtmasını təsdiq edən tsiklik konsepsiyadan fərqli olaraq xətti konsepsiya tarixi prosesi bir-birinin ardınca baş verən, bir-birilə səbəb-nəticə əlaqəsi ilə bağlanan hadisələrin yığını olaraq izah etmişdir. Artıq 15-16-cı yüzillikdə fəlsəfədə başlanan dünyəviləşmə teoloji qalıqlardan imtina edilməsinə gətirib çıxardı. Tarix xristianlığın ehkamları çərçivəsindən azad olaraq tam fərqli bir istiqamətdən izah olunmağa başladı. Bu dövrdə kilsə qaydalarından, kor-koranə doqmatizmindən sıyrılan tarix fəlsəfəsi tarixi prosesi və inkişafın meyllərini teoloji baxımdan deyil, antik dövrün tarixi mənalandırma, araşdırma qaydasını nümunə götürdü. Bu dövrün görkəmli filosoflarından olan Nikolo Makiavelli ilk dəfə tarixi araşdırmanın əxlaqi amillərdən və ictimai

rəydən ayrılaraq hadisələri gerçək səbəblərlə izah etməsinin lazım olduğunu irəli sürmüşdür. Tomas Hobbsa görə isə tarix fəlsəfəsi insanların həyatında və cəmiyyətdə baş verənlərdən dərs çıxarmaq üçün bilmək baxımından əxlaqi və öyrədici dəyəri olan tarixi araşdırmanın yönəldiyi nizamsız vəsait yığımıdır. 17-ci əsrin fəlsəfi sistemində yeni bir mərhələ-rasionalizm düşüncə tərzini tarix fəlsəfəsindən də yan keçmədi. Leybnitsin etdiyi Aristotelçi ayrışdırıcılıq yəni theory(nəzəriyyə)-history(tarix) arasında yenidən qoyulan əleyhdarlıq bu dövrün əsas mövzusu olmuşdur. Leybnits şüurlu dərk etmədən savayı tarixi dərk etmənin də mövcudluğunu qəbul etmişdir. Onun fikrincə tarixi proses tək mülahizələrin hərəkət etməsindən qaynaqlanır. Bu mülahizələr müşahidələrə aparır ki, bu da son nəticədə tarixi faktların əldə olunmasına gətirib çıxarır. Dekart isə özünün skeptik fəlsəfi sistemindən çıxış edərək tarixi prosesə dair fikirlərini irəli sürmüşdür. Onun fikrincə istənilən tarixi məlumat şübhəlidir. Hər bir tarixi prosesin izahının ardında müəmmalı, dəqiq olmayan məqamlar vardır. Bu məqamların aşkara çıxarılmasının əsas yolu əqlidir. Beləliklə, o tarixi prosesin skeptik tərəfinin açıqlanmasında rəasionalizm mövqeyindən çıxış etmişdir. Ləkk də tarixin araşdırılmasında maraqlı mövqedən çıxış etmişdir. Onun fikrincə qanun olaraq tarixin ifadə etdirdiklərinə tam güvənmək mümkün deyil. Bu mənada o da Dekart kimi tarixi prosesin izahında müəyyən şübhəli məqamların olduğuna inanmışdır. Fəlsəfədə işıqlanma dövrü adlandırılan 18-ci əsrin əvvəllərində tarixi prosesə dair yanaşmalarda fərqlilik nəzərə çarpmışdır. Belə ki bu dövrdə əvvəlki çağlarda tarixin izahındakı şübhəçiliyin yalnız müəyyən nisbətlərdə davam etdiyi, bu zaman həmin skeptikliyin gedərək azalmağa başladığı və hətta, tarixi prosesə xüsusi bir marağın artdığı görünmüşdür. 18-ci əsrin tarix fəlsəfəsi 17-ci əsrin şübhəçiliyini aşmaqla yanaşı, o biri tərəfdən də milli şüuru inkişaf etdirərək hər cür səyə və milli tarixin araşdırılmasına, yazılmasına müstəsna bir əhəmiyyət verməyə başlamışdır. Şübhəsiz, antik çağda və ondan sonrakı dövrlərdə də theory-history, yəni nəzəriyyə-tarix əleyhdarlığı baxımından baxıldığında 18-ci yüzillikdə tarixi prosesin izahında tam bir irəliləmə müşahidə olunur. Həqiqətən də, 18-ci əsr fəlsəfə tarixi boyunca bir-birindən ayrı tutulan və bir-birinə əleyhdar olan fəlsəfə və tarix anlayışlarını bir araya gətirərək tarix fəlsəfəsi deyiminin ilk istifadə olunduğu tarixi dövr olmuşdur. Tarixi prosesin izahında Jan Jak Russonun da fikirləri maraqlı doğurmuşdur. Onun fikrincə insanlar tarixin yazılmasında mühüm subyektlərdir. Tarixə yön verən azad düşüncəli insanlardır. Onun bir tarix fəlsəfəçisi olmasını aşağıdakılar daha aydın sübut edir: 1. Tarixdə təbiilikdən mədəniyyət varlığı olmağa doğru qaçınılmaz bir müddət görməkdədir. 2. İnsanların tarixə öz azad istəkləri ilə istiqamət verə biləcəklərini ifadə etmiş olmaqla birlikdə xüsusilə 19-cu əsrin bütün böyük tarix prosesə dair kon-

sepsiyalara, yanaşmalara təsir etmiş filosof olmuşdur. Qərb fəlsəfi düşüncəsində tarix fəlsəfəsi terminini işlədən filosof fransız mütəfəkkiri Volter olmuşdur. O, orta əsrlər dövrünün teoloji baxımından tarixi prosesi izah etməsinə qəti olaraq qarşı çıxmışdır. Onun fikrincə kilsə tarixçiliyindən gözləniləcək bir şey yoxdur. Kilsə teoloji məqsədlərə xidmət etməlidir. Tarix isə bir elm olaraq müəyyən zaman kəsiyində baş verən hadisə və proseslərin axınına rəşional baxımdan şərh etməlidir. Tarixi prosesi kor-koranə fəvqəltəbii hadisə kimi izah etməkdənsə rəşionalist bir tarixçiliyə , yəni tarixi proseslərin təbii şərhini verəcək olan tarixçiliyə ehtiyac vardır. Russodan əvvəl Vikonun da irəliddə Şpenqlər və Toynbi də nümunəsini görəcəyimiz antik dövrün tsiklik tarix anlayışına bənzər bir fikirlə tarixdə dövr edən çağlar olduğunu ifadə etdiyi bu çağların da bir çevrə hərəkəti boyunca bir-birini izlədiyini müdafiə etməsi müşahidə olunur [2,63]. Və bu fikriylə Vikonu yeni dövrün ilk tarix filosofu sayanlar çoxdur. Herderə görə isə tarixi proses və tarixdə baş verənlər təbiət hadisələri kimi səbəbdənlik daşmazlar. O qeyd edir ki, tarixi prosesi və hadisələri hər şeydən əvvəl "birdəfəlik həqiqətlər", "özünə xas və təkrar olunmayan hadisələr" olaraq görmək lazımdır. Herder tarixdə bir obyektivliyin axtarışına, onun ilkin şərtlərinin araşdırılmasına fikir vermiş, tarixi hadisələri təbiət qanunları altında nizamlı və təkrarlanan faktlar kimi görmək yalnızlığından sıyrılmaq olduğunu ifadə etmişdir. onun fikrincə tarixi bir tam olaraq qavramamızı təmin edəcək təbiət qanunları kimi qanunlar mövcud deyil. Herderin bu fikirləri Hegelin düşüncəsi ilə yaxından səsləşir [3,103]. Ona görə də tarixdə bütövlük deyincə başa düşülməsi lazım olan şey bütün dünya tarixi üçün ümumi olan qanunlar və ya kateqoriyalarla açıqlana biləcək bir şey deyil. Tarixi prosesin izahında bu növdən olan qanunlar və kateqoriyalar axtarmaq boşunadır. Çünki tarixə təbii faktlardakı davamlılıq və təkrarı güdərək yaradılmış qanunlar və kateqoriyalarla yönəli bilmərik. Digər tərəfdən də tarixi prosesə davamlılıq və təkrarlıq qazandıra biləcək sabit ideyalar da yoxdur. Çünki insanların və cəmiyyətlərin bağlandıqları bu ideyalar da hər dövrdə və hər çağda dəyişməkdədirlər. Bu nöqtəyə qədər Herderin də müəyyən ölçüdə ənənəvi nəzəriyyə-tarix (theory-history) əleyhdarlığını mənimsədiyi deyilə bilər. Amma Herderə görə bu vəziyyət tarixin bir xaosdan ibarət olduğu mənasına da gəlməz. Bu məqamda panteist Herder tarixə yer üzünə istiqamət verən bir qavrayışın, yəni ilahiliyin intişar tapdığı sahə olaraq baxmışdır. Daha sonra Hegeldə də qarşılaşacağımız bu görüşə görə tarixdə də bir plan, bir nizamlılıq bir bütövlük vardır[3,127]. Amma bu tamlıq insanlıq tərəfindən əsla qavranıla bilməz. Çünki insanın özü bu ilahi plana görə səhnəyə qoyulan oyunun müəyyən bir epizodunda rol alan bir aktyordur və bu səbəbdən də o oyunun tamını, başlanğıcını, sonunu görə bilməz. Buna görə də bir bütöv olan tarix insana onun bir küncündə

mövcud olan kompleks labirint kimi görünə bilər. İnsan tarixin bu sərhədsiz müxtəlifliyində bir ümumilik axtaracaqsa bunu ancaq "uyğunlaşma" və ya "harmoniya" ideyasında tapa bilər. O özünə heç bir zaman aydın ola bilməyəcək bu bütünlükdə ancaq Tanrının qoyduğu bir uyğunlaşma olduğuna inana bilər. Çünki Herderə görə "mənim yer üzündə olduğum nöqtənin məhdudluğu, baxışimdakı korluq, hədəflərimdəki səhvlər...və bütün bunlar mənim bir heç olduğumu, amma bütünün, tamın hər şey olduğunu göstərir. "Beləliklə, tarixi proses haqqında müxtəlif mütəfəkkirlərin fərqli, çeşidli fikirlərinə nəzər saldıq. Təbii ki, hər bir filosof bu mövzuya öz fəlsəfi sistemindən çıxış edərək yanaşmışdır. Yazdığımız məqalədə bəzi filosofların tarixi prosesə dair fikirlərini ifadə etməyə çalışdıq.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI:

1. Алексеев В. П., Першиц А.И, История первобытного общества, М., Высшая школа, 1991, 378 с
2. Əhmədov H. Q, Tarixi prosesin izahında konseptual alternativlər, Bakı, ADPU nəşriyyatı, 2004, 384 s
3. HEGEL, G. W. F., The Philosophy of History, translated, J. Sibree, New York 1956, 352 p
4. Рузавин Г.И, Основы философии истории, М.,Юнити, 2001,303 с
5. Rüstəmov Y. Sivilizasiyaların qarşılıqlı münasibəti, Bakı, Səda nəşriyyatı, 2007, 143 s
6. Qunnar Skirbekk., Nils Gilye, Fikir antologiyası, Bakı, Zəkioglu nəşriyyatı, 2007, 321 s
7. Əlizadə B. X. İ. Q. Herder ictimai inkişafın qanunları problem haqqında. Bakı, BDU Elmi Xəbərləri, sosial-siyasi elmlər seriyası №2, 2003, 16s

XÜLASƏ

Bu məqalədə müəllif tarixi proses problemini araşdırmışdır. Tarixi proses bir çox fəlsəfi problemlərin mərkəzində durmuşdur. Tarixi proses ideyası xronologiyası baxımından çox qədimdir. Biz tarixi proses ideyasını bir çox elmi işlərdə və konsepsiyalarda görə bilərik. Bu məqalədə tarixi proses, onun inkişafı və onun haqqında filosofların subyektiv fikirləri araşdırılmışdır.

RESUME

In this article author investigates the problem of historical process. Historical process has been the centre of many philosophical problems. The idea of a historical process gone to very long choronogiacally. We can see the idea of a historical process at many scientific works and concepts. In this working are investigated the historical process, its development and subjective opinions of philosophers about this idea.

РЕЗЮМЕ

В представленной статье автор рассматривает проблему исторического процесса. Исторический процесс составляет ядро многих философских проблем и обладает насыщенной историей. Идея исторического процесса встречается во многих научных работах и концепциях. В данной статье исследуются развитие, происхождение и понятие исторического процесса, а также субъективные мнения философов об этой идее.

Çapa tövsiyə etdi: dos. Q.Mürşüdlü

BAĞLILIQ MƏRHƏLƏLƏRİ VƏ UŞAĞIN SOSIALLAŞMASI

MONTEZİRİNİYA Əkbər Firidun oğlu,
*AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və
Hüquq İnstitutunun dissertantı*

Açar sözlər: uşaq, bağlılıq, bağlılığa təsir edən amillər, sosiallaşma.

Keywords: the child, attachment, the factors influencing formation of attachment, socialization.

Ключевые слова: ребенок, привязанность, факторы, оказывающие влияние на формирование привязанности, социализация.

Uşaqlarda bağlılığa təsir edən amillər hansılardır? Alimlər bu sualı cavablaraq, əsasən dörd amilə diqqəti yönəldirlər: uşağın bağlanması üçün şərait, uşağa göstərilən qayğının keyfiyyəti, uşağın fərdi xüsusiyyətləri və uşağın ailədə vəziyyəti.

1. Uşağın bağlanması üçün fürsət

Əgər uşaq onun qayğısına qalan fərdlə “emosional əlaqə yaratmağa şərait” və imkan tapa bilməsə, nə olar? Rene Spits [1946] həyata keçirdiyi tədqiqat çərçivəsində müşahidə etdi ki, 3-12 aylıqda anaları tərəfindən tərk edilmiş kimsəsiz uşaqlar daha fərqli bir mühitdə digər uşaqlarla birlikdə (ən azı 7 uşaq) bir dayənin nəzarətində olduqda onların çəkisi azalmış və onlar ətrafdakılardan uzaqlaşmağa meyli olmuşdular. Onların analarını əvəz edən daimi bir dayə olmadığı təqdirdə həmin uşaqlar depressiyaya düşürdülər.

Həmin kimsəsiz uşaqların həyəcanlanma problemi olurdu. Çünki onlar bir yaxud bir neçə böyük və yaşlı insanla ünsiyyətdən məhrum idilər. Tədqiqatçılar öz tədqiqatlarını uşaq-dayə münasibəti daha yaxşı olan bir uşaq evində davam etdilər. Bu uşaqlara kitab və oyuncaq verildirdi. Lakin baxıcılar çox tez-tez dəyişirdi. Yəni hər uşağın orta hesabla 4.5 yaşına qədər 50 baxıcısı olurdu. Bu uşaqların bir çoxu 4 yaşından sonra ailələrə verildikdə yeni valideynləri ilə çox yaxşı emosional əlaqə qura bilirdilər. Bu o deməkdir ki, uşağın valideynə bağlanması hətta 4-6 yaşında da ola bilər [1, s.99-118].

Amma bu uşaqların əksəriyyətinin həyəcanlanma və sosial problemləri var idi. Məsələn, uşaqlar “böyüklərin diqqətinə”, “böyüklərlə ifrat səmimiliyə”, tanımadıqları həmyaşıdları ilə səmimiliyə meyilli idilər və dostluq əlaqələri zəif idi. Rumıniyanın kəsib vəziyyətdə olan uşaq evlərinin birində qalan körpələrdə də qeyd etdiyimiz problemlər müşahidə edilmişdi [2, s.791-801]. Bu nəticələr göstərir ki, uşağın həyatının ilk illərində yaxın emosional əlaqə yaratması və bağlanması onun təbii və normal böyüməsinin əhəmiyyətli dərəcədə təsiri var.

