

BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ

**İLAHİYYAT
FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

№ 21 • İYUN (HAZİRAN) 2014

**BAKİ DÖVLƏT UNIVERSİTETİ
İLƏHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

REDAKTOR / EDITÖR
akademik Vasim Məmmədəliyev

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

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

Akademik Vasim Məmmədəliyev • Prof. Dr. Celal Erbay • Prof. Dr. Bedrettin Çetiner • Prof. Dr. Saffet Köse • Prof. Dr. Süleyman Toprak • Prof. Dr. Zekeriya 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 Tahirova • i.f.d. Mübariz Camalov • i.f.d. Mehriban Qasımova • i.f.d. Aqil Şirinov • Dos. Nigar İsmayılzadə • i.f.d. Elnurə Əzizova • i.f.d. Ülkər 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.**

№ 21 • İYUN (HAZİRAN) 2014 BAKI

İÇİNDƏKİLƏR

XƏLVƏTİYYƏ TƏRİQƏTİ

Vasim Məmmədaliyev, Aqil Şirinov..... 7

SON DÖVR AZƏRBAYCAN MÜFƏSSİRLƏRİ

Mirniyaz Mürsəl oğlu Mürsəlov 21

İSLAMDA MÜASİRLƏŞMƏ DÜŞÜNCƏSİNİN TARİXİ ASPEKTİ VƏ FƏZLUR RƏHMAN

Mübariz Məhəmmədali oğlu Camalov 37

İLƏHİ EŞQ VƏ TÜRK ƏDƏBİYYATINDA TƏCƏSSÜMÜ

Nigar İsmayilzadə..... 47

ƏRƏB ƏDƏBİ DİLİNDƏ MÜBTƏDA VƏ TAMAMLIQ BUDAQ CÜMLƏLİ TABELİ MÜRƏKKƏB CÜMLƏLƏR

Solmaz Hüseynova 63

İBN XƏLLİKANIN HƏYAT VƏ YARADICILIĞINDA MÜƏLLİMİ ŞEYX MUVAFFAQUDDİN ƏN-NƏHVİNİN ROLU

Aslanov Süsən Yusif qızı..... 71

İSLAM AİLƏ HÜQUQUNDA MİRAS ÜZƏRİNDƏKİ HAQLAR, ƏHATƏ DAİRƏSİ VƏ VƏSİYYƏT

Mirzəyeva Səbinə Həmid qızı 85

STATUS OF NON-MUSLIM INHABITANTS IN AN ISLAMIC STATE

Namig Abuzarov..... 95

İLK DÖVRLƏRDƏ İSLAMIN AZƏRBAYCANDA YAYILMASI

Qoşqar Səlimli..... 107

TÜRKÇÜLÜK, İSLAMÇILIQ VƏ MÜASİRLİK İDEOLOJİ SİSTEMİ AZƏRBAYCAN DÖVLƏTÇİLİYİNİN ƏSAS AMİLLƏRİNDƏN BİRİ KİMİ <i>Rafail Ayvaz oğlu Əhmədli</i>	117
MAHMUD KAŞĞARİNİN “DİVANÜ LÜĞAT- İT-TÜRK” ƏSƏRİNİN LEKSİK MƏNZƏRƏSİ <i>Quliyeva Yaqut</i>	129
ƏBDÜLKƏRİM AĞA BADKUBİNİN YARADICILIĞINDA MƏAD ETİQAD PRİNSİPİ KİMİ <i>Zəkiyyə Ağababa qızı Əbilova</i>	137
ESBÂB-I NÜZÛL RİVAYETLERİ VE NÜZÛL ORTAMINI TESPİT ETMEDE YETERLİLİYİ MESELESİ <i>Sabuhi SHAHAVATOV</i>	145
БИОЛОГИЧЕСКИЕ РИТМЫ КАК ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ОСНОВЫ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ (МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ) <i>Дашдамирова Ч.Ф.</i>	157
FƏLSƏFƏDƏ MATERİYA HAQQINDA TƏSƏVVÜRLƏRİN TƏKAMÜLÜ <i>Rzayeva Xalidə İsrafil qızı</i>	167
KLASSİK AZƏRBAYCAN TARİXÇİSİ HACI ŞEYX HƏSƏN MOLLAZADƏ GƏNCƏVİ <i>Elçin Kamal oğlu QASIMOV</i>	181
BEYNƏLXALQ SƏNƏDLƏRDƏ DİN AZADLIĞININ ƏHATƏSİ MƏSƏLƏSİ <i>Elnurə Əzizova</i>	189
İBN HALDUN’UN ASABİYET KAVRAMINDA “KOLEKTİF HAFİZA” BOYUTU <i>Behram Hasanov</i>	199
ƏL-QƏZALİ VƏ ARTUR ŞOPENHAUER ƏSRLƏRİ KEÇƏN PARALELLƏR <i>Ç. C. Məmmədova</i>	211

BAĞLILIQ MƏRHƏLƏLƏRİ VƏ UŞAĞIN SOSİALLAŞMASI <i>Monteziriniya Əkbər Firdun oğlu</i>	217
HALAL-HARAMIN HAQSIZCASINA QARIŞDIRILMASI <i>Xalidə Faiq qızı İslamzadə</i>	227
T.KUN: ELMİN İNKİŞAF PROSESİNİN MƏRHƏLƏLƏRİ HAQQINDA <i>N.N.Heybətova</i>	239
MƏDƏNİYYƏT SOSİALLAŞMA AMİLİ KİMİ <i>Səlimov Ülvyyə Tacir qızı</i>	251
İSLAMDAN ƏVVƏLKİ BƏZİ DİN VƏ CƏMİYYƏTLƏRDƏ AİLƏ <i>Mənsur TEYFUROV</i>	261
ABBASİLƏR DÖVRÜ ƏRƏB ƏDƏBİYYATINDA POEZİYANIN DRUMU <i>Məmmədova Könül Əbülfəz q.</i>	271
AZƏRBAYCANLILARIN 1948-1953-CÜ İLLƏRDƏ QƏRBI AZƏRBAYCAN TORPAQLARINDAN DEPORTASIYASINA DAİR <i>Sadiqov Elbrus Cəlal oğlu, Vəliyeva Leyla Əli qızı</i>	279
MƏDƏNİYYƏTLƏRARASI DİALOQ ÜMUMBƏSƏRİ DƏYƏRLƏR SİSTEMİ KİMİ <i>Gündüz Süleymanov</i>	291
TEXNİKANIN İNQİLABI FUNKSIYASI <i>Ləman Əliyeva</i>	299
ƏRƏB DİLÇİLƏRİ SİBƏVEYHİ VƏ İBN MALİKİN “MÜRACİƏT”LƏ BAĞLI GÖRÜŞLƏRİ <i>Hümbətəliyeva Sevinc Mübariz</i>	309
DÜNYA ÖLKƏLƏRİ ÜZRƏ İSLAMIN YAYILMA SƏBƏBLƏRİ <i>Elnur Kərim oğlu MUSTAFAYEV</i>	315

TEFSİRDE YAPISALCILIK: İMKÂNI VE SORUNLARI

***Muhammed COŞKUN* 325**

TÜRK ƏDƏBİYYATINDA ROMANTİZM CƏRƏYANININ NÜMAYƏNDƏLƏRİ ƏBDÜLHƏQ HƏMİD VƏ RƏCƏİZADƏ MAHMUD ƏKRƏM

***Aydan XƏNDAN* 337**

BEYZAVİ VƏ ONUN FÜZULİ ADINA ƏLYAZMALAR İNSTİTUTUNDA MUHAFİZƏ OLUNAN “ƏNVARUT-TƏNZİL VƏ ƏSRARUT-TƏVİL” TƏFSİRİNİN ƏLYAZMA NÜSXƏLƏRİ

***Bayramova Sevinc* 345**

ƏTRAF MÜHİTƏ MÜNASİBƏTDƏ İSLAMIN XÜSUSİ MÖVQEYİ

***Xədicə Buturabi* 361**

İSLAMDA İNSAN VƏ ONUN ƏSAS MİSSİYASI

***Məryəm Zarei Əqdəm* 371**

SƏDRƏDDİN KONYƏVİNİN ONTOLOJİ BAXIŞLARI

***Seyd Camal Seyd Mehdi oğlu Gülşəni* 383**

SOSİAL PROSESLƏRDƏ İNSAN RESURSLARI: MÜASİR BAXIŞ

***Xələfova Kamalə Rauf qızı* 393**

“ƏRƏB DİLİNDƏ KÖMƏKÇİ FELLƏR HAQQINDA BƏZİ QEYDLƏR”

***Qurbanəli Süleymanov* 403**

QURANIN DÜŞÜNCƏ SISTEMİNDƏ “TƏDƏBBÜR” MƏFHUMU

***Şüca Cavanpərust* 409**

DİNİN CƏMİYYƏTDƏ YERİ VƏ ROLU: DİNİ ZİDDİYYƏTLƏR VƏ ONLARIN SOSİAL NƏTİCƏLƏRİ

***Vəsxanım Orucova* 421**

РОЛЬ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ

***Ахмедова Хавер Сурхай гызы* 431**

XƏLVƏTİYYƏ TƏRİQƏTİ

*Akad. Vəsim Məmmədəliyev**i.f.d. Aqil Şirinov**Açar sözlər:* Xəlvətiyyə, Seyid Yəhya Şirvani, təriqət, zöhd, xəlvət*Keywords:* Khalwatiyya, Sayyid Yahya Shirvani, Sufi order (tariqa), zuhd, khalwa*Ключевые слова:* Халватиййа, Сейид Яхья Ширвани, орден, зохд, халват

Tarixən Azərbaycanda bir çox sufi təriqəti fəaliyyət göstərmişdir. Bunlardan bir qismi Orta Şərqi digər bölgələrində yaranmış, daha sonra isə ölkəmizdə inişar tapmışdır. Bəzi təriqətlər isə məhz Azərbaycanda təşəkkül tapmışdır. sührəvərdiliyi, səfəviliyi, nigariliyi buna misal göstərmək olar. Lakin Azərbaycanda yaranmış heç bir təriqət islam şərqi digər ölkələrində yayılması baxımından xəlvətiyyə qədər təsirli olmamışdır.