2. Uşağa göstərilən qayğının keyfiyyəti

Uşağa göstərilən qayğının keyfiyyəti haqqında demək olar ki, müxtəlif tədqiqatların nəticələrinə əsasən uşaqlara ciddi qayğı, dərhal onların istəyinə reaksiya göstərmək, onları sevmək və sevgi ilə yanaşmaq səbəb olur ki, müxtəlif ictimai və iqtisadi təbəqəyə aid olan uşaqlar analarına bağlı olsun və bu bağlılıq etibarlı bağlılıq (securely attached) hesab edilir. Bunun əksini də müşahidə etmək olar. Yəni inamsız şəkildə bağlanmış (insecurely attached) uşaqlarda anları ilə uşaq arasında fiziki kontakt və əlaqə azdır, onlara diqqət optimal vəziyyətdə deyil, onlara göstərilən qayğı monoton və yorucu olduğundan bəzən uşaqların əziyyət çəkməsinə belə səbəb olur [4, s.605-621].

Hər bir mədəniyyət uşağa həssaslıq baxımından digərindən fərqlənir. Məsələn, Keniyada Gasi (Gusii) əhalisində rəsmidir ki, ana çox nadir hallarda uşağını qucağına alıb yaxud gülürüz onunla ünsiyyətdə olur. Buna baxmayaraq, onlar uşaqlarının tələb və istəklərinə həddindən çox həssasdırlar. Ümumilikdə Gasidəki uşaqların etibarlı şəkildə bağlandıqlarını söyləmək olar [Lovayn və həmkarları, 1994]. Buradan belə bir nəticə çıxarmaq olur ki, etibarlı bağlılıq davamlı qarşılıqlı əlaqə ilə yox daha çox “qayğıkeşlik”lə əlaqədardır. Cəmiyyətin diktə etdiyi norma və dəyərləri üstün tutan Puerto-Rikolu analar əsasən uşaqlarının hərəkət və davranışlarını nəzarət edib məhdudlaşdırırlar. Puerto-Rikoda müşahidə edilən bu mədəniyyət də oradakı uşaqların etibarlı bağlılığına səbəb olur. Lakin bir çox Qərb ölkələrində bu növ nəzarət və məhdudlaşdırmanın inamsız bağlılıqla nəticələnəcəyi ehtimal edilir.

Ananın uşağa qeyri-uyğun qayğısı bağlılıqda problemlərin yaranmasına səbəb olur. Uşaqla “kobud” davranmaq və yaxud ona qarşı “diqqətsiz” olmaq inamsız bağlılığın hər üç növü ilə (etinasız, ambivalent və qeri-mütəşəkkil) əlaqədardır. “kobudluğa” məruz qalan uşaqlarda qeyri-mütəşəkkil bağlılıq vəziyyətini müşahidə etmək heçdə çətin deyil. Daima depressiyada olan anaların və öz əzizini itirdiyi üçün daima kədərli olan valideynlərin uşaqlarında pərişan və qeyri-mütəşəkkil bağlılıq vəziyyəti yaranmış olur [8, s.298-307].

3. Uşağın fərdi xüsusiyyətləri

Uşağın fərdi xüsusiyyətlərinin də əhəmiyyəti olduqca böyükdür. Bağlılıq iki fərd arasında olan bir əlaqə olduğundan demək olar ki, uşağın şəxsi xüsusiyyətlərinin rolu olduqca bu prosesə (əlaqəyə) təsir edən amillərdən biridir. Uşağın xəstə olması, anadangəlmə problemə malik olması və çatışmazlıq uşağa qayğı və dayəlik işini çətinləşdirir. Yoxsul və kasıb ailələrdə mövcud olan problemlər inamsız bağlılıqla əlaqədardır. Lakin valideyn uşağın istək və tələblərinə dözümlü və diqqətlə yanaşsalar müxtəlif problemlərin təsirində olan uşaq belə etibarlı bağlılığı təcrübə etmək şansının qazana bilər [10, s.915-927].

Həyəcanlıq baxımından “qeyri-stabil və çətin” xarakterə malik olan uşaqların əksəriyyətində inamsız bağlılıq problemi olur [Von İzondoron və həmkarları 2004]. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, bütün vəziyyətlərdə “qayğı metodu” ciddi təsirə malikdir. Doğum anından iki yaşına qədər tədqiq edilən uşaqlarda müşahidə edilmişdir ki, “çətin uşaqlar”ın anaları həyəcanlı olur və iki tərəfin bu iki xüsusiyyətinin kompozisiyası ikinci ildə “disharmonik əlaqə” ilə nəticələnir. Bu əlaqə tipini əsas xarakterik cəhəti ananın uşağa qarşı diqqətsiz olması və uşağın inamsız bağlılığıdır. Əslində fərqli xarakteristikaya malik olan bacı-qardaşların təxminən üçdə ikisinin valideynə bağlılığı eyni formada və eyni tipdə olur [12, s.1467-1477]. Bu fakt göstərir ki, ümumən valideyn hər uşağın fərdi tələbat və xarakterinə uyğun olaraq fərqli qayğı metodun seçirlər.

Niyə uşağın xarakterik xüsusiyyətləri ilə “bağlılıq keyfiyyəti” arasında güclü əlaqə yoxdur? Çox ehtimal ki, “uyğunluq və harmoniyanın keyfiyyəti” buna təsir edir. Bu yanaşmaya əsasən ananın mehribançılığı və sevgisi müxtəlif xarakterli uşaqların qətiyyətli bağlılığı ilə nəticələnmə bilər. Ümumən “çətin uşaqlarla” daha dözümlü və daha mehriban davranmaq haqda analara verilən təlimlər sevgi dolu qayğı və etibarlı bağlılıqla nəticələnir. Lakin valideynin dözümsüzlüyü (bu valideynin öz şəxsi keyfiyyətləri yaxud həyəcanları ilə əlaqədar ola bilər) uşaqların inamsız bağlılığına, çətin xarakterli olmasına və xəstəliyin səbəb ola bilər.

4. Uşağın ailədə vəziyyəti

Uşağın ailədə vəziyyətinin də böyük əhəmiyyəti var. İşsizlik, ailədaxili konflikt və ailədə iqtisadi problemlərin olması valideynin uşağa həssaslığında problemlər yada bilər və nəticədə bağlılıq zəif ola bilər. Gərginlik və narahatçılıq doğuran amillər nəticəsində uşaq kobudluq və qeyri-optimal qayğıya məruz qala bilər və bütün bu hərəkətlər inamsız bağlılığın formalaşmasına və uşağın özünü güvənsiz hiss

etməsinə səbəb olur. Sosial himayə və uşağın tərbiyəsində kömək valideynin gərginlik və narahatlığını azaldıb, uşağın etibarlı bağlılığına səbəb ola bilər.

Valideyn öz bağlılıq təcrübələrini ailəyə gətirir və elə bunun əsasında onlarda “real daxili nümunə və model” formalaşır. Valideyn həmin nümunələri öz uşaqları ilə əlaqə prosesində tətbiq edir. Tədqiqatçılar valideynlərin “real daxili nümunə və modellərini” öyrənmək məqsədi ilə onlardan öz uşaqlıq xatirələrini yazmağı xahiş etdilər. Bir neçə Qərb ölkəsində aparılan bu tədqiqatın nəticələri göstərdi ki, öz uşaqlıq təcrübələrini səmimi danışan valideynlərin (təcrübələrin mənfi yaxud müsbətliyindən asılı olmayaraq realist və səmimi olan valideynlərin) uşaqları ümumən valideynə etibarlı şəkildə bağlanmış olurlar. Bunun əksinə olaraq, öz uşaqlıq təcrübələrinə əhəmiyyət verməyən yaxud həmin təcrübələri əsəbi və qeyri-səmimi formada danışan valideynlərin uşaqları öz valideyninə inamsız şəkildə bağlanmış olurlar [11, s.387-403].

BAĞLILIĞIN TƏKAMÜLÜ VƏ UŞAĞIN SOSİALLAŞMASI MƏRHƏLƏLƏRİ

Bağlılığın təkamülü və uşağın sosiallaşması mərhələləri haqqında nədqiqatçıların fikrincə uşaqda “idrak təkamülü” ilə yanaşı bağlılığın xarakterik cəhətləri də dəyişir. Yəni ilkin bağlılıq “idrak”, “tanıma” və sonrakı mərhələlərdə “şüurlu və iradəyə əsaslanan maraqlanmaq və məqsədyönlülüyə” doğru inkişaf edir. Tədrisən uşaq valideynlə yaxınlığa əhəmiyyət verir, onların əvvəlki və hazırkı davranışları haqda məlumat kəsb edir və öz məqsədlərinə çatmaq üçün həmin məlumat və məharətlərdən istifadə edir. Bütün bunlara əsasən demək olar ki, uşaqlarda bağlılıq dəyişilir və təkamül tapır.

Birinci mərhələ: reaksiyaların eyniliyi

Bu mərhələ uşağın doğulduğu andan 3 aylığına qədər davam edir. Bu mərhələ çərçivəsində uşağın digərləri ilə davranışı xüsusi metodlarla müşayiət olur. Lakin uşaq müxtəlif fərdləri biri-birindən ayıra bilmir və yaxud məhdud formada ayırmağı bacarmır. Uşağın ətrafdakılara göstərdiyi davranış formaları əsasən baxışları ilə onu izləməkdən, əlini ilə yapışmaqdan, gülməkdən və qığıldamaqdan ibarət olur. Bu davranış formalarının hər biri tərəf müqabilə (anaya) təsir edərək onların zaman və məkan baxımdan yaxınlığını artırır [13, s.105-117].

Boulbinin fikrincə uşaq ilk doğulduğu vaxtlarda aktivləşmək üçün “hazır davranış sistemlərinə” malik olur. Əvvəlcədən formalaşmış bu sistemlər müxtəlif impuls-lar vasitəsi ilə aktivləşib və digər impuls-lar vasitəsi ilə sona çatır. Bu davranış sistem-

lərinin bəzisi bağlılığın sonrakı mərhələləri üçün lazıma olan hərəkət və davranış formalarını (o cümlədən; ağlamaq, yapışmaq, əmmək və s.) təmin edirlər. Tədrisən həyatın ilk həftələri və aylarında bu davranış sistemləri və formalarına digər elementlər də (o cümlədən; gülümsəmək, iməkləmək, qığıldamaq və s.) əlavə olur [yenə orada].

Üç aylığa qədər uşağın gülməyi, ağlamağı və qığıldamağı demək olar ki seçim əsasında olmur. Yəni uşaq hər bir fərdi görüb yaxud hər hansı bir səsi eşitdikdə ağlayıb, gülüb yaxud qığıldana bilər. Bəzən gözləri ilə izlədiyi bir insanın uzaqlaşmasına görə ağlayar.

Uşaq doğularkən müxtəlif insani impulslara qarşı əvvəlcədən hazır olan “sosial reaksiyalar” sisteminə malik olur. Ehtimal edilir ki, bu reaksiyalar valideyni “heyran” etmək üçün planlaşdırılıb. Uşaq oyaq olduğu vaxt işıq əşyanı yaxud insanları baxışları ilə izləyə bilər, anasına baxaraq onunla qısa əlaqə yada bilər və başqalarının arxasınca uzun zaman baxa bilər [14, s.95-110]. Uşaq səs eşitdikdə həmin səsə doğru dönür və beləliklə ona reaksiya göstərir. Uşağın ilk gülüşləri sosial gülüş xarakterinə malik olur. yəni o başqa insanlara gülümsəyir, gülüşü digərlərinə yönəlmiş hərəkətdir [yenə orada].

Uşağın doğulduğu ilk vaxtdan etibarən ana-uşaq arasında qarşılıqlı təsir mövcud olur. Həmin vaxtdan başlayaraq valideyn uşağın hər bir hərəkətinə müəyyən məna vermək istəyir, anlar uşaqların hərəkətini tam diqqətlə izləyib ona uyğun reaksiyanı göstərirlər.

Valideynin uşağa diqqəti və onun hərəkətlərinə reaksiyası səbəb olur ki, uşaq öz hərəkətlərinin ehtimali nəticələrini dərk edib, öz davranışının mənasını başa düşməyə başlasın. Doğumdan bir neçə həftə sonra uşaqla valideyn arasında “qarşılıqlı əlaqə” nümunələri formalaşır. Lakin valideyn özü bu nümunələrin formalaşması haqda ciddi məlumatla malik olmurlar. Amma bu “cütüyün” (ana-uşaq) arasında bəzi uzaqlaşma və yaxınlaşma hallarını müşahidə etmək olur. Tədrisən uşaq anaya tərəf baxıb yaxud hərəkət etdikdə ana dayanır, gözləyir və uşağa doğru baxır. Uşaq hərəkətini dayandırdıqda ana təhrik olur, aktivləşir, diqqətini uşağa yönəldir, ona doğru hərəkət edir və onun diqqətini cəlb etməyə çalışır. Növbəti mərhələdə ana dayanır və uşaq təhrik olur. Bu “ardıcılıq” gələcək əlaqə və linqvistik münasibətin ilk bünövrəsini təşkil edir. Bioloji baxımdan uşaqlar həyatın ikinci ayında başqa insanların davranışına reaksiya verməyə kodlaşılırlar. Bu yaşda olan uşaqlar, Şaferin termini ilə desək, sosial mövzulara “ilkin attraksiyanı” (attraction) nümayiş etdirirlər. Yəni 6-8 aylıq olanda insanların üzünə (və hətta maskalara belə) baxıb gülümsəyirlər.

İkinci mərhələ: reaksiyaların fərqləndirmək

Bu mərhələdə də əvvəlki mərhələlərdə olduğu kimi uşağın “dostcasına” davranışı davam edir. Lakin bu mərhələdə anaya göstərdiyi reaksiya digər simalara göstərdiyi reaksiyadan fərqlənir. Audio təhriklərə “fərqli reaksiya” dörd aylıqdan sonra və vizual təhriklərə “fərqli reaksiya” 10 aylıqdan sonra başlayır. Əksər uşaqlarda bu iki tip təhrikə (audio və vizual) fərqli və diferensiaslanmış reaksiya 12 aylıqdan etibarən tam aydın formada müşahidə edilir. Deməli bu mərhələdə uşaqda bir növ “dərk edilmiş fərqləndirmə” qabiliyyəti müşahidə edilir. Başqa sözlə uşağın sosial reaksiyaları daha çox, seçimə əsaslanır. Uşaq tanıdığı insanlarla qarşılaşdıqda daha çox gülümsəyir və səslər çıxarır. Həmçinin bu mərhələdə uşaq tanış sima gördükdə daha tez ağlamağa son qoyur [13, s.105-117].

Tanış simalara “fərqli gülümsəmək” uşağın həyatının 3-5-ci aylarında baş verən ən önəmli dəyişiklikdir. Bu dəyişiklik “fokus bağlılığın” yaxud “spesifik bağlılığın” inkişaf əlamətləridir [14, s.95-110]. Bu dəyişiklik uşağın həyatının ən əhəmiyyətli dəyişikliyi və daha çox onun “yaddaş qabiliyyəti” ilə əlaqədardır. Uşaq ananın simasını digərlərinin simasından fərqləndirir, onu yaddaşında saxlayaraq ona başqaları ilə müqayisədə fərqli reaksiya göstərməyə başlayır.

Araşdırmaların nəticəsinə görə sosial dəyişikliklə idrakı dəyişiklik paralel olur. Lakin uşağın sağlamlığına təsir edən bəzi amillər və şərait idrakı dəyişikliyinə mənfi təsir edir və nəticədə spesifik bağlılıq prosesi ləngiyir. Məsələn amavroz (kor) uşaqlarda bağlılıq mərhələləri daha gec başlayır.

Reaksiyaların fərqləndirməsi mərhələsinin digər özəlliyi bundan ibarətdir ki, uşaq 2-5 aylıqda başqalarının onunla qarşılıqlı əlaqə formasına çox həssas olur (məsələn ananın simasında olan qəfil dəyişikliklərə həssaslaşır). Uşaqların öz anası və digərlərinə verdiyi reaksiyanın tədqiqi və müqayisəsi bunu sübut edir.

Üçüncü mərhələ: bağlılıq mənbəyinə qarşı reaksiyaların artması

Bu mərhələdə uşaq intensiv olaraq başqaları ilə fərqli metodla davranır. Həmçinin reaksiyalarının diapazonu da genişlənir. Məsələn ana uzaqlaşanda onun ardınca baxıb və gəldikdə onun qarşılayaraq mühit haqda daha çox maraqlanır. Hamıya verilən oxşar reaksiyaların həcmi azalır və əsas bağlılıq mənbəyi olan ana ilə yanaşı bir neçə nəfər də ikinci bağlılıq mənbəyi kimi müəyyənləşir. Başqa sözlə həyatın ikinci ilində uşaqların bağlılıq davranışı yeganə mənbədən daha çox mənbəyə doğru dəyişir.

Safer və Emersonun [1964a] apardıqları tədqiqatın nəticələri göstərir ki, 18 aylıq uşaqlar nadir hallarda yalnız bir bağlılıq mənbəyinə malik olurlar. Bu tip uşaqlar

araşdırılan nümunələrin sadəcə 13 faizini təşkil edib [13, s.105-117]. Əldə edilən nəticələrə əsasən demək olar ki, uşağın 12 aya qədər bir neçə bağlılıq mənbəyinə malik olması normal hal olsa da, uşaq bu mənbələrin hamısı ilə eyni cür davranmır. Məsələn İnsorsun tədqiqatı göstərdi ki, uşaq aclıq, yorğunluq yaxud xəstəlik hiss edəndə əsas bağlılıq mənbəyinə üstünlük verir və ikinci mənbələrə daha çox əhval-ruhiyyəsi yaxşı olanda meyl göstərir.

Bu mərhələdə uşağın bəzi sistemləri “məqsədyönlü sistemlər”ə çevrilir. Başqa sözlə uşaq daima anasını diqqət mərkəzində saxlayır və ana uzaqlaşdıqda onun izləməyə başlayır. Bu mərhələdə uşağın məqsədi çevrəni və ana ilə əlaqəni qorumaqdır. Əslində uşaq bu məqsədə uyğun olaraq öz davranışını nizamlayır. Anadan ayrılmaq bağlılıq davranışını aktivləşdirir və anaya yetişmək bu davranışı sakitləşdirir. Bu mərhələdə hətta uşağın ağlamaq forması belə “məqsədyönlü davranış sistemi”nə çevrilir. Çünki onun ağlamasının intensivliyinə təsir edən amil ana ilə olan fasilədir.

Uşaq 12 aylığında (bəzən ondan da tez) anadan ayrılarkən intensiv ağlamaq və qışqırmaqla bu ayrılığa öz etirazını bildirir və ananı izləməyə çalışır. Bu yaşda uşaqlar tanımadığı insanları görəndə narahat və həyəcanlı olurlar, valideynə yaxınlaşırlar. Bu reaksiyaya “ayrılıq həyəcanı” deyilir. Əlbəttə araşdırmalar göstərir ki bu reaksiyanın intensivliyi müxtəlif amillərlə əlaqədardır [13, s.105-117]. Nəticədə bu mərhələdə “davamlı yaddaş izləri” tam şəkildə formalaşır və uşaq rastlaşdığı situasiyanı həmin “davamlı yaddaş izləri” ilə müqayisə edərək müəyyən edir ki, bunlar biribirinə uyğundurlar yoxsa yox.

Müşahidələr göstərir ki, uşaq bu yaşda təkrar-təkrar bir simadan digər simaya baxır ki, necə reaksiya verəcəyinə qərara versin. İlk vaxtlarda “spesifik bağlılıq” kulminasiya nöqtəsində olur. Amma tədricən uşağın ayaq üstə durması və mühitlə daha aktiv formada maraqlanması nəticəsində onun sadəcə ana ilə birlikdə olmaq meyli azalır. Andersonun Park Londonda ana və yenicə ayaq açmış uşaqlarla əlaqədar keçirdiyi tədqiqatın nəticələri göstərmişdir ki, uşaqla 200 futa qədər (hər fut = 30.5 sm) analarından fasilə açırlar lakin fasilə daha çoxaldıqda hər iki tərəf onu azaltmağa çalışır [14, s.95-110].

Həyatın 2 və 3-cü illərində uşaqda ananı “daxili təsviri” (visualization) yaranır və bu təsvirə əsasən öz davranışının nizamlamağa çalışır. Beləliklə sonrakı illərdə o daima ananın yerini yoxlamaq və ona yaxın olmaq əvəzinə uzun müddət ananı daxilən təsəvvür edə bilir və onun rahatca öz işlərinin dalınca getməsinə icazə verir. Yəni anadan uzaq olanda özünü narahat və aciz hesab etmir [yenə orada].

Dördüncü mərhələ: Uşağın ana ilə birlikdə ünsiyyətdə iştirak etməsi

Bu mərhələ əksər uşaqlarda 3 yaşından sonra başlayır. Əvvəlki mərhələlərdə uşaq ananın məqsəd və planları haqda özündə bir təsəvvür yarada bilmirdi. Lakin bu mərhələdə ananın bəzi məqsəd və planlarını başa düşür və nəticədə daha mülayim davranmağa çalışır. Deməli, bu mərhələdə uşaq ananın hisslərini və motivlərini başa düşməyə başlayır. Beləliklə daha mürəkkəb bir münasibətin formalaşmasına zəmin yaranmış olur. Boulbi bu münasibəti “iştirak” adlandırır.

3 yaşa çatmamış uşaqlar “effektiv məqsədli sistemlərə” malik olmurlar. Ona görə də bağlılıq mənbəyinin müxtəlif vəziyyətlərinə uyğun yaxın və yanaşı olmağı qoruyub saxlaya bilmirlər. 3 yaşından sonra uşaqlar “məqsədli hərəkət” sistemindən istifadə edərək bağlılıq mənbəyinin istənilən vəziyyətində onunla yaxın və yanaşı olmaq imkanını qoruyub saxlaya bilirlər.

Hər halda, uşağın böyüdükcə əlavə təcrübələr qazanması və yeni bir şeylərlə tanış olması nəticəsində onun bağlılıq davranışı dəyişir. Üç yaşına qədər müəyyən davranışa motivləşdirən şərait və səbəblər sonrakı illərdə öz effektini itirməyə başlayır. Həmçinin məqsədli davranışı şərtləndirən situasiyalar yüngülləşir. Belə ki, əsasən simvolik xarakteri olan müxtəlif şərait spektrləri (o cümlədən; şəkillər, məktublar, telefon danışqları və s.) bağlılıq davranışına son qoyurlar. Əslində uşaq 3 yaşından sonra ananın müvəqqəti ayrılımlarına (yoxluğuna) daha çox hazırlıqlı olur. Tədricən tanımadığı məkanlarda ikinci bağlılıq mənbələri ilə olduqda özünü təhlükəsiz hiss edə bilir. Yeniyetməlik dövründə valideynlə bağlılıq zəifləyir və ümumən müxalif cinsə meyl artır. Yetkinlik yaşındakı bağlılıq davranışı uşaqlıqdakı bağlılıq davranışının davamıdır. Məsələn, yetkin yaşlı insanlar xəstələnib, yaxud fəlakətlə rastlaşdıqda, daha çox inandıqları və yaxın adamlarının yanında olmasını istəyirlər [13, s.105-117].

Beləliklə, uşaqlıqdakı bağlılıq halının formalaşması – mürəkkəb bir proses olaraq, onların sosiallaşmasının bütün mərhələlərində öz ifadəsini tapır. Real həyat praktikasında bu, olduqca əhəmiyyətli olan prosesin təkmilləşdirilməsi işində ailəyə xüsusi yardım göstərilməlidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Tizard, B., & Hodges, J. [1978]. The effect of early institutional rearing on the development of eight-year-old children. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 19, 99-118.
2. Hughes. P.; Till-ton. P; Hopper. E; McGauley. G. A; Fonagy. P. [2001]. Disorganised attachment behavior among infants born subsequent to stillbirth. *J-Child-Pstcho-Pstchiatry*. 42[6]: 791-801.
3. O'Connor, M. J., Sigman, M., & Brill, N. [1987]. Disorganization of attachment in relation to maternal alcohol consumption. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 55,831-836.
4. Isebella, R. A. [1993]. Origins of attachment: Maternal interactive behavior actors the first year. *Child Development*, 64. 605-621.
5. Pederson, D. R. Moran, G. Sitko, C., Campbell, K., Gbcsuire. K. & Action, H. [1990]. Maternal sensitivity and the security of infant-mother attachment: A Q-Sort study. *Child Developmental*, 67, 915-927.
6. Isebella. R. A. Belsky, J. [1991]. Interactional synchrony an the origins of infant-mother attachment: A replication study. *Child Development*, 62, 373-384.
7. -Le Vine, R. A. & Miller, P. M. [1990]. Commentary. *Human Development*. 33, 73-80 Lyons-Ruth, K. ;
8. Kazdin. A. E., Moser, J., Colbus, D., & Bell, R. [1985]. Depressive symptoms among physically abused and psychiatrically disturbed children. *Journal of Abnormal Psychowgy*. 94.298-307.
9. Pederson. D., Moran, G [1996]. Expressions of the attachment relationship outside of the strange situation. *Child Development*. 67. 915-927.
10. Pederson. D., Moran, G (1996). Expressions of the attachment relationship outside of the strange situation. *Child Development*. 67. 915-927.
11. Van Thendoorn, M. H. [1995]. Adult attachment representations, parental responsiveness, and infant attachment: A meta-analysis on the predictive validity of the Adult Attachment Interview. *Psychological Bulletin*. 117, 387-403.
12. Dozier. M; Stovall.K. C; Albus. K. E; Bates. B. [2001]. Attachment for infants in foster care: The role caregiver state of mind. *Chil. Deve*. 72[2]: 1467-77.
13. .Bowlby, J. [1969]. *Attachment and Loss: vol. 1. Attachment*. London: The Hogarth press and Institute of psycho Analysis. 112. 105-117
14. Wolff. Sula. [1989]. *Childhood & Human Nature the Development, of personality*. Routledge, London and New York. 99. 95-110.

ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ ПРИВЯЗАННОСТИ И СОЦИАЛИЗАЦИЯ ЛИЧНОСТИ РЕБЕНКА

Монтезиринийа Акбер Фиридун, докторант института философии,
социологии и права Национальной академии наук Азербайджана

В статье анализируются проблемы формирования привязанности детей к кому-либо. Исследования различных авторов подтвердили, что на формирование привязанности детей оказывают влияние следующие факторы: условия, в которых проживает ребенок, качество ухода за ним, индивидуальные качества самого ребенка и положение его в семье. Общий вывод заключается в том, что социализация ребенка в значительной степени зависит от того, как развивается привязанность ребенка и ощущение им чувства своей безопасности.

STAGES OF FORMATION OF ATTACHMENT AND SOCIALIZATION OF THE PERSON OF THE CHILD

Monteziriniyya Akber Firidun, the doctoral candidate of institute of philosophy,
sociology and the right of National academy of Sciences of Azerbaijan

In article problems of formation of attachment of children to someone are analyzed. Researches of various authors have confirmed that formation of attachment of children is influenced by following factors: conditions in which the child lives, quality of care of it, individual qualities of the child and its position in a family. The general conclusion consists that socialization of the child substantially depends on how attachment of the child and sensation it of feeling of the safety develops.

QUR'ANDA TƏFƏKKÜRÜN ÜMUMİ ANLAMI

Şüca CAVANPƏRƏST,

AMEA Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı

Açar sözlər: təfəkkür, ağıl, Quran, İslam

Key Words: thinking, reason, Quran, Islam

Ключевые слова: мышление, разум, Коран, Ислам

İslam mədəniyyətində təfəkkür və düşüncə yüksək dəyərə malikdir. Bu məsələ ilk növbədə Qur'ani-Kərimdə öz təsdiqini tapır. Məqalədə öncə təfəkkürün lüğəvi və terminoloji mənalari açıqlanır və bunun ardınca həmin məfhumun Qur'an ayələri üzrə təhlili verilir. Bəzi təfsirlərdə təfəkkür və intellekt (ağıl) sinonim kimi təqdim edilir və ona görə məqalədə bu iki məfhumun fərqli cəhətləri də ayırd edilir. Təbiidir ki, Allahın insana bəxş etdiyi ən önəmli fəzilət, onu başqa məxluqatdan fərqləndirən düşüncə qabiliyyətidir. İnsan bunun köməyi ilə özünü, dünyanı və Allahı tanıyır, təkcə dünyəvi işlərini və sosial həyatını deyil, həm də əxlaqi davranışını və mənəvi həyatını tənzimləyir. Bəşər mədəniyyətində bütün tərəqqi, inkişaf və təkamülün əsasında məhz təfəkkür dayanır.

Təfəkkürün ümumi anlamı

Təfəkkür “fe. kaf. re” kökündən düzələn sözdür və İbn Mənzur onun mənasını belə açıqlayır: “fikir”, insan zəhnini müəyyən bir şeyi anlamağı doğru hərəkətə gətirməkdir (2.c.1.s.235). Firuzabadi və Vəcdi də təfəkkürün mənasını oxşar şəkildə izah etmişlər (3.c.2.s.246; 4.s.358).

Rağib İsfəhani təfəkkürün mənasını belə açıqlayır: “Təfəkkür insan zəhnini məlum bir şeyin dərkinə yönəldir. Ağıla əsaslanan bu proses heyvan üçün deyil, insan üçün mümkündür. Təfəkkür yalnız təsəvvür edilə bilən şeylər üçün nəzərdə tutulur, ona görə hədisdə deyilir ki, Allahın substansiyası barədə düşünməyin, Onun sifətləri barəsində fikirləşin. Çünki Allah heç nə ilə vəsf edilə bilməz” (5. “fəkr” maddəsi).

Deməli, təfəkkür düşüncə qüvvəsinin müəyyən bir şeyin dərk edilməsi üçün hərəkətə gətirilməsi və onun zehində təsəvvürü və tanınması deməkdir.

Məntiq və fəlsəfədə təfəkkürün mənası daha geniş və dərinidir. İbn Sinaya görə, məntiq insan düşüncəsini xəta və təhrifdən qorumaq üçündür. Təfəkkür insan zehinində gedən prosesləri (güman, yəqinlik, təsəvvür, təsdiq) tənzipləyir (6.c.2.s.165).

Mola Hadi Səbzəvari təsəvvür və təsdiqi iki qismə ayırır: aydın (bəlli) və nəzəri (xəyali). İkinci qisim birinci ilə və eyni zamanda təfəkkür vasitəsilə əldə edilir. O yazır: “Hər bir təsəvvür və təsdiq aydın və nəzəri olmaqla iki qismə ayrılır. Təfəkkür isə zehnin məchuldan məluma doğru hərəkəti və istənilən mətləbə yetişməsidir” (7.s.8).