Xəlvətiyyənin yaranma tarixi: Xəlvətiyyə kəlməsi ərəb dilindəki “xəlvət (خلوة)” sözündən törəmişdir. Lüğətdə “hər hansı bir yerin boş olması, tənha qalmaq”¹ mənalarına gələn xəlvət, təsəvvüf istilahında “günahdan qorunmaq və ibadət etmək üçün müəyyən bir müddətdə tənha yerlərdə guşənişin olmaq” mənasına gəlir. Sufilər mənəvi yönünü nəzərə alaraq xəlvətin mahiyyətini bəzən “Başqa heç bir varlığı görməyəcək şəkildə Haqla gizli söhbət” kimi də açıqlayırlar.² Təsəvvüf təriqətlərinin bir çoxunda xəlvət ənənəsi vardır. Sufilər həzrət Peyğəmbərin vəhy gəlməzdən əvvəl Məkkə yaxınlığındakı Hira mağarasında guşənişin olmağını, Ramazanın son on günündə məsciddə etikafa çəkilməyini xəlvətin dində bəyənən bir əməl olmasına dəlil gətirmişlər.³ Bəzi təsəvvüf təriqətləri xəlvəti insanlardan uzaqlaşb tənha bir yerdə Haqla birlikdə olmaq kimi qəbul etmişdir. Nəqşbəndiyyə silsiləsinin müəyyən mərhələsini təşkil edən Xacəqan silsiləsinin qurucusu sayılan Əbdülxəliq Gücdüvani

¹ Cövhəri, İsmail ibn Həmməd, *Əs-Sihah*, Beyrut, tarixsiz, c. 4, s. 2330

² القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، تحقيق و تعليق: الدكتور محمد كمال ابراهيم جعفر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١، ص. ١٦١.

³ Bax. Süleyman Uludağ, “Halvet”, *DİA*, İstanbul, 1997, c. 15, səh. 386.

(ö.575/1179 və yaxud 617/1220) isə “خلوت در انجمن (xəlvət dər əncomən)-cəmiyyət içində xəlvət” anlayışını irəli sürərək insanlarla əlaqəni kəsmədən Haqq ilə birlikdə olmağı önə çəkmişdir. Xəlvətin əksi **cəlvət**dir. Cəlvət salikin əldə etdiyi ilahi xüsusiyyətlərlə birlikdə xəlvətdən çıxıb camaatla qaynayıb qarışmasıdır. Bəzən xəlvət yerinə **üzlət**, cəlvət yerinə isə **xiltə** terminlərindən istifadə olunur. Lakin sufilərin bir qismi xəlvətlə üzlətin bir-birindən fərqli olduğunu düşünmüşlər. Onlara görə xəlvət insanın başqa insanlardan (əğyar), üzlət isə öz nəfsindən uzaqlaşmasıdır.⁴ Məşhur sufi Kələbazi özünün “ət-Təərrüf li-məzhəbi əhlit-təsəvvüf” adlı əsərində üzlətə əhəmiyyət verənlərlə xiltanı seçənlərin dəlillərini müqayisə edərək geniş şəkildə təhlil etmişdir.⁵

Xəlvətiyyə adı bu təriqətin qurucusu hesab olunan Siracəddin Ömər ibn Əkmələddin əl-Xəlvətinin (ö. 800/1397-98) nisbəsindən götürülmüşdür. Onun həyatı haqqında məlumat verən mənbələrə görə, Ömər ibn Əkmələddin xəlvət həyatını çox sevər, tənha bir yerə çəkilərək Allahı zikr etməkdən xoşlanarmış. Hətta rəvayətə görə, yaşadığı yerin yaxınlığında içi oyuq olan bir ağacının içində tez-tez xəlvətə çəkilmiş.⁶

Xəlvətiyyənin bir təriqət kimi yaranma tarixini İbrahim Zahid Gilaniyə (ö. 700/1301) qədər aparıb çıxarmaq mümkündür. zahidiyyə təriqətinin qurucusu olan bu böyük sufi yaşadığı dövrdə Azərbaycanın, xüsusilə də Şirvan və Ərdəbil bölgələrinin dini həyatında olduqca böyük təsirə malik olmuş, hətta Şirvanşah Axsitan belə onun təriqətinə üzv olmuşdur. Zahid Gilani irşad fəaliyyətləri üçün bir çox mürid yetişdirmişdir. Lakin bu müridlərin içərisində iki şəxs xüsusi əhəmiyyətə malik olmuşdur. Bunlardan biri səfəviyyə təriqətinin qurucusu olan Şeyx Səfiyyəddin Ərdəbili⁷, digəri isə xəlvətiyyənin qurucusu olan Ömər Xəlvətinin əmisi Əxi Məhəmməd Xəlvəti (ö. 780/1378-79) olmuşdur. Ömər Xəlvəti də öz əmisi Əxi Məhəmməddən təsəvvüf yolunu öyrənmişdir. Demək ki, həm səfəvilk, həm də xəlvətilk zahidiyyədən törəyən iki qardaş təriqət olmuşdur. Zahidiyyə isə yenə başqa bir məşhur Azərbaycanlı sufi olan Əbun-Nəcib Sührəvərdiyə (1097–1168) nisbət

⁴ الدكتور أنور فؤاد أبي خزام، معجم المصطلحات الصوفية، مكتبة لبنان، ص. ٨٢

⁵ الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق، التعرف على مذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، ص. ٣٤٥-٤٣٦، بيروت، ١٤١٣-١٩٩٣ م

⁶ Bax. Sadık Vıcdani, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden: Halvetiyye Silsilenamesi*, İstanbul 1338-1341, səh. 19

⁷ Michel M. Mazzaoui, *The origins of the safawids: shiism, sufizm and the gulat*, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1972, s. 53.

edilən sührəvərdiyyə təriqətindən törəmişdir. Belə ki, İbrahim Zahid Gilani Əbun-Nəcibin tələbəsi olan Sədi Şirazinin müridi olmuşdur.⁸

Hər ikisinin silsiləsi Şeyx Zahid Gilanidə birləşən və bu baxımdan iki qardaş təriqət olan səfəviyyənin Şeyx Zahiddən Şah İsmayıl, xəlvətiyyənin isə təriqətin ikinci piri olan Şeyid Yəhya Şirvaniyə qədər olan silsiləsi belədir:



Göründüyü kimi istər xəlvətiyyə, istərsə də səfəviyyə sırf Azərbaycanda qurlmuş və şeyxlərinin də demək olar ki, Azərbaycanlıdır.

Qeyd olunduğu kimi xəlvətiyyənin qurucusu (birinci piri) Ömər Xəlvəti hesab olunur. Mənbələrdə onun tam adı Siracuddin Ömər ibn Əkmələddin Gilani Lahici Xəlvəti kimi keçir.⁹ Bəzi müəlliflər əslinin Şirvandan olduğunu qəbul etməklə birlikdə onun İranın Lahican bölgəsindən olduğunu irəli sürüblər. Lakin xəlvətiliyi tədqiq edən Mehmet Rıhtım onun Şamaxının Avaxıl kəndindən olma ehtimalının böyük olduğunu qeyd edir.¹⁰

⁸ Bax. Mustafa Bahadıroğlu, “İbrahim Zahid-i Geylani”, *DİA*, səh. 359

⁹ Mustafa Tatcı, “Elmalı’nın İrfan Ocakları: Bektâşilik və Halvetilik Üzerine Bir Değerlendirme”, *Elmalı İrfan ve Sevgi Şehri*, 2009, s. 65

¹⁰ Mehmet Rıhtım, *Seyid Yəhya Bakıvi*, Bakı, 2013, s. 110.

Ömər Xəlvətinin ailəsi Şirvanın qabaqcıl sufi ailələrindən olmuşdur. O, ilk təhsilini atasından almış, daha sonra Xarəzmə gedərək əmisi Əxi Məhəmməd ibn Nur Xəlvətidən təsəvvüf yolunun inceliklərini öyrənmişdir. Əmisi vəfat etdikdən sonra onun yerinə təriqətin şeyxi olmuşdur.¹¹ Ömər Xəlvəti yuxarıda da qeyd olunduğu kimi xəlvəti çox sevmiş və buna görə də onun qurduğu təriqətin adına bu ad verilmişdir. O, xəlvətə çəkildiyi müddət ərzində Allahın yeddi adı ilə (La ilahə illallah, Allah, Hu, Haqq, Həyy, qəyyum, qəhhar) zikir edərdi. Bu zikir ənənəsi ondan sonra bəzi digər təriqətlər tərəfindən də mənimsənilmişdir. O, öz müridlərinə, xəlvət, üzlət və sükutü tövsiyə etmiş, təriqətin əsasını məşhur sufi Hatim əl-Əsammin bəhs etdiyi dörd ölüm növündən çıxış edərək izah etmişdir. Ona görə seyri-süluk yoluna girən şəxs həmişə öz nəfsi ilə mübarizə aparmalıdır. O, bunu “mövti-əhmər (qızıl ölüm)” termini ilə ifadə etmişdir. İkincisi, salik hər növ bəlalara səbr etməlidir. Bu da “mövti-əsvəd (qara ölüm)” termini ilə izah olunmuşdur. Üçüncüsü, əlində olanla kifayətlənməli, heç bir şikayət etməməlidir. Bu prinsip “mövti-əxxərdir (yaşıl ölüm)”. Axırıncı prinsip isə salikin az yeməsi və mütəmadi olaraq riyazatla məşğul olmasıdır. Ömər Xəlvəti bunu “mövti-əbyəz (ağ ölüm)” termini ilə ifadə etmişdir.¹²

Xəlvətiyyənin qurucusu Ömər Xəlvəti olsa da, təriqəti sistemləşdirən və inkişaf tapmasını təmin edən əsas şəxsiyyət Seyid Yəhya Bakuvi Şirvani olmuşdur. Məhz buna görə də o, Xəlvətiyyənin ikinci piri sayılır. Hətta demək olar ki, təriqətin həqiqi qurucusu məhz Şirvani olmuşdur.

Seyid Yəhya Şirvaninin həyat və yaradıcılığı: Seyid Yəhya Şirvani 14-cü əsrin sonunda Şamaxı şəhərində tanınmış seyid ailəsində dünyaya gəlmişdir. Onun nəslı yeddinci imam İmam Museyi Kazıma qədər gedib çıxır. Ailəsi Şamaxının sayılıb-seçilən soylarından idi. Atası Bəhaəddin öz dövrünün nəqibul-əşrafi¹³ olmuşdur. Uşaqlığını və gəncliyini Şamaxıda keçirən Seyid Yəhya burada çox yaxşı təhsil almış, dil və din elmləri sahəsində müxtəlif müəllimlərdən dərs almışdır. Bu müəllimlər içərisində Şeyx Şəmsəddin Axsikəti, Mövlana Hafizəddin əl-Gərdəri, Mövlana Tacəddin, Mövlana Qütbəddin Sərabı kimi dövrünün böyük alimlərinin

¹¹ Sadıq Vıcdanı, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden: Halvetiyye Silsilenamesi*, səh. 20.

¹² Mehmet Serhan Tayşi, “Ömer Halveti”, *DİA*, İstanbul, 2007, c. 34, səh. 65.