Başqa bir mənbədə fikir aqlın məlum ilə məchul arasındakı hərəkəti kimi dəyərləndirilir və müəllif sonra belə davam edir: “fikir” bir növ aqlın üç hərəkətinin toplusundan ibarətdir:

1. Problemdən ilkin məlumata doğru hərəkət;
2. Problemi həll etmək üçün məlumat içində axtarış;
3. Məlumatdan problemə doğru hərəkət (8.s.23-24).

Əxlaq sahəsində təfəkkürün özəl tərifi və anlamı vardır və Əbdürrəzzaq Kaşani bu barədə belə yazır: “Təfəkkür həqiqətə yetişmək üçün axtarılan uğur və üstünlükdür” (9.s.48). Seyyid Şərif Cürcaniyə görə, “təfəkkür qəlbin çırağıdır, belə ki, insan onun vasitəsilə xeyir və şəri, zərər və faydanı ayırd edir. Təfəkkür həqiqət bağçası və hikmət quşunun yuvasıdır. Dünyanın faniyyəti və axirətin əbədiyyəti onunla bəlli olur” (10.s.28).

İmam Qəzali ağılı nura bənzədir və həmin nur insanı zülmətdən çıxararaq doğru yola yönəldir: “İnsan cəhalət zülmətində xəlq edilmişdir və bu zülmətdən çıxmaq və doğru yolu tapmaq üçün onun nura ehtiyacı vardır. İnsan dünya və axirət, özü ilə haqq arasında nə edəcəyini bilmir. Bunun üçün mərifət nuru lazımdır və həmin nur təfəkkürdən doğur” (11.c.2.s.505).

Qur'an və təfəkkür

1. Təfəkkür kökündən düzələn sözlər Qur'anın 18 ayəsində işlənmişdir (12.s.321). Bunlardan yalnız biri təfil babında işlənmiş (Muddassir:18), qalan hallar felin müzare şəklində və təfəəül babında müşahidə edilir. Bu kökdən olan sözün məsdər formasına rast gəlinmir. Məkkə surələrində işlənən “təfəkkür” sözü Mədinə ayələrindən çoxdur: biricisində 13 ayə (Muddassir:18; Ə'raf:176,184; Yunus:24; Ənam:50; Səbə:46; Zümər:42; Casiyə:13; Nəhl:11,44,64; Rum:8,12) və ikincisində isə 5 ayə vardır (Bəqərə:219,266; Ali-İmran:191; Rə'd:3; Həşr:21)

Düşünmək bəşərin fitri xüsusiyyətlərindən biridir və o, bu dəyərli fəzilətin köməyi ilə öz fərdi və ictimai rəftarını tənzipləyir, eyni zamanda maddi və mənəvi həyatında qarşılaşdığı problemləri həll edir. Təfəkkür bəşərin bütün yönəldə inkişaf

və tərəqqisini təmin edən önəmli amildir. Ona görə Qur'anda bu məsələyə böyük diqqət yetirilir (13.c.5.s.255).

2. Qur'an ayələrini araşdırarkən belə bir cəhət diqqəti cəlb edir ki, düşüncə iki istiqamətdə işləmə bilər: müsbət və mənfi. Təfəkkür barədə işlənen ilk ayələrin birində (Muddassir:18) biz mənfi yönə rastlaşırıq, yəni bir zümrə Haqqdan üz döndərir və Qur'anın vəhydən doğduğunu inkar edir. Allah-təala belə düşüncəni kəskin şəkildə rədd edir və onun sahibini şiddətli axirət əzabı ilə qorxudur (Muddassir:19-30). Başqa ayələrdə isə həqiqətə yetişmək üçün işlənen doğru təfəkkürdən bəhs edilir (Əraf:184; Səba:146). Doğru və müsbət düşüncə təbii ki, Peyğəmbərin missiyasına və Qur'an ayələrinə inam və ona təslim olmaq ideyasını aşılıyır.

3. Ayələrdən bəlli olur ki, Qur'ani-Kərim xüsusi zümrələri deyil, bütün insanları düşüncəyə və təfəkkürə dəvət edir. Bu isə Qur'anda düşüncə azadlığını tam şəkildə təsdiqləyən mühüm amil kimi çıxış edir. Həmin amilə əsasən düşünen hər bir insan üçün lazım olan bütün imkan və vasitələr mövcuddur. O, bunların köməyi ilə təkəcə dini maarifi deyil, bütün gerçəkliyi dərk edə bilər.

4. Rum surəsi, 8-ci ayədə təfəkkür "batini aləmlə" (fi-ənfəshum) məhdudlaşır. Həmin təfəkkür öz sahibini daha düzgün nəticəyə gətirib çıxarır. Bu cür düşüncə dünyəvi işlərdən və məişət qayğılarından kənar bir fəzada gerçəkləşir. Bu fəzada zəhin müəyyən məfhum üzərində cəmlənir və həmin düşüncənin nəticəsi həqiqət və gerçəkliyə daha yaxındır (13.c.16.s.157-158).

Bəzi təfsirçilər "fi ənfəsəhum" məfhumunu "fi xəlqə ənfəsəhum" kimi şərh etmişlər (14.c.9.s.81). Həmin şərhə görə "fi ənfəsəhum" məfhumu məhdud çərçivədən çıxaraq təfəkkürün müstəqil predmetini təşkil edir. Ancaq belə bir şərhin qəbulu çətinlik törədir (13.c.16.s.158).

Psixoloji (ruhi) və subyektiv (zehni) amilləri nəzərə almaqla təfəkkürü iki qismə ayırmaq olar:

1. Tam azad bir ruhi fəzada hərəkət edən təfəkkür;
2. Başqa işlərlə qatışıq fəzada gerçəkləşən təfəkkür.

Rum surəsi, 8-ci ayə məhz insanı birinci növ təfəkkürə dəvət edir.

5. Ayələrin birində (Ali-İmran:191) təfəkkür ardıcıl olaraq göylərin və yerin yaranması və Allahın zikr edilməsi üzərinə yönəlir. Bu isə ağıl sahiblərinin əsas xüsusiyyəti sayılır. "Lübb" sözü bir şeyin ən xalis və yaxşı hissəsinə deyilir. Burada ağıl nəzərdə tutulur, çünki Allahın insana bəxş etdiyi ən dəyərli nemətdir (15.c.2.s.908). Bu ayədə Allahın zikri ilə Onun xilqəti barədə düşünmək bir-birini tamamlayır. Deməli, Allahın zikri ilə təfəkkür ən yüksək zirvəyə – yəni kamilliyə doğru yüksəlir (16.c.4.s.299).

Bu cəhətdən təfəkkür daha iki qismə ayrılır:

1. Allahın zikri ilə yanaşı gerçəkləşən təfəkkür;
2. Zikrsiz təfəkkür.

Qur'an baxımından birinci növ təfəkkür daha yaxşı və daha mükəmməldir.

6. Qur'ani-Kərim möminləri Allaha, Onun peyğəmbəri və əmr sahiblərinə sorğusuz-sualsız itaətə dəvət edir (Nisa:59). Ancaq bu o demək deyildir ki, bəşər bəndəlik yolunda ilahi ehkamlara donuq şəkildə və kor-koranə əməl edir (13.c.2.s.197). Qur'an ayələri aydın ifadə tərzilə yanaşı, geniş məna tutumuna malikdir. Həmin ayələrə görə, Məbdə (başlanğıc) və Məad (qayıdış), peyğəmbərlik missiyası, Qur'anın ilahi mahiyyəti, varlıq aləminin yaradılışı və onun qanuna- uyğunluqları təfəkkür meyarları ilə əsaslandırılır. İtaət və təfəkkür arasında dialektik məntiqi əlaqə vardır. Allaha, Onun peyğəmbər və övliyalarına itaət dəlil və arqumentə söykənir. Risalət və vilayət məqamları dəlil və arqumentlə əsaslandırılırsa insan qəlbi daha əminliklə ona meyl edir. Deməli, insanın itaəti ağıl üzrə gerçəkləşir və Qur'anda iman əqli əsaslara malikdir. Bu baxımdan təfəkkür möminin mərifətini gücləndirir və iman dərəcəsini yüksəldir. Bəzi ayələr (Nisa:136) məhz möminlərdən öz imanlarını mükəmməlləşdirməyi tələb edir. Deməli, məbdə və məad, varlıq aləminin yaranış və təkamülü üzərində düşünmək insan təfəkkürünü gücləndirməklə yanaşı, onun dünyagörüşünün üfüqlərini genişləndirir.

7. Məkkə və Mədinə ayələrinin müqayisəsindən belə bir nəticə əldə edilir ki, peyğəmbərin (s) cünunluq və başqa nöqsanlardan uzaq olması və sağlamlığı, onun missiyasının doğruluğu yalnız Məkkə ayələrində (Ə'raf:184; Ənam:50; Səba:46; Nəhl:44) vurğulanır. Ancaq Allahın ayətləri –nişanələri və Qiyamətin qopacağı üzərində düşünməyə dəvət həm Məkkə, həm də Mədinə ayələrində yer alır. Bu fərq məbdə və məad məsələsinin əhəmiyyəti və ayələrin tədrisi enməsi ilə bağlıdır. Varlıq aləmində başlanğıc və son qayıdışın düzgün anlamı islam dünyagörüşünün təməl prinsiplərindən biridir və ona görə bu məsələ həmişə diqqət mərkəzində dayanır.

Qur'ani-Kərimin ayələri təfəkkür prosesində insanları iki mühüm məsələnin dərkinə dəvət edir: Allahı tanımaq və axirəti anlamaq.

Peyğəmbərin missiyasının böyük bir qismi bu fundamental məsələlərin dərkinə və onlara imana həsr olunub. Maddi dünyada doğulan, yaşayan və ölən insan üçün maddi aləmin fəvqündə dayanan bir aləmin dərki çətinlik və əngəllərlə doludur. Vəhylə enən ayələr bütün imkanlardan bəhrələnməklə insanın fikir və zəhnini həmin həqiqətlərin dərkinə yönəldir.

Qur'ana görə təfəkkürün qaynaqları

Qur'ani-Kərim insanı təfəkkürə dəvət etməklə yanaşı, onun qaynaqlarını da göstərir, belə ki, insan həmin fəzilətin köməyi ilə faydalı və optimal yolu tapa bilər (17.s.91). Ayələr üzərində aparılan təhlillər göstərir ki, təfəkkür qaynaqları iki əsas qismə bölünür:

A. Təkvin yönümlü qaynaqlar.

B. Tədvin yönümlü qaynaqlar.

Allahın nişanələri, dünya, ölüm, axirət, məxluqun cüt olaraq yaradılması və s. barədə düşüncəyə dəvət edən ayələr birinci qismə aiddir. Peyğəmbər (s), vəhy, Qur'anın əzəməti, insanın əməllərinin hökmləri barədə düşünməyə dəvət edən ayələr isə tədvin yönümlü qismə aiddir.

Birinci qisim ayələr bir neçə mövzunu əhatə edir:

1. Allahın nişanələri (ayətləri).

Qur'ana görə, varlıq aləmi və insan Allahın nişanələrinin təcəlli yeridir və bəşər həmin nişanələr vasitəsilə Haqqı tanıyır (Füsilət:53). Bu növ ayələr insanı Allahın nişanələri üzərində düşünməyə dəvət edir. Göy və yerdəki varlıqların insanın ixtiyarında olması (Casiyə:13), yağmurun enməsi, bitki və meyvələrin yetişməsi (Nəhl:11), bal arısının sirli fəaliyyəti (Nəhl:69), qadın-kişi arasında ünsiyyət (Rum:21), dağların, nəhrlərin yaranması və gecə-gündüzün növbələşməsi (Rəd:3) kimi hadisələr insanı Allahın nişanələri barədə düşünməyə səsləyir. Önemli cəhət bundan ibarətdir ki, Allahın nişanələri təkzib edilməzdir. Bunları təkzib edənlər hərzə-hərzə hürən itə bənzədilir (Əraf:176). Bu müqayisə nəfs üzündən inadkarlıq göstərərək təkzib yolu seçənlərin həqarətinə dəlalət edir (13.c.5.s.349). Belə bir analogiya qissə vasitəsilə verilir və onun məqsədi yenə də insanı düşünməyə vadar etməkdir. Həmin ayələrdə diqqəti cəlb edən incə məqam ondan ibarətdir ki, onların hamısında Allahın subansıyası deyil, nişanələri təfəkkür qaynağı kimi təqdim edilir (14.c.3.s.460). Bu da təbii haldır, belə ki, Allahın özü əşya kimi təsəvvür edilməz, ancaq Onun nişanələri insan zehmində əks oluna bilər (Rəğib İsfəhani. "fikir"). Hədislərin təsdiq etdiyi kimi, Peyğəmbər (s) insanları Allahın zəti barədə düşünməkdən çəkindirir, Onun xilqət və nemətləri üzərində düşünməyə təkid edirdi (18.c.2.s.441; 19.c.2.s.381).

2. Dünya həyatının dəyəri.

Qur'an dünya həyatını dəyərləndirərkən onu axirətlə müqayisə edir və bu cəhətdən dünyanın əhəmiyyətini kiçik bilir (Tovbə:38), onu oyuncaq və əyləncə (Ənam:23), aldadıcı (Ali-İmran:185), kafirlərin gözündə gözəl (Bəqərə:212) olaraq təqdim edir. Bəzən dünya həyatı yağış suyuna bənzədilir, onunla yer üzündə gözəl bitkilər bitir, ancaq qəflətən göydən gələn bəla onları məhv edir. Bu təmsildən sonra

Qur'an buyurur: "Biz ayələrimizi düşünən bir qövm üçün belə ətraflı izah edirik" (Yunus:24).

Bu və başqa ayələrdən bəlli olur ki, dünya həyatını dəyərləndirmək Qur'anın təfəkkür mövzularından biridir.

3. Ölüm həqiqəti.

Ölüm bəşəri həmişə düşündürən dərin suallardan biridir. Bu suala məntiqi və psixoloji baxımdan qaneedici cavab tapmaq çox çətindir. Qur'anın bir çox ayələrində ölüm adlı qaçılmaz həqiqətdən bəhs edilir və insanlar onun barəsində düşünməyə dəvət edirlər. Qur'ana görə, ölüm yoxluq və heçlik deyil, bəlkə can və ruhun Allah tərəfindən geri alınmasıdır (Nisa:15,97; Ənam:61; Məhəmməd:27; Nəhl:28; Yunus:46; Rəd:40; Mumin:77; Ənfal:50; Zumər:42; Səcdə:11; Ə'raf:37). Deməli, ölümün gəlişi ilə insanın ruhu maddi aləmdən başqa dünyaya köçür. Bəzi ayələr ölümü daha aydın anlatmaq üçün onu yuxu ilə müqayisə edir: yuxuda ruh öz sahibinə qaytarılır, ancaq ölümdə geri qayıtmır. Qur'an bunun ardınca yenə insanı Allahın nişanələri üzərində düşünməyə dəvət edir (Zumər:42).

4. Mə'ad.

Qur'anda bəhs edilən mövzulardan biri də islam etiqadının təməl prinsipləri sırasında yer alan mə'ad məsələsidir. Həyat və ölümü maddi aləmə xas hadisə kimi bilən insan, bu həqiqəti qəbul edə bilmir (Rəd:5; Muminun:35; Nəml:67; Taf:3). Halbuki Qur'ana görə, axirət həyatı dünyəvi həyatdan daha davamlı və gözəldir (Ə'la:17). Başqa bir yandan, insanın bu dünyadakı həyatı axirət həyatına birbaşa təsir göstərir. Dünya həyatı ilə axirət arasında olan bu əlaqənin məntiqi əsası vardır. Qur'an məbdə və məəd məsələsini önə çəkməklə bu barədə düşünməyənləri məzəmmət edir (Rum:8). Bu ayə xilqətin haqq olduğunu göstərməklə yanaşı, insanı varlığın başlanğıcı və sonu, həşr və məəd üzərində təfəkkürə yönəldir. Ağıl sahibləri göylərin və yerin yaranışı barədə düşünməklə yanaşı, həm də məadı dərk edirlər (Ali-İmran: 191).