¹³ Nəqibul-əşraflıq Abbasi xəlifəsi Mütəvəkkilın (232-247/847-861) dövründə təsis olunmuş və daha sonra müsəlman dövlətlərinin bir çoxunda mövcud olmuşdur. Bu qurumun başçısı olan nəqibul-əşrafın əsas vəzifəsi həzrət Peyğəmbərin nəslindən gələn seyid və şəriflərin işləri ilə məşğul olmaq, onların hüquqlarını qorumaq, seyidlərin səcərələrinə nəzarət etmək, saxta yollarla özlərini Peyğəmbər nəslinə aid edənlərin qarşısını almaqdan ibarət idi. Bax. Murad Sarıcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nda nakibü'l-eşraflık müessesesi*, Ankara, 2003, s. 23.

adını birbaşa özü “Şifa əl-Əsrar” adlı əsərinin müqəddiməsində qeyd edir.¹⁴ Lakin onun həyatında ən mühüm rolu xəlvəti şeyxi Sədrəddin Xiyavi oynamışdır. Məna aləmində yaşadığı müəyyən halların nəticəsində Yəhya Şirvani xəlvətiyyə təriqətinə girərək Şeyx Sədrəddin müridi olmuşdur. Atası əvvəllər onun sufi olmasına etiraz etsə də, daha sonra özü də təriqət yoluna girərək Şeyx Sədrəddinin müridi olmuşdur.¹⁵

1455-ci ildə Şeyx Sədrəddinin vəfatından sonra təriqət içərisində şeyxlik üstündə anlaşmazlıq meydana çıxmış, Şeyx Sədrəddin özündən sonra Seyid Yəhyanı vəsiyyət etdiyi halda, başqa bir mürid olan Pirizadə şeyxlik iddiası ilə çıxış etdi. Bunun ardınca Seyid Yəhya Şirvanşah I Xəlilullahın dəvəti ilə Bakıya gəldi. Şirvanşah tərəfindən çox yaxşı qarşılanan Seyid Yəhya üçün sarayın yanında xanəgah da təsis edildi.¹⁶ Burada çox sayda mürid yetişdirən şeyx yazdığı əsərlərlə xəlvətiliyi demək olar ki, yenidən sistemləşdirdi və islam dünyasının hər tərəfində yayılmasına zəmin yaratdı. Məhz buna görə ona təriqət içərisində ikinci qurucu mənasında “Piri-sani (ikinci pir)” deyilmişdir.

Seyid Yəhya Bakıda yaşadığı müddətdə bir çox əsər qələmə almışdır. Əsərlərinin əksəriyyətini ərəbcə və farsca, bir əsərini isə Azərbaycan türkcəsində yazmışdır. Əsərləri içərisində xəlvətilərin gündəlik vird kimi oxuduqları “Virdus-səttar”-ın və Azərbaycan türkcəsində qələmə aldığı “Şifa əl-Əsrar”-ın xüsusi yeri vardır. “Şifa əl-Əsrar”-da müxtəlif təsəvvüfi məsələlər Quran, hədis və böyük islami şəxsiyyətlərin fikirlərindən çıxış edərək sadə bir dildə izah olunmuşdur. Ümumiyyətlə, Seyid Yəhyanın düşüncə sistemində fəlsəfi təsəvvüfdən çox praktiki-əməli təsəvvüf mövzularına daha çox yer verilmişdir. Bu da onun fikirlərinin sadə xalq kütlələri arasında yayılmasına zəmin yaratmışdır.

Seyid Yəhyanın yuxarıda qeyd olunan əsərlərindən başqa da bir çox əsəri vardır. Bunlardan bəziləri belədir:

1. Kəşful-qülub- farsca
2. Adabul-vüzu (Əsrarul-vüzu)-
3. Məkarimi-əxlaq (Əxlaqi-mahmudə)
4. Məqamat (həft məqam)- farsca
5. Ətvarul-qülub

¹⁴ Seyid Yəhya Şirvani, *Şifa əl-Əsrar*, nəşrə haz. M. Rıhtım, Bakı, 2013, s. 107-108

¹⁵ Mehmet Rıhtım, *Seyid Yəhya Bakıvi*, s. 26-31.

¹⁶ Mehmet Rıhtım, həmin əsər, s. 34-35.

6. Bəyanul-ilm- mənzum əsərdir
 7. Mənazilul-aşiqin
 8. Şərhe Sualate Gülşəne Əsrar
 9. Qəzəliyyat- frasca mənzum əsərdir
- Bunlardan başqa mənbələrdə onun bir çox başqa əsərindən də bəhs olunur.¹⁷

Seyid Yəhya Şirvani ömrünün sonuna qədər Bakıda yaşayıb-yaratmış və orada vəfat etmişdir. Mənbələrdə onun vəfat tarixi kimi həm 1463, həm də 1466-cı il göstərilir. Vəfatının ardından onun müridləri başda Anadolu olmaqla islam dünyasının müxtəlif bölgələrində təriqəti yaymış və beləcə xəlvətiyyə müridlərinin və təkyələrinin sayına görə ən böyük sufi təriqətlərindən birinə çevrilmişdir. Təsadüfi deyildir ki, Osmanlı sultanlarından bir çoxu məhz bu təriqətə mənsub olmuşlar.

Xəlvətiyyə silsiləsi: Sufi təriqətlərində hər bir təriqət şeyxinin həzrət Peyğəmbərə qədər gedib çıxan və ona icazət verən şeyxlərinin adlarından ibarət olan silsilə olur. Təsəvvüfdə iki əsas silsilə vardır: ələviyyə və siddiqiyyə. Əgər silsilə İmam Əli (ə) vasitəsilə həzrət Məhəmmədə (s) çatırsa buna ələvi silsilə deyilir. Əbu Bəkr Siddiq (r.a.) vasitəsilə Peyğəmbərə (s) çatan silsilə isə siddiqi və ya bəkri silsilə adlanır. Ələvi təriqətlər zikirlərini səslə (cəhri zikir), siddiqi təriqətlər isə əsasən səssiz (xəfi) edirlər. Həzrət Əliyə çatan silsiləyə əhli-beytə hörmət əlaməti olaraq “silsilə-tuz-zəhəb”, yəni qızıl silsilə deyilir. Təriqətlərin əksəriyyəti ələvi silsiləyə, bəzisi isə siddiqi silsiləyə mənsubdurlar. Məsələn, Kübrəviyyə, Qadiriyyə, Mövləviyyə, Bektəşiyyə təriqətləri ələvi, Nəqşbəndilik təriqəti isə siddiqi təriqətdir.

Xəlvətiyyə təriqəti də ələvi təriqətlərdəndir. Bu təriqətin də silsiləsi peyğəmbərimizə həzrət Əli vasitəsilə çatır. Lakin xəlvətiliyi tədqiq edən bəzi alimlərin də qeyd etdiyi kimi bu təriqətin ilkin silsiləsində səkkiz əhli-beyt imamının adı keçdiyi halda, daha sonrakı dövrlərdə populyarlıq qazanmış və günümüzə qədər qəbul olunan silsilədə təkcə həzrət Əlinin adı qeyd olunur. Bunun da səbəbi kimi Osmanlı-Səfəvi rəqabəti göstərilir. Belə ki, Səfəvi dövlətində şiəlik rəsmi məzhəb xarakteri aldıqdan sonra Osmalılar bu fəaliyyətə qarşı şiəliklə başda vələyət prinsipi olmaqla müəyyən bənzər xüsusiyyətlərə sahib olan sünni təriqətlərini önə çəkdi və dəstəklədi. Bu təriqətlərin də başında səfəviliklə “qohum” təriqət olan xəlvətilik gəlirdi. Məhz bu dövrdə hər halda şiəliklə əlaqələndirilməmək məqsədi ilə həzrət Əli istisna olmaqla, digər əhli-beyt imamlarının adlarının xəlvətiyyə silsiləsindən

¹⁷ Mehmet Rıhtım, “Seyid Yahya Şirvani”, *DİA*, c. 43, 265-266

çıxarıldığı ehtimal olunur.¹⁸ Türk tədqiqatçısı Mustafa Aşkar Yusif Sinan Əfəndinin (ö. 989/1581) xəlvətiyyənin öndə gələn şəxsləri ilə əlaqəli yazdığı “Mənaqibi-şərif”¹⁹ adlı əsərindəki silsilədən çıxış edərək ilkin xəlvəti silsiləsində həzrət Əlidən sonra İmam Həsən və İmam Hüseyin, Məruf Kərxinin də ardından İmam Zeynəlabidin, İmam Məhəmməd Baqir, İmam Cəfəri-Sadiq, İmam Museyi-Kazım, İmam Rza kimi əhli-beyt imamlarının da adlarının qeyd olunduğunu yazır.²⁰ Aşkara görə, daha sonra silsilədə edilmiş dəyişiklik yuxarıda da qeyd edildiyi kimi Səfəvilərlə Osmanlılar arasındakı ideoloji mübarizədir. Osmanlıların Səfəvilərə qarşı xəlvətilik, mövləvilik, nəqşbəndilik və başqa bir çox sünni sufi təriqətlərini dəstəklədikləri tarixi bir gerçəklikdir.²¹ Lakin fikrimizcə, xəlvətiyyə silsiləsindəki dəyişikliyin bu ideoloji mübarizə ilə əlaqələndirilməsinin bəzi zəif cəhətləri vardır. Belə ki, Aşkarın mənbə kimi göstərdiyi Atayinin (ö. 1044/1634) “Hədaicul-həqaiq fi təkmlitış-şəqaiq”, Bandırmalizade Ahmed Münib Efəndinin (1858-1918) “Mir`atut-turuq” adlı əsərləri başda olmaqla silsilədə əhli-beyt imamlarının qeyd olunmadığı əsərlər daha çox 17-ci əsr və sonrasına aiddir. Halbuki imamların adlarını silsilədə qeyd edən “Mənaqibi-şərifin” müəllifi olan Yusif Sinan Əfəndi Səfəvi-Osmanlı ideoloji və hərbi mübarizəsinin zirvədə olduğu 16-cı əsrin alimlərindəndir. Deməli, silsilədəki fərqliliyi qeyd olunduğu kimi sırf ideoloji mübarizə zəminində dəyərləndirsək, onda bunun 16-cı əsrdə yazılan əsərlərdə edilməsi daha məntiqli olardı. Fikrimizcə, son dövr xəlvətilərinin həzrət Əlidən sonra Həsən əl-Bəsrri ilə davam edən silsiləni qəbul etməsi bu silsilənin ələvi təriqətlərin əksəriyyətində qəbul olunan daha tanınmış bir silsilə olmasıdır. Ələvi təriqətlərin silsiləsinə nəzər saldıqda onların mütləq əksəriyyətinin öz silsilələrində Cüneyd Bağdadiyə qədər eyni şəxslərə yer verdiklərini görürük. Deməli, sonrakı xəlvətilərin qeyd olunan silsiləyə rəğbət göstərməsini bu silsilənin daha məşhur olmasında axtarmaq daha doğru olardı.

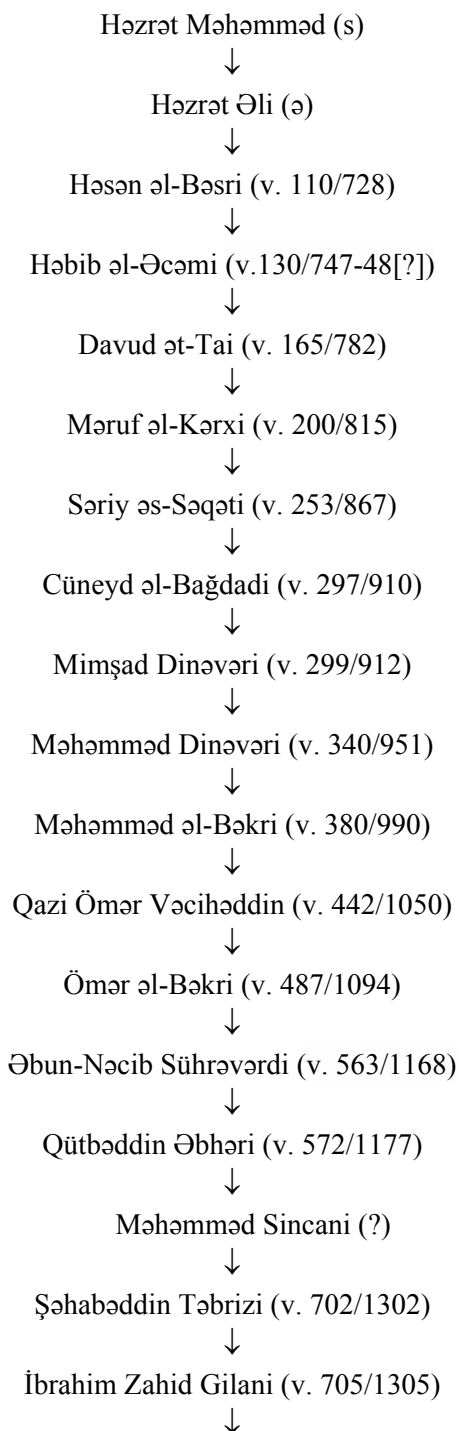
Hal-hazırda Xəlvətiyyənin əsas qəbul etdiyi Həzrət Məhəmməddən Yəhya Şirvaniyə qədər olan silsilə isə belədir:

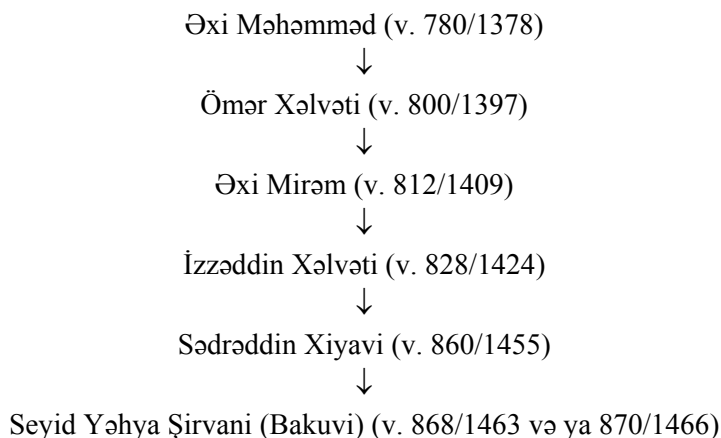
¹⁸ Bax. Mustafa Aşkar, “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye’nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: XXXIX, s. 546-559

¹⁹ Əsər “Mənaqibi Ricali Xəlvətiyyə” adı ilə tanınır.

²⁰ Mustafa Aşkar, həmin məqalə, s. 559.

²¹ Nümunə üçün bax. Murat Akgündüz, “Mevlevilik ve Osmanlı Padişahları”, *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu, Bildiriler II [Mevlânâ Celaleddin Rumi’nin 800. Doğum Yılı Anısına]*, 26-28 Ekim 2007, [t.y.], cilt: II, s. 347-352





Seyid Yəhya Şirvanidən sonra xəlvətlik dörd əsas şöbəyə ayrılmışdır. Bunlar Dədə Ömər Rövşəniyə aid edilən rövşəniyyə, Çələbi xəlifə kimi məşhur olan Şeyx Məhəmməd Çələbi Cəmaliyə aid edilən cəmaliiyyə, Şeyx Şəmsəddin Əhməd Sivasiyə aid edilən şəmsiiyyə və Şeyx Əhməd Şəmsəddin Marmaravinin qurduğu əhmədiyyə şöbələridir. Bu əsas şöbələr də öz növbəsində müxtəlif alt şöbələrə bölünmüşlər. Ümumiyyətlə xəlvətiyyə təsəvvüf təriqətləri içərisində ən çox şöbəyə ayrılan təriqət sayılır.²²

Xəlvətiyyənin yaranması və inkişafı dörd əsas mərhələyə bölünür:

1. Üsul mərhələsi. Bu mərhələ Əbun-Nəcib Sührəvərdidən İbrahim Zahid Gilaniyə qədər olan dövrü (X-XIII əsrlər) əhatə edir.

2. Təriqətləşmə mərhələsi. Bu mərhələ İbrahim Zahid Gilanidən təriqətin qurucusu Ömər Xəlvətiyə qədərki dövrü (XIII-XIV əsrlər) əhatə edir.

3. Təkamül mərhələsi. Bu mərhələ Ömər Xəlvətidən Seyid Yəhya Şirvaniyə qədərki dövrü (XIII-XIV əsrlər) əhatə edir.

4. Yayılma və qruplaşma mərhələsi. Xəlvətiliyin inkişaf seyrindəki sonuncu mərhələ olan bu mərhələ Seyid Yəhya Şirvanidən sonrakı dövrü əhatə edir.²³ Həqiqətən də Yəhya Şirvaniyə qədər xəlvətiyyə təriqəti yayılma imkanı tapmamışdı. İlk dəfə müxtəlif bölgələrə təriqəti yayan xəlifələr məhz Seyid Yəhya tərəfindən göndərilmişdir.²⁴

²² Aşkar, “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye’nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”, səh. 555-560.

²³ Mehmet Rıhtım, *Seyid Yahya Bakuvi və Xəlvətlik*, Qismət nəşriyyatı, Bakı 2005, s. 151.

²⁴ Yağlıkcızade Ahmed Rifat Efendi, *Lügat-i tarihiyye ve coğrafiyye*, İstanbul : Mahmud Bey Matbaası, 1299, IV, s. 240.

Xəlvətiyyənin əsas görüşləri:

Bütün sufi təriqətləri kimi xəlvətilikdə də Allaha doğru gedən mənəvi səfər mənasında işlədilən süyrü-süluk düşüncəsi böyük əhəmiyyət kəsb edir. Con Spenserin də qeyd etdiyi kimi xəlvətiyyə sistemi zöhd və xəlvətə xüsusi əhəmiyyət verən bir təriqətdir.²⁵ Bu baxımdan bu iki məfhum xəlvəti sistemində salikin Allaha gedən yolda mərhələlər qət edərək mənəvi saflığa qovuşmasında açar rolunu oynayır.

Xəlvətiyyə təriqətinin əsasları bunlardır:

1. **La ilahə illəllah** ilə zikr etmək.
2. Allahın yeddi adının (Əsmai-səbə) zikri ilə məşğul olmaq.
3. Qəlbın saflaşmasını və pisliklərdən təmizlənməsini təmin etmək.²⁶

Yuxarıda da qeyd olunduğu kimi, Allahın yeddi adının (Əsmai-səbə) zikr edilməsi xəlvətilikdə çox geniş yayılmışdır. Bunlar la ilahə illəllah, Allah, Hu, Həqq, Həyy, Qəyyum, Qəhhar adlarıdır. Bu zikir şəkli ilk dəfə İbrahim Zahid Gilani tərəfindən tətbiq edilmişdir. Ondan əvvəl süluk Allahın üç adı ilə edilirdi. Lakin xəlvətiliyin müxtəlif qollarının zikirlərində bu adlara bəzi başqa adlar da əlavə edilmişdir. Təriqətdə qeyd olunan yeddi adın müqabilində nəfsin yeddi sifəti də qəbul olunur.²⁷ Bu sifətlər **əmmarə** (mütəmadi olaraq pisliliyi əmr edən nəfs), **ləvvamə** (özünü qınayan nəfs), **mülhimə** (yaxşılıq və pisliliyin ilham olunması sayəsində xeyirlə şəri ayıra bilən, pisliklərdən çəkinən nəfs), **mütməinnə** (pisliklərdən təmizlənmiş, Haqq ilə rahatlıq tapmış nəfs), **raziyə** (Allahın hər hökmünə razı olan nəfs), **mərziyyə** (Allahın hökmünə boyun əyməsi nəticəsində Allahın da ondan razı qaldığı nəfs) və **kamilə** və ya **zəkiyyə** (bütün pisliklərdən təmizlənərək iradəsini Allahın iradəsində yox etmiş və beləcə mütləq rahatlığı tapmış nəfs) nəfsdir. Sifətlərlə sülukun növləri, aləmlər, hallar, məhəllər, varidlər, şühudlar, adlar və nurlar arasında müəyyən bir əlaqə vardır. Məsələn, birinci nəfsin sifəti “əmmarə”, sülukun növü “seyr iləllah”, aləmi “şəhadət”, halı “zövq”, məhəlli “sədr”, varidi “şəriət”, şühudu “tövhibi-əfal”, adı “la ilahə illəllah”, nuru da “göy rəng”-dir.²⁸

Xəlvətiyyə təriqətində müridlərin həm gündəlik fərdi zikirləri, həm də toplu halda icra etdikləri zikirləri vardır. Seyid Yəhya Şirvaninin “Virdus-səttar”-ı fərdi zikirlərdə ən çox istifadə olunan dualardandır. Toplu zikirlər isə bütün ələvi təriqətlərdə olduğu kimi səslə edilir. Bu zikirlərdə musiqidən, xüsusən ney, qudum və

²⁵ John Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, s. 75.

²⁶ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, 1998, s. 289.

²⁷ Mehmet Rıhtım, “Seyid Yahya Şirvani”, s. 394

²⁸ Süleyman Uludağ, “Halvet”, s. 393

dəf kimi alətlərdən istifadə olunur. Yenə bir çox təriqətdə halqa şəklində hərəkət edərək icra edilən zikir, yəni **dövrən** da xəlvətiyyədə çox böyük əhəmiyyətə malikdir.

Yuxarıda deyilənlərə əsasən, belə bir nəticəyə gəlmək mümkündür ki, xəlvətlik sırf Azərbaycanda qurulmuş bir təriqət olmaqla, bütün İslam dünyasına da buradan yayılmışdır. Məhz təriqətin ikinci piri Seyid Yəhya Şirvaninin ətraf bölgələrə göndərdiyi xəlifələrin təbliğatı nəticəsində xəlvətlik Azərbaycanla məhdudlaşmayaraq Balkan yarımadasından Şimali Afrikaya qədər²⁹ bütün islam dünyasında yayılmış və hal-hazırda islam dünyasının ən böyük təriqətlərindən biridir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Akgündüz, Murat, “Mevlevilik ve Osmanlı Padişahları”, *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu, Bildiriler II [Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin 800. Doğum Yılı Anısına]*, 26-28 Ekim 2007, [t.y.], cilt: II

Aşkar, Mustafa, “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, cilt: XXXIX

Bahadıröğlu, Mustafa, “İbrahim Zahid-i Geylani”, *DİA*, İstanbul, 2000.