B. Tədvin yönümlü qaynaqlar.

Qur'an ayələrində ikinci növ təfəkkür qaynaqlarını belə qruplaşdırmaq olar:

1. Peyğəmbərin (s) sağlamlığı.

Vəhyin enişi prosesində Peyğəmbər (s) Allahla xalq arasında vasitə olaraq xüsusi missiyanın daşıyıcısıdır. Onun sağlamlığına şübhə etmək, bir növ onun doğruluğuna və paklığına şübhə etmək deməkdir. Müşriklər Qur'anla mübarizədə ilk növbədə Peyğəmbərin (s) cünunluğunu iddia edirlər. Qur'an onlara rədd cavabı verərək buyurur: "Məgər (islami qəbul etməli olan kəslər) düşünmürlərmə ki, onların yoldaşında (Peyğəmbərdə) hər bir cünunluq (dəlilik) əsər-əlaməti yoxdur? O ancaq (kafirlərə Allahın əzabı gələcəyini) açıq-aydın xəbər verib qorxudandır!" (Ə'raf:184).

Qur'an, müşriklərin Peyğəmbərə qarşı qərəzli iddialarına cavab olaraq onun sağlamlığı barədə düşünməyə dəvət edir (13.c.8.s.347). Qur'an başqa bir ayədə Peyğəmbərdən (s) möizə yolu ilə müşrikləri bu barədə düşünməyə çağırır:

“(Ya Peyğəmbər! Bu müşriklərə) de: “Mən sizə ancaq bir öyüd verəcəyəm. Allah xatirinə (məni dinlədikdən sonra məclisimdən) iki-iki, bir-bir durun (durub gedin), sonra da bir dərindən düşünün, (görəcəksiniz ki) sizin yoldaşınızda (Muhəmməd əleyhissəlamda) heç bir divanəlik əsəri yoxdur. O yalnız qarşıdakı şiddətli əzabla (düçar olacağınız axirət əzabı ilə) sizi qorxudan (xəbərdar edən) bir peyğəmbərdir!” (Səba:46):

2. Məhəmmədin (s) peyğəmbərliyi.

Bir çox ayələr insanların Məhəmmədin (s) peyğəmbərliyinə etirazla yanaşmasına cavab verir (Furqan:8; İsrə:90-93). Bəzi ayələrdə Allah-təala Peyğəmbərdən (s) müşriklərə belə cavab verməyi tələb edir:

De: “Mən sizə demirəm ki, mənim yanımda Allahın xəzinələri vardır. Mən qeybi bilmirəm və sizə də demirəm ki, mən mələyəm. Mən yalnız özümə gələn vəhyə tabe oluram”. De: “Kor görənlə bir olarmı? Məgər düşünürsünüz?” (Ən'am:50).

Peyğəmbər bir sıra adi xüsusiyyətlərə görə başqa insanlarla eyni olsa da, yalnız onun qəlbi vəhyi qəbul edir. Bu fərq isə Peyğəmbərin üstünlüyünə dəlalət edir (13.c.7.s.97).

3. Səməvi vəhy.

Bir sıra ayələr aydın şəkildə bu məsələ üzərində düşünməyi zəruri bilir və Peyğəmbərin (s) bir vəzifəsi də məhz vəhyi təlim etməkdir (Cumua:2; Nəhl:44,64; Məidə:19). İnsanları vəhy üzərində düşünməyə dəvət edən bu ayəyə diqqət yetirək: “Biz onları (peyğəmbərliklərinin doğru olduğunu sübut edən) açıq-aşkar möcüzələr və kitablarla göndərdik. Sənə də Qur'anı nazil etdik ki, insanlara onlara göndəriləni (hökmləri, halal-haramı) izah edəsən və bəlkə, onlar da düşünüb dərk edələr!” (Nəhl:44).

Qur'ani-Kərim başqa bir yerdə misal vasitəsilə bu səməvi kitabın əzəməti və yüksək ilahi maarif daşıyıcı olması barədə düşünməyə dəvət edir:

“(Ya Peyğəmbər!) Əgər Biz bu Qur'anı bir dağa nazil etsəydik, sən onun Allahın qorxusundan (kiçildiyini) parça-parça olduğunu görərdin (halbuki ağıl və ruh sahibi olan insan onun öyüd-nəsihətlərindən ibrət almır). Biz bu misalları insanlar üçün çəkirik ki, bəlkə, düşünələr” (Həsr:21).

4. İlahi hökmlərin fəlsəfi dərk.

Bəzi ayələr ilahi hökmlərin hikmətini diqqətə çatdırır və möminlər isə bu barədə düşünməyə dəvət olunurlar. Bəqərə surəsi, 219-cu ayədə deyilir: “(Ya Rəsulum!)

Səndən içki və qumar (meysir) haqqında sual edənlərə söylə: “Onlarda həm böyük günah, həm də insanlar üçün mənfəət (dünya mənfəəti) vardır. Lakin günahları mənfəətlərindən daha böyükdür!” (Allah yolunda) nəyi paylamalı olduqlarını soruşanlara isə de: “Ehtiyacınızdan artıq qalanını (möhtaclara paylayın!)” Allah sizə Öz ayələrinə bu cür bildirir ki, bəlkə, fikirləşəsiniz”.

Ayənin sonunda yenə insanlar düşünməyə dəvət edilir. Növbəti ayə “dünya və axirətdə” ifadəsi ilə başlayır ki, bu da insan üçün düşünməyə geniş üfüqlər açır. Yəni istər dünyəvi işlər, istərsə də axirətə aid məsələlər təfəkkürün predmetidir (13.c.2.s.197).

Sözgedən ayədə Allah-təala şərab və qumarı dünyəvi işlər kimi nümunə gətirir və haqqın yolunda məsrəfdən bəhs edir. Bununla insan dünya və axirətin fəlsəfəsi barədə düşünmək imkanı tapır. Qur’ani-Kərim başqa bir ayədə yenə təmsil yolu ilə insanı Allahın nişanələri barədə düşünməyə dəvət edir: “Məgər sizdən biriniz istərmə ki, içində xurma ağacları, üzümlüklər, (ağacları) altından arxlar axan və cürbəcür meyvələr olan bir bağçası olsun, (sonra) zəif (iş bacarığı olmayan, himayəyə möhtac) uşaqları olduğu halda ona qocalıq üz versin, həmin vaxtda da ora odlu bir qasırğa düşsün və o bağ yanib tələf olsun? Allah ayələri sizin üçün bu cür aydınlaşdırır ki, düşünəsiniz” (Bəqərə:266).

Təfəkkür və intellektin (ağıl) əsas fərqi

Bəzən Qur’an mətnini tərcümə edərkən “fikir” və “əql” kökündən olan sözləri sinonim kimi verirlər. Ancaq lüğət kitablarında və başqa qaynaqlarda bu iki məfhumun ifadə etdiyi mənalari diqqətlə araşdırsaq, onların arasındakı fərqlər aşkara çıxar. İbn Mənzur bir sıra müəlliflərin və İbn Ənbarinin mülahizələrini nəzərdən keçirərək belə qənaətə gəlir ki, “əql” səbata dəlalət edir (2.“əql” maddəsi). Ağıl bir növ öz sahibini yıxılmaqdan və həlak olmaqdan saxlayır. Fərahidiyə görə “əql” sözü “cəhl”in əks tərəfidir (20.c.2. “əql” maddəsi).

Firuzabadi yazır: “ağıl şeylər arasında yaxşı və pisi, kamillik və nöqsanı ayırd etmək üçündür” (3.c.4. “əql” maddəsi). Ağıl ruhani nur olmaqla şeyləri dərk edir. Rəğib İsfəhani isə deyilənləri yekunlaşdıraraq qeyd edir ki, ağıl elm üçün zəmin yara-dan bir qüvvədir. İnsan həmin qüvvə ilə elm əldə edir (Rəğib. “əql” maddəsi). Molla Sədraya görə, ağıl bir şeyi saxlamaq mənası bildirir. İnsan idrakı ona görə ağıla əsaslanır ki, onu pis işdən çəkindirir və yaxşı işə sövq edir. Nəfsin idrak qüvvəsi ağıldadır (21.c.4.s.270). Fikir və ağıl arasındakı əsas fərq ondan ibarətdir ki, birincisi insan zəhnini hərəkətə gətirərək orada toplanan məlumatları müəyyən məsələləri həll etmək üçün işlədir. Ancaq ağıl cəhlin müqabilində elm və idrak deməkdir.

Sonda belə bir *nəticəyə* gəlmək olur ki, Qur'anda təfəkkür insan varlığının mühüm struktur ünsürü kimi çıxış edir və vəhy ilə enən ayələr insanı həmin ünsürdən faydalanmaqla gerçəkliyi dərk etməyə yönəldir. Ayələrdə təfəkkürə dəvət insanın maddi və mənəvi həyatının sağlam tərzdə tənzimlənməsi baxımından olduqca əhəmiyyətlidir.

Təfəkkür gücü, Allahın bəxş etdiyi başqa fəzilətlər kimi insanın təhrif və xətalardan çəkinməsi və doğru təkamül yoluna yönəlməsi üçün işlənir. Qur'an bütün insanları təfəkkürə dəvət edir və düşüncə azadlığına böyük əhəmiyyət verir. Bütün hallarda təfəkkürün qayəsi haqq və həqiqəti tanımaq üçündür.

ƏDƏBİYYAT

1. Qur'ani-Kərim. Azərbaycan dilinə tərcümə edənlər: Akad. Z.M. Bünyadov və V.M. Məmmədəliyev. Bakı: "Olimp". 1998. 552s
2. İbn Mənzur Məhəmməd ibn Mükərrəm. Lisanül-ərəb. Beyrut: Darül-Sadir. 1996
3. Firuzabadi Məcdəddin Məhəmməd ibn Yəqub. əl-Qamusül-Muhit. Beyrut: Darül-kutub. Tarixsiz.
4. Vəcdi Məhəmməd Fərid. Dairətül-məarifül-qəraül-işrin. Beyrut: Darül-fikr. Tarixsiz.
5. Rağib İsfəhani Hüseyn. Müfrədatül-əlfazül-Qur'an. Qum: Zəviyül-qürbi. 1416.
6. İbn Sina Hüseyn ibn Abdulla. Əl-İşarat vət-tənbiha. Tərcümə və şərh: Həsən Məlikşahi. Tehran: Suruş. 1385.
7. Səbzəvari Hadi. Şərhül-mənzumə. Tehran: 1367
8. Müzəffər Məhəmməd Rza. əl-Məntiq. Qum: İsmailiyan. 1388
9. Kaşani Əbdürrəzzaq. Şərhi-Mənazilüs-sairin. Təliq: Əli Şirvani. Tehran: əz-Zəhra. 1379.
10. Cürəni Seyyid Şərif. ət-Tərifat. Tehran: Nasir Xosrov. 1370
11. Qəzali Əbu Hamid. Kimiyayi-səadət. Təshih: Hüseyn Xədiv Cəm. Tehran: Elmi və fərhəngi. 1368
12. Əbdülbaqi Məhəmməd Fuad. əl-Mücmül-Fihris li-əlfazül-Qur'anül-Kərim. Qahirə:
13. Təbatəbai Məhəmməd Hüseyn. əl-Mizan fi təfsirül-Qur'an. Qum: Dəftəri-intişarati-islami. 1420.
14. Razi Fəxrəddin Məhəmməd ibn Ömər. ət-Təfsirül-Kəbir. Beyrut: Darül-ihyaüt-Tirasül-ərəbi. 1422.
15. Təbrəsi Fəzl ibn Həsən. Məcmül-bəyan. Beyrut: Darül-məarif. Tarixsiz. Darül-kutubül-Misriyyə. 1364.
16. Rəşid Rza Məhəmməd. Təfsirül-Qur'anül-Həkim (əl-Munar). Beyrut: Darül-fikr. Tarixsiz
17. Mütəhhəri Murtuza. İnsan və iman. Tehran: Sədra. 1357.
18. Sədduq (İbn Babuyə Qumi) Məhəmməd ibn Əli. ət-Tovhid. Təshih və təliq: Həşim Hüseyni Tehrani. Qum: Dəftəri-nəşri-islami. 1427.
19. Siyuti Cəlaləddin. əd-Dürərül-Mənsur. Beyrut: Darül-ihya. 1421
20. Fərahidi Xəlil ibn Əhməd. əl-Eyn. Tehran: Əsvə: 1425.
21. Sədrəddin Şirazi Məhəmməd ibn İbrahim. Təfsirül-Qur'anül-Kərim. Beyrut: Darül-təarif. 1419.

XÜLASƏ

Quranın kosmoloji baxış sistemində təfəkkür əsas prinsiplərdən biri kimi çıxış edir. Çoxsaylı Quran ayələrində insanlar təfəkkür və düşüncəyə dəvət olunur. Məqalədə bu məsələnin mühüm cəhətləri təhlil edilir.

Quranda maddi və mənəvi aləmdə baş verən bütün hadisələr məntiqi dəlillər əsasında izah olunur. Müqəddəs Quran intellektə xüsusi diqqət yetirir, belə ki, bu amil insanın dəyər və fəzilətini müəyyənləşdirir.

РЕЗЮМЕ

Одним из основных принципов Коранической космологии является мышление. Во множестве коранических стихах содержатся призывы к разуму и размышлению. В статье анализируются важные аспекты данного вопроса.

В Коране все явления материального и духовного миров объясняются путем логической дедукции. Священный Коран обращает особое внимание к интеллекту и мышлению, которые определяют достоинство человека.

SUMMARY

The One of the main principle of Holy Koran's cosmology depend to thinking. Many sign's of Holy Koran considers depends to intellect .The believe and faith are constitutional phenomenon and they are by intellect. As a general rule in structure of Islamic thinking and believes every things depends to intellect and science and knowledge.

The revealed issues are explained by logic and argument. The holy Koran invites human to thinking and deliberation in all it's judgments.