Cövhəri, İsmail ibn Həmmad, *Əs-Sihah*, Beyrut, tarixsiz, c. 4

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, 1998

Mazzaoui, Michel M., *The origins of the safawids: siism, sufizm and the gulat*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.

Rıhtım, Mehmet, *Seyid Yahya Bakuvi və Xəlvətlik*, Qismət nəşriyyatı, Bakı 2005.

-----, *Seyid Yəhya Bakuvi*, Bakı, 2013

-----, “Seyid Yahya Şirvani”, *DİA*, İstanbul, 2013.

Sarıckı, Murad, *Osmanlı İmparatorluğu'nda nakibü'l-eşraflık müessesesi*, Ankara, 2003

Spencer, John, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

Tatçı, Mustafa, “Elmalı'nın İrfan Ocakları: Bektâşilik ve Halvetilik Üzerine Bir Değerlendirme”, *Elmalı İrfan ve Sevgi Şehri*, 2009

²⁹ Bax. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, s. 75-80.

Tayşi, Mehmet Serhan, “Ömer Halveti”, *DİA*, İstanbul, 2007

Uludağ, Süleyman, “Halvet”, *DİA*, İstanbul, 1997

Vicdani, Sadık, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden: Halvetiyye Silsilenamesi*, İstanbul 1338-1341

Yağlıkçızade Ahmed Rifat Efendi, *Lügat-i tarihiyye ve coğrafiyye*, İstanbul : Mahmud Bey Matbaası, 1299

الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق، التعرف على مذهب أهل التصوف ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م

شاني، كمال الدين عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، تحقيق و تعليق: الدكتور محمد كمال ابراهيم جعفر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١.

الدكتور أنور فؤاد أبي خزام، معجم المصطلحات الصوفية، مكتبة لبنان

XÜLASƏ

Xəlvətiyyə təriqəti Azərbaycanda təşəkkül tapmış və daha sonra Şimali Afrikadan Balkan yarımadasına qədər islam dünyasının müxtəlif bölgələrində yayılmış ən böyük sufi təriqətlərindən biridir. Şamaxıda doğulub Bakıda vəfat edən Seyid Yəhya Şirvaninin fəaliyyətləri nəticəsində xəlvətiyyə sisteməlik bir təriqət halını almışdır. Ələvi silsiləyə mənsub xəlvətiyyə zöhd və xəlvətə xüsusi əhəmiyyət verən bir təriqətdir. Bu məqalədə xəlvətiliyin yaranması, inkişaf tarixi və əsas prinsipləri tədqiq olunur.

RESUME

Khalwatiyya is one of the biggest Sufi orders (tariqa) which was established in Azerbaijan and later on spread in different places of Islamic world, from the Northern Africa to the Balkans. As a result of Sayyid Yahya Shirvani's activities, who was born in Shamakhi and died in Baku, the Khalwatiyya order became a systematical Sufi order. Belonging to the 'Alawi silsila (the *chain* of spiritual *transmission*), the tariqah of Kahlwatiyya gives a special importance to the notions of zuhd and khalwa. In this article, the formation, development and main principles of Khalwatiyya has been investigated.

РЕЗЮМЕ

Сформировавшийся в Азербайджане, позже распространившийся в различные районы исламского мира от Северной Африки до Балканского полуострова, Орден Халватиййа являлся одним из самых больших суфийских орденов. В результате активной деятельности, родившегося в Шамаха и скончавшегося в Баку, Сейид Яхйя Ширвани Халватиййа принимает системную форму ордена. Принадлежавшая к алавийской силсила (цепь духовной преемственности) Халватиййа является орденом, придающим определенную значимость зохду и халвату.

В данной статье исследуются появление, историческое развитие и основные принципы Халватиййа.

SON DÖVR AZƏRBAYCAN MÜFƏSSİRLƏRİ¹

f.f.d. Mirniyaz Mürsəl oğlu Mürsəlov
BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin müəllimi

Açar sözlər: *Bakuvi, Şəkəvi, Haşimzadə, təfsir, müfəssir.*

Key words: *Bakuvi, Shakavi, Hashimzada, tafsir, mufasssir*

Ключевые слова: *Бакуви, Шекеви, Гашимзаде, тафсир, муфасссир*

Məqalədə XIX-XX əsrlərdə yaşamış görkəmli Azərbaycan müfəssirləri Mir Məhəmməd Kərim Bakuvi, Mövlazadə Şəkəvi və Əhməd Haşimzadənin həyat və yaradıcılıqlarını araşdırdıq. Yaşadıqları dövrdə İslam aləminin düşdüyü vəziyyətdən qurtulması üçün çıxış yolunu müsəlmanların maariflənməsində, bu məqsədlə də təhsil müəssisələrinin yaradılması, dini təfriqələrə düşməmək üçün məzhəb təəssübkeşliyindən uzaq durmaqda və Qurani-Kərimi insanların idrak səviyyəsinə görə izah etməkdə görürdülər. Öz düşüncələrini insanlara praktik müstəvidə çatdırmaq məqsədilə təfsir əsərləri yazmış və Azərbaycan din elminə öz töhfələrini vermişlər. Məqalədə, həmçinin Mir Məhəmməd Kərim Bakuvinin “Kəşfül-həqaiq an nükətil-ayati vəd-dəqaiq”, Mövlazadə Şəkəvinin “Kitabul-bəyan fi təfsiril-Quran” və Əhməd Haşimzadənin “Təfsirul-Quranil-Azim” əsərləri təfsirin rəvayət və dirayət növünə görə tərəfimizdən təhlil olunmuşdur.

Mirməhəmməd Kərim əl-Bakuvi

Mir Məhəmməd Kərim Mircəfərzadə Bakuvi 1858-cü ildə Bakıda anadan olmuşdur. İlk təhsilini mədrəsədə almışdır. Övladının yüksək təhsil almasını istəyən atası Mircəfər 1871-ci ildə onu İraqa göndərmişdir. On il ərzində o, Bağdad şəhərində ərəb dili, İslam tarixi, fiqh, hədis kimi ilahiyyat elmlərini öyrənmişdir. İraqdan geri qayıdarkən bir müddət İranda qalmış, Bakıya qayıtdıqdan sonra İçəri

¹ Bu məqalə Dialog və Əməkdaşlıq uğrunda İslam Konfransı Gənclər Forumu Avrasiya Regional Mərkəzinin dəstəyi ilə İslam Araşdırmaları Mərkəzində həyata keçirdiyimiz post-doktorluq proqramı üzrə xüsusi tədqiqatın nəticəsində ərsəyə gəlmişdir.

şəhərdəki Şah Abbas məscidində axund olmuş, 1904-1918-ci illərdə Bakı quberniyasının qazısı vəzifəsini icra etmişdir. Eyni zamanda bu müddət ərzində o, Bakı quberniyasının Şiə Məclisinin başçısı vəzifəsini də daşımışdır.²

Mir Məhəmməd Bakuvinin ilk yazdığı əsər “İran kəndlilərinin halı və ya Təbrizdə gördüklərim” əsəridir. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi o, 1881-ci ildə təhsilini başa vuraraq Bakıya dönərkən bir müddət İranda olmuş, Tehran və Təbriz şəhərlərini gəzmışdir. Daha sonra bu səfər əsnasında yaranmış təəssürləri qeyd olunan əsərdə öz əksini tapmışdır. Ancaq təəssüf ki, bu əsər 1930-cu illərdə Azərnəşr mətbəəsində müəmmalı bir şəkildə yoxa çıxmışdır.³

Qızı Təzəxanım əsərin əlyazmasını nəşr olunması üçün Azərnəşrə aparmış, onlar isə mətndəki Allah və Peyğəmbər kəlmələrinin əsərdən çıxarıldığı halda mümkün olacağını bildirmiş, Bakuvi isə bu şərtlə razılaşmamışdır. Sonralar əlyazma yoxa çıxmışdır.

Bakuvinin əsərlərinin çox hissəsini tərcümələr təşkil edir. O, görkəmli fəqih və ilahiyyatçı olması ilə yanaşı, peşəkar bir tərcüməçi olmuşdur. Onun tərcümələri arasında ən çox Corci Zeydanın əsərləri daha çox yer tutur. Onun ilk tərcümə etdiyi və günümüzə qədər gəlib çatan tərcüməsi “On yeddi Ramazan” kitabıdır. Kitabda həzrət Əli (ə.s.)-in şəhadəti və xəvariclərlə bağlı hadisələrdən bəhs olunur.

Yezid ibn Müaviyənin xilafəti və həzrət Hüseyn (ə.s.)-in şəhadətindən bəhs edən digər tərcümə əsəri “Kərbəla yangısı” adlanır. Bu əsər H.Z.Tağıyevin maddi dəstəyi ilə nəşr edilmişdir.

Digər bir tərcüməsi yenə də Corci Zeydanın “Ərmənuş əl-misriyyə” əsəridir. 1911-ci ildə o, əsərin tərcüməsini tamamlamış və sonda “Fətatu Qəssan” adlı digər bir əsəri tərcümə edəcəyini düşündüyünü qeyd etmiş, ancaq daha sonra “Səlib müharibəsi” adlı əsəri daha əhəmiyyətli saymış və onu tərcümə etmişdir.⁴

Başqa bir tərcümə əsəri “Əzrayi-Qüreyş” adlanır. Bu əsər də H.Z.Tağıyevin maddi dəstəyi ilə nəşr edilmişdir. Əsərdə həzrət Osmanın qətl, həzrət Əlinin (ə.s.)-in xilafəti, Cəməl və Sıffeyn döyüşləri, Təhkim hadisəsi qələmə alınmışdır.

² Hacı Mirməhəmməd Kərim Mirəcəfər əl-Ələvi əl-Hüseyni əl-Musəvi əl-Bakuvi, Kəşfül-həqiq ən nukətil-ayati vəd-dəqaiq, s. 6. Bakı, Şərq-Qərb mətbəəsi, 2014.

³ Sabuhi Şahavatov, Ulumu'l-Kur'an Açısından Bakuvi Tefsirinin Özellikleri, Yüksek lisans tezi, s. 38. İstanbul, 2010.

⁴ Nizami Məhərrəmov, Məmmədəli Babaşov, Qafqaz Müsəlmanlarının Atası, Ədəbiyyat qəzeti. Bakı, 1991.