Çapa tövsiyə etdi: Fil.e.d. Nəsim Göyüşov

ƏRƏB-YƏHUDİ TARİXİ-MƏDƏNİ ƏLAQƏLƏRİNİN ƏNDƏLUSA QƏDƏRKİ DÖVRÜNƏ (X ƏSR) ÜMUMİ BAXIŞ

*f.f.d. Gülnarə Maarif qızı ABDULLAYEVA,
BDU, Şərqşünaslıq fakültəsi*

Açar sözlər: İspaniya, Tövrat, yəhudilər

Key words: Spain, Tora, jewish

Ключевые слова: Испания, Тора, евреи

İspaniyada yaşayan yəhudi icmasının ərəb ədəbiyyatı və mədəniyyətindən təsirlənməsi boş zəmində yaranmayıb əsrlər boyu bir-biri ilə sıx əlaqədə olmuş ərəb və yəhudi xalqlarının tarixi-mədəni əlaqələrinin təbii nəticəsi idi. D.S.Marqolius özünün “İslamın yaranması ərəfəsində ərəb və israililər arasında əlaqələr” əsərində bu əlaqələrin tarixinin çox qədim dövrlərə gedib çıxdığını göstərərək, İslamdan əvvəl ərəb-yəhudi münasibətlərinin üç mərhələdən keçdiyini bildirir:

- 1) Əhdi-Ətiqə qədər olan dövr
- 2) Əhdi-Ətiq dövrü
- 3) İlk xristian əsrləri (1)

Alimin fikrincə, Əhdi-Ətiqdəki bir çox sözlərə və xüsusi adlara Cənubi Ərəbistanın Səba və Lihyan abidələrində rast gəlinməsi yəhudilərin lap qədim zamanlarda Ərəbistan yarımadasında məskunlaşmasından xəbər verir (1, 5-14). Mənbələr yəhudilərin Ərəbistan yarımadasında məskunlaşma tarixinin Musa peyğəmbərin zamanından başladığını bildirirlər (2, 11). Çox güman ki, sonrakı dövrlərdə yəhudilərin Ərəbistan yarımadasında məskunlaşması yəhudi miqrasiyalarının tərkib hissəsi kimi reallaşmışdır. Xüsusilə b.e. 70 və 133-cü illərində romalıların yəhudi dövlətinin varlığına son qoyub Yerusəlim məbədgahını dağıtmaları yəhudilərin kütləvi şəkildə qonşu ölkələrə, o cümlədən Ərəbistan yarımadasına köçüb getmələri ilə nəticələndi. Məbədgahın dağılması ilə İudaizm tarixində yeni bir mərhələ, sinaqoqlar mərhələsi başladı. Sinaqoqlar yəhudi icmalarının yaşadıkları ərazilərdə tikdikləri ibadətqahlar idi. Bu cür ibadətqahların yaradılması yəhudi xalqına öz dini dəyərlərini qoruyub saxlamaq imkanı verdi (3, 76). Mustafa Abdul-lətif Cəyavak yəhudilərin mühacirət etdikləri ölkələr sırasında Ərəbistan yarımadasının da mühüm yer tutduğunu bildirir.

Yəhudilər burada Yəmən, Yəsrib, Xeybər, Fədək, Vadil-Qura, Teymə, Taif, Təbuk, Bəhreyn, Hicr kimi ərazilərdə icma halında yaşamışlar (4, 51).

Ərəbistan yarımadasında yaşayan yəhudilər öz soy-köklərinin Musa peyğəmbərin qardaşı Haruna gedib çıxdığını iddia edirdilər (5, 517). Ərəbistan yarımadası, görünür, yəhudilər üçün münasib sığınacaq olmuşdur. Belə ki, Əbül-Fərəc əl-İsfəhaninin göstərdiyi kimi, onlar Roma imperiyasındakı təqiblərdən yaxa qurtarıb yarımadaya qaçarkən, onların arxasınca silahlı dəstələr göndərilmiş, amma bu dəstələr səhraları keçib yəhudiləri izləyə bilməmişlər. Bənu Nəzr, Bənu Qureyzə, Bənu Qaynuka məhz bu zaman Mədinə (o dövrdəki Yəsrib – A.G.) ətrafında məskunlaşmışlar. Bundan əlavə, Əbül-Fərəc əl-İsfəhani Ərəbistan yarımadasına gələn yəhudi qəbilələri arasında Bənu Sələbə, Bənu Məmər, Bənu Zəvara, Bənu Fasis, Bənu Asəf kimi tayfaların da adını çəkir (2, 14). Köçəri həyat keçirib alaçıqlarda yaşayan ərəblərdən fərqli olaraq yəhudilər oturaq həyata meyilli olmuş, qala kimi möhkəm evlər tikmişlər. Onlar köçəri maldarlığa deyil, əkinçilik və ticarətə üstünlük verirdilər (6, 51). Mədinədə yaşayan yəhudilərin diasporası xüsusilə güclü idi. Onlar burada iqtisadi ağalığı əllərinə alıb, ərəb qəbilələrini də nəzarətdə saxlayır, onlar arasındakı düşmənçilik və müharibələrdən bacarıqla faydalanırdılar. Mədinəyə Yəmənə Ərim selinin baş verməsi və Mərib səddinin dağılmasından sonra gəlmiş ərəb qəbilələri Övs və Xəzrəc ilk vaxtlar yəhudi ağalığını qəbul etmiş, amma sonradan güclənib özləri yəhudiləri sıxışdırmağa başlamışlar. Bu barədə ərəb mənbələrində müəyyən xəbərlər hifz olunmuşdur. Xüsusilə, İbn əl-Əsirin “Əl-Kəmil vət-Tarix” əsərindəki rəvayət tədqiqatçıların diqqətini cəlb etmişdir. Həmin rəvayəti və onunla bağlı A.Qasimovanın mülahizələrini olduğu kimi veririk:

“Məlumdur ki, Ərim seli nəticəsində Mərib səddinin dağılması 542-570-ci illər arsında baş vermişdir. Deməli, artıq eramızın VI əsrindən yəhudilər Ərəbistan yarımadasının bəzi ərazilərində özlərinə möhkəm yer etmişlər. Məhz buna görə də, cənubdan gələn Övs və Xəzrəc qəbilələri Yəsribdəki yəhudi ağalığını qəbul etmək məcburiyyətində qalırlar. Zaman-zaman güclənən Övs və Xəzrəclilər yəhudiləri öz nüfuzları altına sala bilirlər. İbn əl-Əsirdə bu proses konkret bir hadisə – Xəzrəc qəbiləsindən olan adlı-sanlı ərəb Malik ibn Əclan və yəhudilərin bu yerlərdəki hökmdarı Fityun arasındakı çəkişmə və birincinin bu münaqişədən qalıb çıxması kimi təqdim olunur.

İbn əl-Əsir göstərir ki, Fityun bənu İsrailin, bənu Sələbə qolundan idi. O, əxlaqsız, azğın bir kişi idi. Yəhudilər arasında hökmranlıq edən Fityun belə bir adət qoymuşdur ki, ərə gedən hər bir qız zifaf gecəsi ilk öncə onun yanına gəlib yaxınlıq etməli, sonra ərinin yanına getməli idi.

Övs və Xəzrəc qəbilələri Yəsribə köçdükdən sonra bu qayda onlara da şamil edilir. Malik ibn Əclan adlı bir xəzrəclinin bacısının toyu olur. Gəlin öz qardaşına Fityuna təslim olmağın onun üçün nə qədər ağır və həqarətli bir iş olduğunu bildirir. Zifaf gecəsi Malik ibn Əclan qadın paltarını geyinib bacısını Fityunun hüzuruna aparan qadınlara qarışır və Fityun gəlinin yanına daxil olarkən Malik paltarının altındakı xəncəri çıxarıb onu öldürür. Sonra o xəlvəti qaçıb Şama – Qəssani hökmdarının yanına gedir. Bu yerdə onun Qəssani hökmdarı Əbu Cəbilə Ubeyd bin Salim bin Malik bin Salimlə görüşdüyünü bildirən İbn əl-Əsir qeyd edir ki, ola bilsin ki, bu şəxs Qəssani hökmdarı deyil, onun nüfuzlu saray əyanlarından biri olub. Malik ibn Əclan bu şəxsə yəhudilərdən şikayət edir, Övs və Xəzrəc qəbilələrinin nə qədər ağır durumda olduğunu bildirir. Əbu Cəbilə əhd edir ki, onları yəhudilər üzərində hökmran etməyincə dünya nemətlərinə meyl etməyəcək. O öz adamlarını yığıb Yəsribə yollanır və Yəsrib yaxınlığında ordugah qurur, sonra tanış olmaq və xoş münasibət yaratmaq bəhanəsilə yəhudilərin bənu Nəzr, bənu Qureyzə və s. qəbilələrdən olan əyan-əşrəfini yanına çağırır. Hüzuruna yığışan yəhudilərə onun yanına ancaq bir-bir daxil olmağa izn verilir. Yəhudi əyanları daxil olduqca Əbu Cəbilənin əsgərləri onların bir-bir boynunu vururlar. Öz adlı-sanlı adamlarını itirən yəhudi qəbilələri məğlub olur və bundan sonra Yəsribdə Övs və Xəzrəc qəbilələri ağalıq edirlər. Onlar yəhudilərin xurma bağlarına və evlərinə belə şərik çıxırlar” (6, 51-53).

Yəhudilərin Ərəbistan yarımadasında vəhdaniyyət ideyalarının yayılmasında böyük rolu olmuşdur. Cahiliyyət dövründə bütperəst ərəblər müxtəlif allahlara tapınıb ibadət etsələr də, onlar vahid Ali İlahinin varlığını da qəbul edirdilər. Bütperəst ərəblərin dini təsəvvürlərində monoteist ideya və meyllərin oyanıb inkişaf etməsində Ərəbistanın ayrı-ayrı rayonlarına özünə yol açmış və müxtəlif qəbilələr arasında yayılmaqda olan yəhudi və xristian dinlərinin müəyyən təsiri olmuşdur (7, 31). Ərəbistan yarımadasında yəhudilik inkişaf tapsa da, bu ərəzilərin yəhudiləri digər yəhudi icmaları ilə əlaqə saxlamamış, dini ayin və ibadətlərdə ümumi qaydalara, Musa peyğəmbərin əhkamlarına əməl etməmişlər. Onlar Tövrat və Təlmud qaydalarına laqeyd olmuşlar. Bununla belə, onların öz dinlərini tamamilə unutmasını da iddia etmək olmaz. Şövqü Dayf yəhudilərin mədrəsə adlandırdıqları xüsusi yerlərdə Tövrat, Midraş və Zəburu qədim ibri dilində oxuyub tədris etdiklərini bildirir (8, 98). Bu cür mədrəsələrdə yəhudilər həm də öz mühüm problemlərini müzakirə edirdilər (6, 57). Hər bir halda monoteist düşüncəli yəhudilərlə münasibətlər qurmaq, onların inancları ilə tanış olmaq cahiliyyət ərəbi üçün maraqlı olmuşdur. Bütperəstliyin böhran içində olması büt allahlarına səcdənin müqayisə ediləcək dərəcədə nisbi azadlığı bütperəst ərəblərin dini görüşlərinə qonşu ölkələrdən mono-

teist dini təlimlərin sirayət etməsi üçün münasib şərait yaradırdı. C.İsgəndərlinin göstərdiyi kimi, Bizans imperiyası, Sasani İranı və Həbəşistanla coğrafi yaxınlıq, həmçinin tarixi-siyasi və ticarət əlaqələri ona gətirib çıxarırdı ki, xarici aləmlə təmasda olub, onun təsirini öz üzərində hiss edən büt-pərəst ərəblərin mənəvi-dini həyatı qonşu xalqların mədəniyyətindən və dini təlimlərindən faydalanıb zənginləşir. Bu zənginləşmənin təbii nəticəsi idi ki, büt-pərəst ərəblərin dini mühitinə yəhudi və xristian dinlərinin müxtəlif məzhəb və təlimləri sirayət etməyə başlayır. Xristianlığın, yəhudiiliyin və habelə zərdüştlüyün yayılması ərəzi cəhətdən məhdud xarakter daşıyırdı. Ərəbistanın mərkəzi rayonlarına gəldikdə isə, onların əhalisi qapalı həyat tərzini keçirdiyindən həmin dinlərin təsir dairəsindən, demək olar, kənarda qalmışdır.

Xristianlıqla müqayisədə yəhudi dini daha qədim olduğuna baxmayaraq ərəblər arasında o qədər də geniş vüsət tapa bilməmişdi. Onun təsir dairəsi əsasən Hicazın əkinçilik rayonlarını (Təymə, Xeybər, Yəsrib, Fədək) və Yəmənin bölgəsini əhatə edirdi. Yəməndə yəhudi dininə kinən, haris bin kəəb və himyər qəbilələrinin bir qismi etiqad edirdi. Müəyyən dövrdə isə o, Yəməndə hətta dövlət dini elan edilmişdi (7, 32).

Cavad Əli göstərir ki, yəhudilərin Yəməinə gəlib çıxmasının tarixi çox qədimlərə gedib çıxır. O, Süleyman peyğəmbərlə Səba mülkəsi Bilqeysin rəvayətinə istinadən Yəhudi dövlətinin Yəməinə olan marağının tarixini e.ə. X əsrə aid edir. Çox güman ki, bu əlaqələr həm dəniz, həm də karvan ticarəti ilə reallaşmışdır. Əvvəl sırf iqtisadi və ticari xarakter daşıyan bu əlaqələr sonradan Babil hökmdarı, Büxtənnəssərin hücumu və yəhudilərin Babil əsirliyinə düşməsindən sonra köç xarakteri daşmışdır (6, 53; 5, 538).

Qeyd etdiyimiz kimi, Cənubi Ərəbistanda yəhudilik Himyər dövlətinin rəsmi dini-ideologiyası olmuşdur. Amma yarımadanın digər ərəzilərində olduğu kimi, Yəməndə də dini mənzərə rəngarəng idi. Burada büt-pərəstlik, xristianlıq, zərdüştlük də yayılmışdır. Qurani-Kərimin Buruc surəsinin 4-9 ayələrində əks olunmuş Əshabu-uxdud (Xəndək Sahibləri) rəvayəti bu rəngarəngliyi əks etdirir.

[Nəcranda İsayə iman gətirmiş kimsələri yandıraraq külə döndərən] xəndək sahibləri lənətə düşər oldular [qətl edildilər].

O xəndəklər ki çırpı ilə alovlandırılmışdı.

O zaman onlar xəndəklərin kənarında oturub,

[Öz əsgərlərinin] möminlərin başlarına gətirdikləri müsibətlərə tamaşa edirdilər.

Onlar möminlərdən yalnız yenilməz qüvvət sahibi, hər cür şükrə, tərifə layiq olan Allaha iman gətirdiklərinə görə intiqam alırdılar.

O Allah ki göylərin və yerin ixtiyarı Onun əlindədir. Allah hər şeyə şahiddir.

Burada Nəcranda məskunlaşmış xristianların yəhudi məzhəbli Himyər hökmdarı

tərəfindən 525-ci ildə xəndəyə doldurulub yandırılmasından söhbət gedir. Bu hadisədən sonra xristianların havadarı olan Bizans imperatorunun təhriki ilə Həbəş hökmdarı Yəmənə qoşun çıxarıb Himyər dövlətinin varlığına son qoymuşdur.

Yəməndə yəhudi dini, gəlmə yəhudi icmasının dini kimi meydana gəlmişdir. Həm yəhudilik, həm də xristianlıq oraya tacirlər və ticarət vasitəsilə yol açmışdı. Çox güman ki, Cənubi Ərəbistanda Nəcran hər iki dinin yayılması üçün əsas mərkəz olmuşdu (6, 125).

Qeyd etdiyimiz kimi, yəhudilərlə xristianların Yəməndə baş verən siyasi hadisələrdə iştirakı xüsusilə VI əsrdə özünü bariz şəkildə göstərir. İslamın yaranması ərəfəsində hər iki dini toplum kritik durumda idi. Ölkə qonşu xristian Həbəşistanın təcavüzünə məruz qalmışdı. Xarici təcavüzü dəf etmək üçün Yəməndə Həbəşistan əleyhinə güclü müqavimət hərəkatı yaranır. Bu hərəkata isə yəhudi dinini qəbul etmiş Yusif Əsar (Zu Nüvas) başçılıq edirdi. Mahiyyətə bu hərəkat təkcə işğalçılara qarşı deyil, eyni zamanda xristian Həbəşistanına rəğbət bəsləyib meyil göstərən Nəcran monofizitlərinə qarşı da yönəlmişdi. Düşmən qüvvələrə qarşı mübarizə Yusif Əsar tərəfindən yəhudilik ideoloji bayrağı altında aparılırdı. Odur ki, Yusif Əsar hakimiyyət başına gəldikdən sonra yəhudi dini müəyyən müddət Yəmənin dövlət dininə çevrilir. Lakin Yusifin sonrakı siyasi süqutu öz növbəsində yəhudiliyin ideoloji cəhətdən Yəməni zəminində tam məğlubiyyətinə gətirib çıxarır. Bundan sonra ölkədə xristianlıq dirçəlir və onun nüfuzu, demək olar, İslamın qələbəsinə kimi orada davam edir (7, 38-39).

Tədqiqatçılar Ərəbistan yarımadasında yəhudiliyin yayılmasından bəhs edərkən diqqəti həm də yəhudiliyi qəbul etmiş ərəblərə yönəldirdilər. Məsələn, O.Q.Bolşakov yazırdı ki, Hicaz və Nəcdə bir çox vadilərdə yəhudilər yaşayırdılar. Amma onların yəhudimi, yoxsa yəhudiliyi qəbul etmiş ərəbmi olması mübahisəli məsələdir (9, 41). Ərəbistan yarımadasında yəhudiliyi qəbul etmiş ərəblər barədə A.Qasımova yazır:

İslamaqədərki ərəb cəmiyyətində yəhudiliyə tapınanların böyük əksəriyyəti müxtəlif dövrlərdə yarımadağa mühacirət etmiş yəhudilər idi. Bununla belə, ərəblər arasında da yəhudiliyə tapınanlar var idi. Yəhudilik nə qədər qapalı, bir xalqa məxsus din olsa da, hər halda onlar ərəbləri bu dinə cəlb etməyə maraqlı olmuşlar. Çünki onlar ərəblərə yad bir xalq kimi deyil, ulu babaları İbrahimin nəslindən olan qohum tayfa kimi baxırdılar.

Təlmudda bir neçə ərəbin yəhudi din xadimlərinin yanına gəlib yəhudiliyi qəbul etməsinə işarə edilir. Yəhudi tarixçilərindən İosifos Flavius yəhudiliyin ərəblər içərisində yayılmasını, bəzi ərəb hökmdarlarının bu dini qəbul etməsini bildirir. Digər tarixçi Sonzomenos göstərir ki, yəhudilər İbrahim peyğəmbərin oğlu İsmayılın

nəslindən olan ərəblərə qohumluq münasibəti bəsləyir, bu barədə ərəblərlə söhbət edib onları öz babaları İbrahimin dininə tapınmağa, yəhudiliyə dəvət edirdilər.

Bununla belə, müsəlman mənbələrində İbrahimin yəhudi deyil, hənif olması israrla qeyd edilir:

Qurani-Kərimin əl-Bəqərə surəsinin 256-cı ayəsinin Orta əsr müfəssirləri tərəfindən şərhində ərəblərin yəhudiliyi qəbul etməsi ilə bağlı maraqlı məlumatla üzləşirik. Həmin ayədə deyilir:

“Dində məcburiyyət yoxdur. Artıq hidayət yolu azgınlıqdan ayırd edildi”(Əl-Bəqərə, 2/256).

Rəvayətə görə, bir qadının dünyaya gətirdiyi oğlan uşaqları vəfat edirmiş. Bir dəfə hamilə olarkən o əhd edir ki, əgər oğlu olarsa və uşaq sağ qalarsa onu yəhudi edəcək. Oğlan uşağı doğulur və sağ qalır. Qadın əhdinə əməl edir. Sonra İslam zühur edir və yəhudilərlə müsəlmanlar arasındakı iğtişaş Bənu Nəzr qəbiləsinin Yəsribdən çıxarılması ilə nəticələnir. Bu zaman yəhudi nadirlilər içərisində bu qadının və digər ənsarların yəhudiliyə tapınmış övladları da var idi. Ənsarlar övladlarına təzyiq edib onları zorla müsəlman etmək istəyirlər. Bunun müqabilində yuxarıdakı ayə nazil olur.

İbn Hişamın “Sirə” və İbn Sədin “Təbəqat” əsərlərində göstərilir ki, yəhudilər “mədrəsə” adlandırdıqları xüsusi yerlərdə Tövrat, Midraş, Təlmud və Zəburu qədim ibri dilində oxuyurdular. Lakin onların gündəlik danışdığı dili ərəb dili idi (6, 54-56).

Yəhudilərin nəzərində İbrahimin kənizi Həcərin oğlu İsmayılın nəslindən olan ərəblərin statusu Saranın oğlu İshaqın nəslindən olan yəhudilərə bərabər tutula bilməzdi. Bununla belə yəhudilər tarix boyu İran və Bizans imperiyalarının əsarəti altında olduğundan bu imperiyaların varlığına son qoymuş ərəblərə xilaskar kimi baxmışlar. Bu barədə Simon bar Yoqayın adına çıxılan Midraşda deyilir:

“O, İsmayılın hakimiyyətinin gəldiyini gördükdə dedi: “Bu nədir. Vaxtilə Edam başımıza oyunlar açdı. İndi də İsmayıl nəslimi başlayır?” Bu zaman ilahi gücə sahib Metatron dedi: “Qorxma, oğlum! Tanrı ona görə İsmayıl oğullarını hakimiyyətə gətirir ki, səni qorusunlar. Tanrı öz iradəsi ilə onlara peyğəmbər bəxş etmişdir. Onlar böyük ərazilər fəth edəcəklər” (10).

Ərəb-yəhudi tarixi-mədəni əlaqələrini öyrənmək üçün ən mühüm mərhələ ilkin İslam dövrüdür. Tarixi mənbələr İslam dininin yaranmış olduğu Məkkə şəhərində yəhudi icmasının olub olmaması barədə heç bir məlumat vermir. Amma, bir az öncə qeyd etdiyimiz kimi, Mədinədə güclü yəhudi icması var idi. İslamda, xüsusilə İslamın müqəddəs kitabı olan Qurani-Kərimdə müsəlman-yəhudi münasibətləri barədə hökmlər məhz Mədinənin yəhudi icması ilə qarşılıqlı əlaqələr əsasında formalaş-

mışdır. Bu münasibətlər ziddiyyətli olduğu kimi Qurani-Kərimdə yəhudilərə münasibət də ziddiyyətlidir. Bəzi ayələrdə Məhəmməd peyğəmbərə (s.a.s.) bəzi mühüm məsələləri yəhudilərdən öyrənmək tövsiyə olunur:

[Ya Peyğəmbərim!] Əgər sənə nazil etdiyimizə şübhə edirsənsə, [bu haqda] səndən əvvəl kitab [Tövrət] oxuyanlardan [Abdullah ibn Salam kimi kitab əhlindən] soruş. Haqq sənə, sözsüz ki, Rəbbindən gəlmişdir. Şübhə edənlərdən olma! (Yunus, 94)

Qurani-Kərimdə deyilir ki, müsəlmanlar kimi imanı möhkəm yəhudilər və xristianlar da qiyamət günü nicat tapacaqlar:

İman gətirənlərdən, müsəvi [yəhudi], isəvi [xristian] və sabiilərdən Allaha, axirət gününə [sədaqətlə] inananların və yaxşı iş görənlərin mükafatları Rəbbinin yanındadır. [Qiyamətdə] onların heç bir qorxusu yoxdur və onlar qəmgin olmazlar (Bəqərə, 62).

Amma Quran Məhəmmədi (s.a.s.) peyğəmbər olaraq qəbul etmək istəməyən yəhudiləri pisləməyi də unutmur. Quranda məhz bu səbəbdən yəhudilər bəzən inadkar, tərs, üsyançı qövmlər kimi təsvir olunur:

Yadınıza salın o vaxtı ki, biz sizdən əhd alıb, Tur dağına üzərinizə qaldırmış və: “Sizə verdiyimiz Tövrətdən möhkəm yapışın, [oradakı hökmləri] eşidin!” – demişdik. Onlar [sizin ata-babalarınız] isə: “Eşitdik və [o hökmlərə] qarşı çıxdıq [əməl etmədik!]” dedilər. Çünki küfrləri üzündən buzovun məhəbbəti qəlblərini bürümüşdü. [Ya Məhəmməd!] Onlara de: “Əgər iman gətirmisinizsə, imanınızın sizə belə əmr etməsi necə də pisdir!” (Bəqərə, 93)

[Ey möminlər!] Nə əhli-kitabdan olan kafirlər, nə də müşriklər sizə Rəbbiniz tərəfindən heç bir xeyir göndərilməsini istəməzlər. Halbuki Allah öz mərhəmətini istədiyi şəxsə məxsus edər [bəxş edər]. Allahın hər şeyə qadir olduğunu bilmirsinizmi?! (Bəqərə, 105)

Tövrəyə əməl etməyə mükəlləf olduqdan sonra ona əməl etməyənlər [Tövrəyə iman gətirdikdən, onu oxuyub öyrəndikdən sonra hökmlərini lazımınca yerinə yetirməyənlər] belində çoxlu kitab daşıyan [lakin onların içində nə yazıldığını bilməyən, onlardan faydalanmağı bacarmayan] uluğa bənzərlər. [Məhəmməd əleyhissəlamın həqiqi peyğəmbər olmasına dair] Allahın ayələrini yalan sayanlar barədə çəkilən məsəl necə də pisdir! Allah zalim [kafir] qövmü doğru yola yönəltməz! (Cumə, 5)

Onların düz yoldan sapındığı, bağladıkları əhd pozduqları bildirilir.

[Yəhudilər] hər dəfə əhd bağladıkları zaman onların bir qismi onu pozmadımı?! Onların, bəlkə də, əksəriyyəti [Tövrəyə] inanmır (Bəqərə, 100).

Bəzən yəhudilər kobud, bəzən tamahkar, paxıl, sələmçiliklə məşğul olan, zalım, yekəxana, hiyləgər, yalançı, imansız qövm kimi təsvir olunur.

Yadınıza salın o vaxtı ki, biz sizdən əhd alıb, Tur dağına üzərinizə qaldırmış və: “Sizə verdiyimiz Tövratdan möhkəm yapışın, [oradakı hökmləri] eşidin!” – demişdik. Onlar [sizin ata-babalarınız] isə: “Eşitdik və [o hökmlərə] qarşı çıxdıq [əməl etmədik!]” dedilər. Çünki küfrləri üzündən buzovun məhəbbəti qəlblərini bürümüşdü. [Ya Məhəmməd!] Onlara de: “Əgər iman gətirmisinizsə, imanınızın sizə belə əmr etməsi necə də pisdirdir!” (Bəqərə, 93)

[Ey möminlər!] Kitab əhlindən bir çoxu həqiqət onlara bəlli olduqdan sonra belə, təbiətlərindəki həsəd [paxıllıq] ucundan sizi, iman gətirmiş olduğunuz halda, yenidən küfrə sövq etmək istərlər. Allahın əmri gəlincəyə qədər [hələlik] həmin şəxsləri əfv edin və onları qınamayın [onlardan üz çevirməyin]. Şübhəsiz ki, Allah hər şeyə qadirdir! (Bəqərə, 109)

[Ya Məhəmməd] Sən yəhudi və xaçpərəstlərin millətlərinə [dinlərinə] tabe olmayınca onlar səndən qətiyyəni razı qalmaqacaqlar. Onlara de: “Düzgün yol yalnız Allahın göstərdiyi yoldur!” Əgər sənə gələn elmdən [vəhydən] sonra onların istəyinə uysan, o zaman səni Allahdan [Allahın əzabından] qoruyacaq nə bir dost, nə də bir köməkçi tapılar (Bəqərə, 120).

Kitab əhlindən kafir olanları [Mədinə ətrafında yaşayıb Məhəmməd əleyhissəlamın peyğəmbərliyini inkar edən Bəni Nəzr qəbiləsini] ilk dəfə [bir yerə] toplayıb öz yurdundan çıxardan [Şama sürgün edən] Odur. [Ey möminlər!] Siz onların [öz yurdundan] çıxacaqlarını güman etmirdiniz. Onlar isə öz qalalarının onları Allahın əzabından qoruyacağını zənn edirdilər. Amma Allahın əzabı onlara gözləmədikləri yerdən gəlib ürəklərinə qorxu saldı. Belə ki, onlar evlərini həm öz əlləri, həm də möminlərin əlləri ilə uçurdub dağıdırdılar. Ey bəsirət sahibləri! [Bəni Nəzr qəbiləsinin başına gələnlərdən] ibrət alın! (Həşr, 2)

Əgər Allah onlara [yurdlarından çıxardılıb] sürgün olunmağı hökm etməsəydi, onları dünyada mütləq [başqa bir] əzaba düşür edərdi. Axirətdə isə onları cəhənnəm əzabı gözləyir (Həşr, 3).

Bu onların Allaha və Onun Peyğəmbərinə asi olmalarına görədir. Kim Allaha asi olsa [bilsin ki] Allahın cəzası çox şiddətlidir! (Həşr, 4)

Qurani-Kərimdə yəhudilər öz müqəddəs kitablarını təhrif etməkdə suçlanır:

Vay o şəxslərin halına ki, öz əlləri ilə [istədikləri kimi] kitab [Tövrat] yazıb, sonra [onun müqabilində] bir az pul almaqdan ötrü: “Bu Allah tərəfindəndir!” – deyirlər. Öz əlləri ilə [təhrif olunmuş] kitab yazdıqlarına görə vay onların halına! Qazandıqları şey üçün vay onların halına! (Bəqərə, 79)

[Ey müsəlmanlar!] Kitab əhlindən bir zümrə də vardır ki, siz onların oxuduqlarını Tövratdan hesab edəsiniz, deyə kitab oxuyan zaman dillərini [qəsdən] o tərəf-bu

tərəfə əyirlər [bükürlər]. Halbuki, onların bu oxuduqları Kitabdan [Tövratdan] deyildir. Onlar isə: “Bunlar Allah tərəfindəndir”, – deyirlər. Bunlar heç də Allah tərəfindən deyildir (Ali İmran, 78).

Yəhudilərin bir qismi [Tövratdakı] sözlərin yerini dəyişib təhrif edir və dillərini əyərək dinə [İslama] tənə vurmaq məqsədilə [sənə qarşı]: “Eşitdik və qəbul etmədik; eşit, eşitməz olasan [kar olasan] və raina”, – deyirlər. Əgər onlar: “Eşitdik və itaət etdik; eşit və bizə tərəf bax!”, – desəydilər, əlbəttə, onlar üçün daha xeyirli və daha doğru olardı. Lakin Allah onları öz küfləri ucundan lənətə düşər etmişdi. Onların yalnız az bir hissəsi iman gətirmişdir (Nisa, 46).