Bakuvinin tərcümə etdiyi digər əsərlər “Fətatü Qəssan”, “Əbu Müslim əl-Xorasanı”, “Harun ər-Rəşidin bacısı Abbasə”, “Əmin və Məmun qardaşları”dır. Təəssüf ki, yaxın qohumunun evində saxlanılan bu əsərlər 1940-cı illərdə yox olmuşdur.⁵

Mir Məhəmməd Kərim ağanın ölümü haqqında bir neçə görüş vardır. Mərhum akademik Ziya Bünyadovun “Qırmızı terror” adlı kitabında və DTK-nın arxiv sənədlərində bildirilir ki, 15030 №-li məhkəmə qərarı ilə 83 yaşlı Mircəfərov Mir Məhəmməd Kərim Mircəfərzadəyə antisovet fəaliyyətlərinə görə güllələnmə hökmü verilmişdir.⁶ Başqa bir görüşdə oğlu Mircəfər Mir Məhəmməd Kərim ağanın 20 oktyabr 1956-cı ildə beyninə qan sızması nəticəsində öldüyü bildirilmişdir. Nizami Məhərrəmov və Məmmədəli Babaşova görə Bakuvə həbs olunduqdan sonra iki nəfər tərəfindən qaçırılmışdır. Sonralar onun Qazaxıstan səhralarında olması məlum olmuşdur. Bir dəfə sel əsnasında körpü dağılmış, sahildə susuz və qidasız qalan məhbuslar ot yeməyə məcbur olmuş, Bakuvinin zəifləmiş vücudu buna tab gətirməyib faciəli bir şəkildə dünyasını dəyişmişdir.⁷ Bu görüşlərin hansının daha doğru olduğu bizə məlum olmasa da bir şeyi aydındır ki, görkəmli Azərbaycan müfəssiri Bakuvə faciəli bir şəkildə ölmüşdür. Ailəsinin yeganə təsəllisi isə ona ölümündən sonra 15 iyun 1960-cı ildə Azərbaycan SSR Ali Məhkəməsinin bəraət verməsidir.

Bakuvinin yazmış olduğu və günümüzə qədər gəlib çatan “Kəşfül-həqaiq ən nükətil-ayati vəd-dəqaiq” əsəri 3 cildə ibarət olub əski əlifba ilə yazılmışdır. Birinci cild əl-Fatihə surəsi ilə başlayıb Tövbə surəsi ilə, ikinci cild Yunus surəsi ilə başlayıb Ənkəbut surəsi ilə, üçüncü cild isə ər-Rum surəsi ilə başlayıb ən-Nas surəsi ilə bitir. Hər cildin əvvəlində müəllifin müqəddiməsi vardır.⁸

Əsər H.Z.Tağıyevin dəstəyi ilə 1904-cü ildə birinci və ikinci cildləri, 1906-cı ildə isə üçüncü cildi “Kaspi” qəzetinin Buxariyyə mətbəəsində nəşr olunmuşdur. Daha sonra bu əsər Hacı Əbdülməcid tərəfindən h. 1339-cu ildə fars dilinə tərcümə edilmiş və ilk dəfə Tehrandə nəşr olunmuşdur. 1349, 1354, 1358 və 1361-ci illərdə təkrarən nəşr olunmuşdur. 1373-cü ildə Təbrizdə heç bir dəyişiklik edilmədən orijinal şəkildə ikinci dəfə nəşr olunmuşdur. Bakuvinin bu əsəri daha sonra Əhməd

⁵ Ahmet Dolunay, Gerçeğin Doğuşu, s. 18-19. İstanbul, Merkür Yayınları, 2000.

⁶ Ziya Bünyadov, Qırmızı Terror, s. 279-280. Bakı, 1983.

⁷ Nizami Məhərrəmov, Məmmədəli Babaşov, Qafqaz Müsəlmanlarının Atası, Ədəbiyyat qəzeti. Bakı, 1991.

⁸ İsmayılov Mehman, 20. Yüzyılda Azərbaycan'da yapılan Kur'an ve tefsir çalışmaları, s. 48-49, Yüksek lisans. Marmara Üniversitesi, 2002.

Dolunay tərəfindən Türkiyə türkcəsinə tərcümə edilmiş və 2000-ci ildə İstanbulda “Gerçeğin Doğuşu Alevî Kur’ân Tefsiri” adı ilə iki cildə nəşr olunmuşdur. Sonuncu dəfə 2014-cü ildə Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi tərəfindən əsər üç cildə nəşr edilmişdir.

Bakuvi bu əsəri yazanda Zəməxşərinin “əl-Kəşşaf”, Fəxrəddin ər-Razinin “Təfsirul-kəbir”, Təbərisinin “Məcməul-bəyan”, Beyzavinin “Ənvarut-tənzim” və başqa təfsirlərdən, həmçinin Şiə hədis qaynaqlarından Küleyninin “Üsuli kafi” ilə yanaşı əhli-Sünnə hədis mənbələrindən də istifadə etmiş, əhkam ayələrinin təfsirini verəndə yenə də hər iki məzhəbin fiqh alimlərinin görüşlərinə baş vurmuşdur.⁹

Bakuvi bəzi Quran ayələrinin təfsirini digər ayələrlə vermişdir. Məsələn, əl-Bəqərə surəsinin 37-ci ayəsindəki “Adəm Rəbbindən (bəzi xüsusi) kəlmələr öyrənərək (Həvva ilə birlikdə o kəlmələr vasitəsilə) tövbə etdi. Doğrudan da, O (Allah) tövbələri qəbul edəndir, mərhəmətlidir.” “kəlmələr” sözünü əl-Əraf surəsinin 23-cü ayəsindəki “(Adəm və Həvva:) “Ey Rəbbimiz! Biz özümüzə zülm etdik. Əgər bizi bağışlamasan, rəhm etməsən, biz, şübhəsiz ki, ziyana uğrayanlardan olarıq!” – dedilər.” duasıdır kimi təfsir etmişdir.¹⁰

Bakuvi ayələri bəzən də Peyğəmbərin sünnəsi (hədislər) ilə təfsir etmişdir. Onun həm Şiə, həm də əhli-Sünnə məzhəblərinin hədis mənbələrindən istifadə etməsi Bakuvinin bir çox müfəssirlərdən fərqləndirən xüsusiyyəti olmuşdur.¹¹

Bakuvi əl-Həşr surəsinin 7-ci ayəsini “...Peyğəmbər sizə nə verirsə, onu götürün; nəyi qadağan edirsə, ondan əl çəkin...” təfsir edəndə Abdullah ibn Məsudun Peyğəmbərdən rəvayət etdiyi “Allah taxma saç istifadə edən, saçına başqasının saçını əlavə edən, bədənində şəkil döydürən qadınlara lənət etmişdir”¹² hədisini nəql edir.

Müfəssir Quran ayələrini izah edərkən istər səhabə, istərsə də tabiundan gələn rəvayətlərə də yer vermişdir. Məsələn, əl-Əhzab surəsinin 33-cü ayəsini “...Ey əhli-beyt! Həqiqətən, Allah sizdən (hər cür) çirkinliyi (pisliyi, günahı) uzaq tutmaq və sizi pakdan pak etmək istər!” təfsir etdiyi zaman bildirir ki, səhabədən Səid əl-Xudri və

⁹ Hacı Mirməhəmməd Kərim Mirəcəfər əl-Ələvi əl-Hüseyni əl-Musəvi əl-Bakuvi, Kəşfül-həqaiq ən nukətil-ayati vəd-dəqaiq, s. 18. Bakı, Şərq-Qərb mətbəəsi, 2014.

¹⁰ Hacı Mirməhəmməd Kərim Mirəcəfər əl-Ələvi əl-Hüseyni əl-Musəvi əl-Bakuvi, Kəşfül-həqaiq ən nukətil-ayati vəd-dəqaiq, s. 41. Bakı, Şərq-Qərb mətbəəsi, 2014.

¹¹ Ahmet Bedir, Bakuvi Tefsirinin Tahlil ve Tahriri, s. 78. Doktora tezi, 1997.

¹² Müslim b. Haccac, Sahihi Müslim, Libas, 120. İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.

tabiundan Mücahid bu ayənin Fatimə, Həsən və Hüseyn haqqında nazil olduğunu rəvayət ediblər.¹³

Bakuvi ümumiyyətlə təfsirində İsrailiyyat xəbərlərinə bir-iki yer xaric yer verməmişdir.¹⁴ Bununla yanaşı, təfsirin dirayət növündən də istifadə etmişdir. Məsələn, Ali-İmran surəsinin 3-cü ayəsindəki “nəzzələ” və “ənzələ” fellərini izah edərkən “nəzzələ” felinin tədrici, “ənzələ”nin isə birdəfəlik endirmə mənası verdiyini bildirir. Qurani-Kərimin 23 il ərzində nazil olduğunu diqqətə çatdıraraq “nəzzələ” felinin Qurana, “ənzələ”nin isə Tövrat və İncilə aid olduğunu deyir.¹⁵

Bakuvi əhkam ayələrini təfsir edərkən yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi mənsub olduğu Şiə məzhəbi ilə yanaşı əhli-Sünnə məzhəbinin görüşlərinə də yer vermişdir. Məsələn, əl-Muminun surəsinin 7-ci ayəsini təfsir edərkən muta nikahının caiz olduğunu yəni, mənsub olduğu məzhəbin görüşünü mənimsəyir.¹⁶

Müfəssir kəlam mövzusunə dərindən toxunmamış sadə bir dildə bu mövzuları ifadə etməyə çalışmışdır. Məsələn, əl-Bəqərə surəsinin 82-ci ayəsini “İman gətirənlər və yaxşı işlər görənlər isə behiştlikdirlər və orada əbədi olacaqlar” izah edərkən insana təkə iman etməsinin fayda verməyəcəyini, imanla yanaşı yaxşı əməlin də vacibliyini bildirir. Bəni-İsrail əhvalatında onların soy-nəsəbləri ilə qürrələnilib əzabdan nicat tapacaqlarına inanmaları iddiasının batil olduğunu qeyd edib, cənnət və cəhənnəmin əmələ görə olacağını bəyan edəndən sonra gələn ayədə Bəni-İsrailə xitab eləyib onların xüsusiyyətini göstərir.¹⁷

Bakuvi nəsx qəbul etsə də, ayələrin hansının nəsx, hansının mənsux olduğunu bildirməmişdir. Eyni zamanda qiraət mövzusunə də toxunmamışdır.¹⁸

Bakuvi bəzi surələrin əvvəlində olan Hurufu Müqəttəələri həmin surələrin adı olaraq dəyərləndirir. Müfəssirə görə əl-Bəqərə surəsinin əvvəlindəki Müqəttəə

¹³ Əli ibn Əhməd Vahidi, Əsbabun-nüzul, s. 266-267. Beyrut, Aləmul-kutub, tarixsiz.

¹⁴ Ahmet Bedir, Bakuvi Tefsirinin Tahlil ve Tahriri, s. 84. Doktora tezi, 1997.

¹⁵ Hacı Mirməhəmməd Kərim Mircəfər əl-Ələvi əl-Hüseyni əl-Musəvi əl-Bakuvi, Kəşfül-həqaiq ən nukətil-ayati vəd-dəqaiq, s. 165. Bakı, Şərq-Qərb mətbəəsi, 2014.

¹⁶ Hacı Mirməhəmməd Kərim Mircəfər əl-Ələvi əl-Hüseyni əl-Musəvi əl-Bakuvi, Kəşfül-həqaiq ən nukətil-ayati vəd-dəqaiq, 370-371. Bakı, Şərq-Qərb mətbəəsi, 2014.

¹⁷ Hacı Mirməhəmməd Kərim Mircəfər əl-Ələvi əl-Hüseyni əl-Musəvi əl-Bakuvi, Kəşfül-həqaiq ən nukətil-ayati vəd-dəqaiq, s. 62. Bakı, Şərq-Qərb mətbəəsi, 2014.

¹⁸ Ahmet Bedir, Bakuvi Tefsirinin Tahlil ve Tahriri, s. 141. Doktora tezi, 1997.

hərfləri “Əlif-ləm-mim” əslində surənin adıdır. Lakin ənənəvi olaraq bu surənin adı sözü gedən surənin məşhur kəlmələrindən olan “Bəqərə” deyə adlandırılmışdır.¹⁹

Mövlazadə Məhəmməd Həsən İsmayıl oğlu Şəkəvi

Mövlazadə Məhəmməd Həsən İsmayıl oğlu Şəkəvi 1854-cü ildə Şəkiddə anadan olmuşdur. O, ilk təhsilini Şəki mollaxanasında almışdır. Təhsilini sonra Gəncə mədrəsəsində davam etdirmiş, mədrəsəni bitirdikdən sonra Məhəmməd Həsən bir il Gəncə Cümə Məscidində molla kimi çalışmışdır. O, sonralar təhsilini davam etdirmək qərarına gəlir və bu məqsədlə İraqa gedir. Burada Məhəmməd Həsən dini təhsilini daha da zənginləşdirir. 1891-ci ildə Qafqaza qayıdır və hicri və miladi təqvimlərini birgə olaraq fars dilində çap etdirir. 1893-cü ildə Tiflisdə yerləşən “Müsəlman dini məktəbi”ndə İslam dininin qaydaları (Şəriət qanunları) üzrə dərs deməyə başlayır. Sonralar o, qazi kimi Cəbrayıl, Gəncə, Tiflis və Kutaisidə çalışır. 908-ci ildə Məhəmməd Həsən Mövlazadə Qafqaz bölgəsi üzrə ilk Şeyxülislam seçilir.²⁰

1908-ci ildə Məhəmməd Həsən Mövlazadənin “Kitabul-bəyan fi təfsiril-Quran” adlı kitabı çap olunur. İki hissədən ibarət olan bu kitabda o, Quranın tərcüməsi və təfsirini vermişdir. Bununla da o, Quranı azərbaycan dilinə tərcümə edən ilk azərbaycanlı din alimi olmuşdur. Onun bu kitabı 1990-cı ildə Bakıda yenidən nəşr olunmuşdur.²¹

Mövlazadə Məhəmməd Həsən İsmayıl oğlu Şəkəvi 1932-ci ildə vəfat etmişdir.

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi “Kitabul-bəyan fi təfsiril-Quran” iki cilddən ibarətdir. Birinci cild 492, ikinci cild isə 538 səhifədir. Şəkəvi də Bakuvə kimi öz təfsirini əski əlifba ilə yazmışdır. Müəllif birinci cildin əvvəlində “Məcməul-bəyan”, “Safi”, “Təfsiru Fəxri Razi”, “Beyzavi”, “Cəlaləyn”, “Əbus-Suud”, “Məsəlik” və s. kimi bəzi mötəbər təfsir və fiqh kitablarından istifadə etdiyini bildirir.²²

Şəkəvi də bəzən Quran ayələrini digər ayələrlə təfsir etmişdir. Məsələn, əl-Əraf surəsinin 187-ci ayəsini “(Ya Rəsulum!) Səndən o saat (qiyamət) haqqında soruşurlar

¹⁹ Hacı Mirməhəmməd Kərim Mirəcəfər əl-Ələvi əl-Hüseyni əl-Musəvi əl-Bakuvə, Kəşfül-həqaiq ən nukətil-ayati vəd-dəqaiq, s. 30. Bakı, Şərq-Qərb mətbəəsi, 2014.

²⁰ <http://az.wikipedia.org>

²¹ Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev, Qurani-Kərim məalı, Ön söz, s. XL. Bakı, Qismət, 2006.

²² İsmayılov Mehman, 20. Yüzyılda Azərbaycan'da yapılan Kur'an ve tefsir çalışmaları, s. 67, Yüksek lisans. Marmara Üniversitesi, 2002.

ki, nə vaxt qopacaq? De: “O ancaq Rəbbimə məlumadır. (Qiyamətin) Qopacağı vaxtı Allahdan başqa heç kəs bilə bilməz...” əl-Cin surəsinin 27-ci ayəsi ilə “Bəyənilib seçdiyi Peyğəmbərdən başqa!...” təfsir etmişdir.²³

Müfəssir eyni zamanda bəzi Quran ayələrini sünnə ilə təfsir etmişdir. Məsələn, ər-Rəd surəsinin 7-ci ayəsini “...Sən ancaq (insanları Allahın əzabı ilə) qorxudansan. Hər tayfanın (doğru yol göstərən) bir rəhbəri (peyğəmbəri) vardır!” “Təfsirü-kəşşafda” keçən İbn Abbasdan rəvayət olunan bir hədislə təfsir edir. Hədisdə bu ayə nazil olduğu zaman rəvayət olunur ki, Həzrət Mübarək əlini Əmirul-muminin Əli (ə.s.)-in sinəsinə qoyub dedi: “Mənəm qorxudan, Əli isə hidayət edəndir. Ya Əli, səninlə hidayətə çatar hidayət tapanlar.”²⁴

Şəkəvi bəzi Quran ayələrini səhabə və tabiun sözləri ilə də təfsir etmişdir. Müfəssir əl-İsra surəsinin 1-ci ayəsini “Bəzi ayələrimizi (qüdrətimizə dəlalət edən qəribəlikləri və əcaiblikləri) göstərmək üçün bəndəsini (Peyğəmbər əleyhissəlamı) bir gecə (Məkkədəki) Məscidülhəramdan ətrafını mübarək etdiyimiz (bərəkət verdiyimiz) Məscidüləqsaya (Beytülmuqəddəsə) aparan Allah pakdır, müqəddəsdir. O, doğrudan da, (hər şeyi) eşidəndir, görəndir!” təfsir edərkən nəql edir ki, Müaviyə ibn Əbi Süfyan dedi: “Peyğəmbər (s.ə.s.)-in miracı həqiqi yuxulardandır.” Həzrət Peyğəmbərin zövcəsi həzrət Aişə demişdir: “Mirac gecəsində həzrət Peyğəmbərin cəsədi yox olmadı.”²⁵

Müfəssir təfsirində İsrailiyyat xəbərlərinə də yer vermişdir. Məsələn, əl-Bəqərə surəsinin 36-cı ayəsini “...Biz də (Adəmə, Həvvaya və Şeytana): “Bir-birinizə düşmən kəsilərək (buradan kənar olub yer üzünə) enin...” təfsir edərkən belə rəvayət edir: Adəm və Həvvanın övladları ilan və Şeytan ilə düşməndir. İlan və Şeytan da onlarla düşməndir. O dövrdə ilan heyvanların ən gözəllərindən idi. Əli və ayağı var idi. Xudavəndi Aləm onun əlini və ayağını alıb sürünərək yerimək və torpaq yeməklə, Həvvanı uşaq doğmaq, uşağı doqquz ay qarnında gəzdirmək və heyz görməklə, Adəmi isə əhlinin ruzisinə borclu olmaqla cəzalandırdı.²⁶

Şəkəvi “Təfsirul-bəyan”da az da olsa təfsirin dirayət növündən istifadə etmişdir. Müfəssir əhkam ayələrini izah edərkən mənsub olduğu Şiə məzhəbinin görüşləri ilə

²³ Məhəmməd Həsən Mövlazadə Şəkəvi, Kitabul-bəyan fi təfsiril-Quran, I c., s. 299. Bakı, Azərnəşr, 1990.

²⁴ Molla Muhsin Məhəmməd ibn Mürtezə Kaşani, Təfsirus-safi, III c., s. 59. Beyrut, Müəssəsətu Aləmi lil-Mətbu, 1982.

²⁵ əz-Zəməxşəri, əl-Kəşşaf an həqaiqit-tənzil və uyunil-əqavil fi vücuhi-təvil, II c., s. 437. Beyrut, Darul-fikir, 1977.

²⁶ Məhəmməd Həsən Mövlazadə Şəkəvi, Kitabul-bəyan fi təfsiril-Quran, I c., s. 13. Bakı, Azərnəşr, 1990.

yanaşı, digər məzhəblərin də fikirlərini vermişdir. Məsələn, əl-Maidə surəsinin 38-ci ayəsini “Oğru kişi ilə oğru qadının gördükləri işin əvəzi kimi Allahdan cəza olaraq (sağ) əllərini kəsin...” təfsir edərkən bildirir ki, həddi-bülüğa çatmış və ağılı başında olan bir şəxs oğurluq etsə və oğurluğu sübut olunsə, onun sağ əlinin barmaqları kəsilər. İkinci dəfə oğurluq etsə sol ayağının barmaqları kəsilər, üçüncü dəfə oğurluq etsə həbs olunar, dördüncü dəfə isə yenə oğurluq etsə ölüm hökmü verilməlidir.²⁷ Burada o, öz məzhəbinin görüşünü mənimsəmişdir.

Müfəssir kəlam mövzularında həm Şiə, həm də əhli-Sünnə məzhəbinin alimlərinin görüşlərini vermişdir. Məsələn, Ali-İmran surəsinin 28-ci ayəsini “Möminlər möminləri buraxıb kafirləri dost tutmasınlar. Bunu edən (kafirləri özünə dost tutan) kəs Allahdan heç bir şey gözləməsin (onun Allah dərgahında heç bir qədir-qiyməti olmaz). Ancaq onlardan gələ biləcək bir təhlükədən qorxmanız (çəkinməyiniz) müstəsna...” təfsir edərkən bildirir ki, İslam tayfaları bu ayəni istər mal, istərsə də can barəsində təqiiyyənin caiz olduğuna dəlil gətirirlər. Əşəri alimlərin bir qismi can barəsində təqiiyyənin caiz olduğunu qəbul etdiyi halda, mal barəsində qəbul etmirlər. Digər bir qismi də müsəlmanlar zəif olduğu üçün təqiiyyənin caiz olduğunu, İslam dini gücləndikdən sonra isə təqiiyyənin hökmünün qalxacağını deyirlər. İmamiiyyə məzhəbinə görə təqiiyyə mütləq olaraq caiz, hətta vacibdir.²⁸

Şəkəvi digər müfəssirlər kimi ayələrin enmə səbəblərini də bəyan etmişdir. Məsələn, Ali-İmran surəsinin 145-ci ayəsinin “Allahın izni olmayınca heç kəsə ölüm yoxdur. O, (ləvhi-məhfuzda) vaxtı müəyyən edilmiş bir yazıdır...” həzrət Əli haqqında nazil olduğunu bildirir.²⁹

Şəkəvi digər müfəssirlərdən fərqli olaraq bəzi surələrin əvvəlindəki Hürufu Mükəttəələrə mənə verməyə çalışmışdır. Məsələn, əş-Şüəra surəsinin əvvəlindəki “Ta-sin-mim” Hürufu Mükəttəəsini belə açıqlayır: “”Ta” – Tahir (pak) olan Allah Mənəm, “Sin” – Satirəm (örtən) ayıbları örtən Mənəm, “Mim” – Məcidəm (yüksək şan-şöhrət sahibi).”³⁰

²⁷ Məhəmməd Hüseyn Tabatabai, əl-Mizan fi təfsiril-Quran, V c., s. 335. Beyrut, Müəssəsətu Aləmi lil-Mətbu, 1973.