Sonra əhdlərini pozduqları üçün onları lənətlədik və ürəklərini sərtləşdirdik. Onlar sözlərin [Tövratda peyğəmbərin vəsfinə dair kəlmələrin və bəzi başqa ayələrin] yerlərini dəyişib təhrif edir və xəbərdar edildikləri şeylərin bir hissəsini [Məhəmməd peyğəmbərə iman gətirməyi] unudurlar. Onların az bir qismi müstəsna olmaqla, sən onlardan həmişə xəyanət görəcəksən. Bununla belə, onları bağışla, günahlarından keç. Şübhəsiz ki, Allah yaxşılıq edənləri sevər! (Maidə, 13)

[Ya Məhəmməd!] Ürəklərində inanmadıqları halda, dildə [ağızları ilə]: “inan-dıq”, -deyənlərin [münafıqlərin], yəhudilərdən yalana qulaq asanların, sənin hüzuruna gəlməyən başqa bir camaata qulaq asanların [onlara casusluq edənlərin] küfr içində dolaşanları səni kədərləndirməsin. Onlar [Tövratdakı] sözlərin yerlərini sonradan dəyişib təhrif edir və deyirlər: “Əgər sizə bu [təhrif olunmuş dini hökm] verilsə, onu qəbul edin. Əgər verilməsə, ondan qaçının”. Allahın fitnəyə [azgınlığa] düşməsinə istədiyi şəxs üçün Allaha qarşı sənin əlindən heç bir şey gəlməz. Onlar elə kəslərdir ki, Allah onların ürəklərini təmizləmək istəməmişdir. Onları dünyada rüsvayçılıq, axirətdə isə böyük [dəhşətli] bir əzab gözləyir! (Maidə, 41)

Gördüyümüz kimi, bu ayələrin bəzilərində yəhudilərə “ey kitab əhli!” deyər müraciət edilir. Bununla bu ayələrin yalnız yəhudilərə deyil, həm də xristianlara aid olması anlaşılır. Amma ilkin İslam dövründə Mədinədə mövcud ola biləcək xristian icması barədə məlumatlar olmadığından müfəssirlər burada xristianların deyil, məhz yəhudilərin nəzərdə tutulduğunu bildirir. Quranda yəhudilərin hamısının eyni olmaması da dönə-dönə qeyd edilir, yəhudilər arasında mömin, Allaha ibadətdən usanmayan, Qiyamət gününə inanan, yaxşı işlər barədə göstəriş verib (əl-əmr bil-məruf) pis işlərdən çəkinənlər (nəhyu anil-munkər) olması da bildirilir. Onlar əməli saleh yəhudilərdirlər ki, yaxşı işlər görməkdə bir-birləri ilə yarışarlar. Onların yaxşı əməlləri heç bir vaxt inkar edilə bilməz. Çünki, Allah mömin bəndələrini tanıyır. Qurani-Kərimdə yəhudilər arasında həm yolunu azanların, həm də iman gətirənlərin olması bildirilir.

Onların hamısı eyni deyil. Kitab əhli içərisində düzgün, sabitqədəm bir camaat vardır ki, onlar gecə vaxtları səcdə edərək Allahın ayələrini oxuyurlar (Ali İmran, 113).

Onlar Allaha, axirət gününə inanır, [insanlara] yaxşı işlər görməyi əmr edir, [onları] pis əməllərdən çəkindirir və xeyirli işlər görməyi tələsirlər. Onlar əməlisaleh şəxslərdəndirlər (Ali İmran, 114).

Onların yaxşılıq naminə etdikləri işlərdən heç biri inkar edilməz [mükafatsız qalmaz]. Şübhəsiz ki, Allah müəqqi olanları tanıyır (Ali İmran, 115).

Həqiqətən, kitab əhli içərisində elələri də vardır ki, onlar haqqa [Allaha] boyun əyərək Allaha, sizə və özlərinə nazil olanlara [Qurana, Tövratə və İncilə] inanır, Allahın ayələrini ucuz qiymətə satmırlar. Onların Rəbbi yanında mükafatları vardır. Doğrudan da, Allah tezliklə haqq-hesab çəkəndir (Ali İmran, 199).

Onlardan [yəhudilərdən] kimisi ona [İbrahimə, yaxud Məhəmmədə və ya ilahi kitaba] iman gətirdi, kimisi də ondan üz döndərdi. [Üz döndərənlərə] Cəhənnəmin alovlanmış odu kifayət edər! (Nisa, 55)

Lakin onlar verdikləri əhdi pozduqları, Allahın ayələrini inkar etdikləri, peyğəmbərləri haqsız yerə öldürdükləri və: “Ürəklərimiz pərdəlidir!” – dedikləri ucundan Allahın lənətlərinə düşər oldular. Bəli, öz küfrləri üzündən Allah onların ürəklərinə möhür vurmuşdur [kilidləmişdir]. Buna görə də, onların yalnız az bir hissəsi iman gətirər (Nisa, 155).

Qurani-Kərimdə yəhudilər əleyhinə olan ayələri heç də İslamın başqa dinlərə qarşı dözümsüzlüyü kimi qələmə vermək olmaz. Tarix boyu bəşər cəmiyyətində yeni yaranan dinlər köhnə dinlərlə mübarizə aparmışlar. Vaxtı ilə yəhudilik də Yaxın Şərqdə mövcud olan inanclara qarşı dözümsüz olmuşdur. Eləcə də xristianların dini kitablarında yəhudilik əleyhinə fikirlər var. Ona görə də, Quranda yəhudilər əleyhinə olan ayələrə məhz bu prinsipdən yanaşmaq lazımdır.

Digər tərəfdən, köhnə dinlərin özündə də yeni yaranan konfessiyalara mənfi münasibət olması danılmaz faktdır. Yəhudilərin xristian icmasına qarşı cəza tədbirlərini, onların İsa peyğəmbərin edamına nail olmalarını xatırlamaq yerinə düşər. Eynilə, İslam yaranarkən yəhudi icması yeni dinə qarşı sərt mövqe nümayiş etdirmişdir. Çünki İslam ümmətinin yaranması illər boyu Övs və Xəzrəc qəbilələri arasındakı düşmənçilikdən faydalanan yəhudilərin mənafeyinə uyğun deyildi. Ona görə də Mədinə yəhudiləri İslamı, onun peyğəmbərlərini gözdən salmaq istəyirdilər:

Ey iman gətirənlər! Sizdən əvvəl kitab verilmiş olanları dininizi oyun-oyuncaq hesab edənləri və kafirləri özünüzdə dost tutmayın. Əgər möminsinizsə, Allahdan qorxun! (Maidə, 57)

Siz [bir-birinizi] namaza çağırduğınız zaman onlar onu oyun-oyuncaq sayarlar. Bu, onların anlamaz bir tayfa olmalarındandır. (Maidə, 58)

[Ya Məhəmməd!] De ki: “Bizdən xoşunuz gəlməməyiniz yalnız bizim Allaha, bizə, nazil edilənə və bizdən daha əvvəl nazil edilənlərə inanmağımıza və sizin əksəriyyətinizin fasiq olmasını görədir?” (Maidə, 59)

Yəhudilərin müsəlman cəmiyyətindəki yaşayış qaydaları da, digər kitab əhli kimi Quranda müəyyənləşmişdir:

Kitab əhlindən Allaha və qiyamət gününə iman gətirməyən, Allahın və Peyğəmbərinin haram buyurduqlarını haram bilməyən və haqq dini [İslamı] qəbul etməyənlərlə zəlil vəziyyətə düşüb öz əlləriylə cizyə verincəyə qədər vuruşun (Tövbə, 29).

Beləliklə, digər kitab əhli kimi yəhudilər də İslamı tanıyır, itaət rəmzi olaraq cizyə ödəyir, bunun müqabilində İslam dövləti də onları qoruyurdu. Buna görə də onlar “Əhluz-Zimmə (Himayə altında olanlar) adlanırdılar.

Xəlifə Ömər in dövründə əhluz-zimmə öz xüsusi geyimi ilə seçilirdi. Onlara silah gəzdirməyə, müsəlmanların evindən hündür ev tikdirməyə, yüksək mənəb tutmağa icazə verilmirdi. Amma bu qaydalara həmişə riayət edilmirdi. Tarix boyu İslam cəmiyyətində mənəb sahibi olan nüfuzlu xristian və yəhudilər olmuşdur.

Yəhudilər İslam dininin onlar üçün yaratdığı qanun-qaydalara tez alışırdılar. Onların əhlu-zimmə kimi verdikləri vergi (cizyə) heç də əvvəlki ağalarına – Bizans və İran imperatorluqlarına verdikləri vergidən ağır deyildi. Yəhudilər tez bir zamanda İslam imperiyasının qanun-qaydalarına alışıb və özlərinin iqtisadi bacarıqlarını bir daha nümayiş etdirə bildilər. Yəhudilərin İslam imperiyasına psixoloji hazırlığı və İslama mənəvi tolerantlıqla yanaşması xristian və zərdüştələrə nisbətən daha uğurlu idi. Çünki həm xristianlıq, həm də zərdüştlik İslamdan əvvəl hakim ideologiya idi və bu səbəbdən də, bu dinlərin nümayəndələri alçalıb əhlu-zimmə olmalarını daha ağırlı qəbul edirdilər. Yəhudilər isə əvvəllərdə əsarət altında olduğundan bir ağanın başqası ilə, bir verginin başqası ilə əvəzlənməsi onlar üçün o qədər də böyük fəlakət deyildi. Bununla belə, vergilərdən yaxa qurtarmaq və cəmiyyətdə layiqli mövqe tutmaq üçün xristianlar və zərdüştilər kimi yəhudilər içərisində də İslama tapınanlar çox idi. Bu yəhudilər məvali sayılırdılar. Bəzi hüquqlarla yanaşı onların da bir sıra məhdudiyyətləri var idi. Məvalilər qənimət bölgüsündən çox da faydalana bilmirdilər. Bununla belə, onlar sərbəst yaşayıb istədikləri kimi fəaliyyət göstəriridilər. Xüsusilə ərəb təəssübkeşi olan Əməvilərin süqutundan sonra digər xalqlar kimi yəhudilər də xilafət həyatında mühüm rol oynamağa başladılar (11, 27-29).

Abbasilər xilafətinin yaranması yəhudi icmasının həyatında yeni, mühüm mərhələnin başlaması ilə nəticələndi. Yəhudi ruhaniləri daha sərbəst fəaliyyət göstərir, onlara hörmətlə yanaşıldı. Xilafətdə yəhudi akademiyaları (mədrəsələri) yaranır, yəhudi dini kitabları öyrənilirdi. Fələstin və İraqda yəhudi elmləri güclənirdi. Abbasilər Əməvilərdən fərqli olaraq, yəhudilərə ölkə daxilində tam sərbəst hərəkət etməyə

icazə verdilər (11, 33-34). Bu ticarətə meyilli yəhudi diasporasının çiçəklənməsi üçün mühüm şərt oldu. Ölkənin iqtisadiyyatında və maliyyə sistemində yəhudilərin rolu gücləndi. Ayrı-ayrı sənət və ixtisas sahələrində yəhudi mütəxəssislərə üstünlük verildi. F.E.Petersin fikrincə, Bağdadın orta əsrlərdəki rolu, ellin dövründə İskəndəriyyənin roluna çox bənzəyirdi. Qızğın mədəni həyata malik kosmopolitan Bağdadda bütün xalqlar kimi yəhudilər də özlərini sərbəst hiss edirdilər (12, 143). Belə bir şəraitdə cizyə ödəmək əhli-kitabın əsas öhdəliyi idi və dövləti də elə bu verginin vaxtlı-vaxtında ödənilməsi maraqlandırır. Qalan məsələlərdə yəhudilər sərbəst idilər.

Ərəb-İspan mədəniyyətinin intibah dövrü olan X-XII əsrlər yəhudi mədəniyyətinin də çiçəklənməsi ilə müşahidə olundu. Bu dövrdə yəhudi mədəniyyətinin Bağdaddan kənarda mərkəzləri yaranmağa başlayır. İspaniya ilə yanaşı bu mərkəzlərdən Misir və Məğrib də mühüm yer tuturdu. Belə ki, Şimali Afrikada hakimiyyəti ələ keçirmiş fatimilər yəhudilərə qarşı hədsiz tolerantlıq göstərirdilər. Fatimi xəlifəsi əl-Müizzin sarayında bəzi yəhudilər yüksək vəzifə tuturdular. Onlar arasında İslamı qəbul etmiş Yaqub ibn Killisi xüsusi qeyd etmək lazımdır (11, 43). Xüsusilə Qayravanda yəhudi mədəniyyəti inkişaf edirdi. Burada yaşayan yəhudi filosofu və həkimi İshaq İsrail (950-də v.e.) bir çox əsərlərini ərəbcə yazmışdır. İlahiyyat sahəsində Yaqub ibn Nissin (1062-də v.e.) məşhur idi. Qayravanla yanaşı yəhudi mədəniyyəti Misirin paytaxt Fustatda da çiçəklənirdi. Misirdə nəzərə cərpacaq dərəcədə güclü yəhudi diasporası var idi. Onlar ölkənin 90-a yaxın yaşayış məntəqəsində (şəhər, kənd, qəsəbə və s.) məskunlaşmışlar. 1065-ci ildə ölkədə bütün yəhudilərin başında dayanan Rəisul-yəhud mənəsbəi təyin edildi. Fatimi sarayının həkimləri də illər boyu yəhudilər olmuşlar. Eləcə də Fatimilərdən sonra hakimiyyətə gəlmiş Əyyubilər (1171-1250) sarayında da bəzi mənəşəbləri yəhudilər tutmuşdular (11, 49-50).

Bunlar arasında Fatimilər dövründə böyük nüfuz sahibi olmuş Əbu Səd İbrahim əl-Tustarini xüsusi qeyd etmək lazımdır. O özünün sədaqətli sudanlı kənizini Fatimilərin hərəmxanasına satmış, sonra bu kəniz xəlifə anası – azyaşlı Müstənsirin anası və qəyyumu olmuş və bununla da Əbu Səd ölkənin faktik sahiblərindən birinə çevrilmişdi. Hətta vəzirləri də Əbu Səd təyin edirdi. Nəticədə xalq arasında anti-yəhudi əhval-ruhiyyəsi yaranmış, Əbu Sədi həcv edən şeirlər belə yazılmışdı (11, 51).

Bütün bunlar ona dəlalat edir ki, İspaniyada öz çiçəklənmə dövrünü yaşamış yəhudi mədəniyyəti bundan əvvəl digər ərəb əyalətlərində bir hazırlıq mərhələsi keçmiş, gələcək inkişafın ilk rüşeymləri məhz İslam imperiyasının şərq əyalətlərində yaranmışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Margoliouth D.S., M.A., D.Litt, The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of İslam, London, British Academy, 1924.
2. Əbül-Fərəc əl-İsfəhani Kitəbül-əğani, 22 cild, Beyrut, 1995.
3. A History of the jews by Abram Leon Sacher. New York. 1968.
4. Mustafa Abdullətif Cəyavuk. Əl-Hayət vəl-maut fiş-şiril-cəhiliyyi. Bağdad, 1977.
5. Cavad Əli. Tərixul-arab qabləl-isləm. VI cild. Bağdad. 1993.
6. Qasımova A. Cahiliyyət ərəblərinin əqli-mənəvi durumu. Bakı, 2007.
7. Cabir İsgəndərli. Cahiliyyət dövrünün bütərəst ərəbləri və monoteizm. Bakı.
8. Şövqü Dayf, Tərixül-ədəbil-arabiyyi, əl-Asrul-Cəhiliyyu, Qahirə, 1965.
9. Şövqü Dayf, Tərixül-ədəbil-arabiyyi, əl-Asrul-Cəhiliyyu, Qahirə, 1965.
10. Cellinek: Beit Ha-Midraş 3:78 bax: www.usc.edu.schools
11. Norman A. Stillman. The Jews of Arab Lands. A history and source book, Philadelphia. 1979.
12. Peters F.E. Allah's Common Faith, New York, 1973.

XÜLASƏ

Bu yazı Andalus (X əsr) dövründə yəhudi-ərəb mədəniyyəti haqqındadır. Məqalədə yəhudilərin müxtəlif ölkələrə, xüsusilə Ərəbistan yarımadasında yayılması və onların həyat tərzı və ədəbi fəaliyyətləri əks etdirir.

РЕЗЮМЕ

В этой статье говорится об арабо-еврейской культуре Андалузского периода до X века.

В статье нашло отражение изгнание евреев в различные страны после разрушения Иерусалимского Храма со стороны римлян, особенно проживание на Арабической полуострове и ихни литературное развитие совместно с арабской культурой.

SUMMARY

This article is about the jewish-arab historical relation before the period of Andalus (X century). The article reflects the expulsion of jewish to the different countries, specially to Arabian peninsula and their lifestyle and literary activity after the destroy of the Temple by the Romans.

Çapa tövsiyə etdi: dos. K.Ə.Məmmədova