²⁸ Molla Muhsin Məhəmməd ibn Mürtezə Kaşani, Təfsirus-safi, I c., s. 325. Beyrut, Müəssəsətu Aləmi lil-Mətbu, 1982.

²⁹ Məhəmməd Həsən Mövlazadə Şəkəvi, Kitabul-bəyan fi təfsiril-Quran, I c., s. 129. Bakı, Azərnəşr, 1990.

³⁰ Məhəmməd Həsən Mövlazadə Şəkəvi, Kitabul-bəyan fi təfsiril-Quran, II c., s. 118. Bakı, Azərnəşr, 1990.

Əhməd İsrafil oğlu Həşimzadə

Əhməd Həşimzadə 1896-cı ildə Azərbaycanın Quba şəhərinin Çiçi kəndində anadan olmuşdur. Dini təhsilini uşaq ikən atasından öyrənmişdir. Atasını öldükdən sonra təhsilini Afurca, Qalagah və Təngəaltı kəndlərində davam etdirmişdir. O, Əbdülvəhhab əfəndi, İsa əfəndi və Hüseynağa əfəndi kimi o bölgənin məşhur müəllimlərindən dərslər almışdır. 1911-1919-cu illərdə Dəvəçi şəhərində ərəb və fars dillərini mükəmməl bir şəkildə öyrəndikdən sonra Şamaxı şəhərində yaşayan Mustafa əfəndidən ərəb və fars dillərini bilməsi haqqında icazət almışdır. 1920-1922-ci illərdə Çiçi kəndindəki orta məktəbdə oxumuş, Azərbaycanda Sovet hökuməti qurulduqdan sonra 1923-cü ildə Qubada açılmış “Zeylik müəllimlər kursu”nda təhsil almışdır. 1930-cu ildə “Şuşa mədəni maarif məktəbi”ni bitirmiş, 1936-1940-cı illərdə isə V.İ.Lenin adına Azərbaycan Dövlət Pedaqoji İnstitutunda təhsilini davam etdirmişdir. İnstitutu bitirdikdən sonra Quba şəhər Utu kənd orta məktəbinin direktoru vəzifəsində işləmişdir. 1943-cü ildə Quba şəhər Maarif şöbəsinin müdiri, 1946-cı ildən isə Çiçi kəndindəki məktəbdə direktor müavini işləmişdir. 1950-1970-cil illərdə bu məktəbdə müəllimlik etmiş, sonra təqaüdə çıxmışdır.³¹

Əhməd Həşimzadə 1962-ci ildə Qurani-Kərimin təfsirini yazmışdır. Bu əsər Azərbaycan Elmlər Akademiyasının Əlyazmalar İnstitutuna verilmiş, orada altı nəfərdən ibarət bir heyət tərəfindən incələnməmişdir. Heyət təfsir haqqında müsbət rəy vermiş və Əhməd Həşimzadəyə altı yüz rubl ödənərək əsər İnstitutun kitabxanasında saxlanılmışdır.

Kirov adına Azərbaycan Dövlət Universitetinin (indiki Bakı Dövlət Universiteti) Şərqişnaşlıq fakültəsinin professoru Əli Fəhmi və başqaları Əhməd Həşimzadənin yaşadığı kəndə gedərək onu Universitetə dəvət etsələr də o, ailə problemləri səbəbi ilə dəvəti qəbul etməmişdir. Görkəmli alim Əhməd Həşimzadə 1979-cu il aprel ayının 14-də dünyasını dəyişmişdir.³²

Əhməd Həşimzadə də yazmış olduğu “Təfsirul-Quranil-Əzim” əsərini əski əlifba ilə yazmışdır. Əsərin əlyazması Azərbaycan Respublikası Elmlər Akademiyasının Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun kitabxanasında C-697/9650 (I), C-698/9651 (II), C-699/9652 (III) nömrələri ilə saxlanılır. Birinci cild 311 səhifədən ibarət olub, əl-Fatihə surəsi ilə başlayır və əl-Maidə surəsi ilə bitir.

³¹ İsmayılov Mehman, 20. Yüzyılda Azərbaycan'da yapılan Kur'an ve tefsir çalışmaları, s. 76, Yüksek lisans. Marmara Üniversitesi, 2002.

³² Davud Ayduz, Sovet dövründə Azərbaycan türkcəsi və ərəb qrafikası ilə yazılmış təfsir, s. 84-93. Bakı, İslam Araşdırmaları jurnalı, 2001.

İkinci cild 440 səhifədən ibarət olub, əl-Ənam surəsi ilə başlayır və əl-İsra surəsi ilə bitir. Üçüncü cild 441 səhifədən ibarət olub, əl-Kəhf surəsi ilə başlayır və Fatir surəsi ilə bitir. Dördüncü cild isə 466 səhifədən ibarət olub, Yasin surəsi ilə başlayır və ən-Nas surəsi ilə bitir. Bu təfsirin ən əhəmiyyətli xüsusiyyəti Sovet dövründə əski əlifba ilə yazılmasıdır. Müfəssir dördüncü cildin son səhifəsində təfsiri şəxsən özünün yazdığını və h. 1382 / m. 1962-ci ildə bitirdiyini qeyd edir. Müfəssir hər cildin əvvəlində “Cəvahirut-təfsir”, “Təfsirul-bəhr”, “Bəhrul-ulum”, “Təfsirut-tibyan”, “Təfsirul-bəsair”, “Təfsirul-kəbir”, “Təfsirul-kəşşaf”, “Təfsirul-cələleyn” və s. kimi təfsirlərdən istifadə etdiyini qeyd edir.³³

Əhməd Haşimzadə də həm Bakuvi, həm Şəkəvi kimi Qurani-Kərimin bəzi ayələrini digər ayələrlə təfsir etmişdir. Məsələn, əl-Ənam surəsinin 51-ci ayəsini “...Onların Allahdan başqa heç bir hamisi və havadarı yoxdur. Bəlkə də onlar (bununla) pis əməllərdən qorxub çəkinələr!” əl-Bəqərə surəsinin 255-ci ayəsi ilə “...Allahın izni olmadan (qiyamətdə) Onun yanında (hüzurunda) kim şəfaət (bu və ya digər şəxsin günahlarının bağışlanmasını xahiş) edə bilər?...” təfsir etmişdir.³⁴

Haşimzadə də digər müfəssirlər kimi Quranın bəzi ayələrini sünnə ilə təfsir etmişdir. Belə ki, o, əs-Saffat surəsinin 24-cü ayəsini “Onları tutub saxlayın, çünki sorğu-sual olunacaqlar!” Peyğəmbər (s.ə.s.)-dən nəql olunan aşağıdakı hədislə təfsir edir. Qiyamət günündə dörd şey soruşulmadıqda Adəm oğlu addımını atmaz. Birincisi – gəncliyini harada keçirdin, ikincisi – ömrünü harada xərclədin, üçüncüsü – malını haradan qazandın və harada xərclədin, dördüncüsü isə elminlə nə etdin.³⁵

Müfəssir eyni zamanda Quranın ayələrini bəzən səhabə və tabiun sözləri ilə təfsir etmişdir. Məsələn, ən-Nisa surəsinin 24-cü ayəsini “(Cihad vaxtı əsir olaraq) Sahib olduğunuz (cariyələr) müstəsna olmaqla, ərli qadınları almaq Allahın yazısı (hökmü) ilə sizə (haram edildi).” Əbu Səid əl-Xudridən nəql olunan bir rəvayətlə təfsir edir. Əbu Səid əl-Xudri bu ayənin zövcələrini Məkkədə qoyub Mədinəyə hicrət edən və burada müsəlmanlarla evlənmiş qadınlar haqqında nazil olduğunu nəql edir. Ancaq daha sonra onların ərləri də Mədinəyə hicrət etdikdə müsəlmanların o qadınlarla evlənmələri qadağan olundu.³⁶

³³ İsmayılov Mehman, 20. Yüzyılda Azərbaycan'da yapılan Kur'an ve tefsir çalışmaları, s. 77, Yüksek lisans. Marmara Üniversitesi, 2002.

³⁴ Əhməd Haşimzadə, Təfsirul-Quranil-Azim, II c., s. 17. Əlyazma, 1962.

³⁵ Əhməd Haşimzadə, Təfsirul-Quranil-Azim, IV c., s. 25. Əlyazma, 1962.

³⁶ Əhməd Haşimzadə, Təfsirul-Quranil-Azim, I c., s. 198-199. Əlyazma, 1962.

Haşimzadə digər iki müfəssirdən fərqli olaraq İsrailiyyat xəbərlərindən çox istifadə etmişdir. Belə ki, o, əl-Bəqərə surəsinin 102-ci ayəsini “...Lakin şeytanlar (bildikləri) sehiri və Babildə Harut və Marut adlı iki mələyə nazil olanları xalqa öyrədərək kafir oldular. Halbuki, (o iki mələk): Biz (Allah tərəfindən göndərilmiş) imtahanıq (sınağıq), sən gəl kafir olma! – deməmiş heç kəsə sehr öyrətmirdilər...” təfsir edərkən rəvayət edir ki, təfsir sahibləri bu iki mələyin qissəsi ilə bağlı belə deyirlər: “Mələklər İdris (ə.s.)-ın zamanında Bəni-Adəmin pis əməllərini görüb Allah Təalaya belə dedilər: “İlahi, belə bir məxluqatı yer üzündə yaratdın. O, məxluqat indi sənə üsyan edir.” Allah Təala da: “Əgər Mən sizi yer üzünə endirsəm, siz də onların etdiklərini edərsiniz” buyurdu. Allah Təala Harut və Marut adlı iki mələyi seçib yer üzünə göndərdi. Bu iki mələk xalq arasında ədalətlə hökm edir, gecələr isə göydə ibadət edirdilər. Bu mələklər şirkdən, adam öldürməkdən, zinadan, içkidən uzaq idilər. Bir gün Zöhrə adlı bir qadın ərindən şikayət etmək məqsədi ilə onların yanına gəldi. Onlar bu qadının gözəlliyinə heyran olub onunla cinsi münasibətdə olmaq istədilər. Qadın əvvəlcə ərini öldürün dedi. Onlar da qadının ərini öldürüb yenə ona yaxınlaşmaq istədilər. Qadın bu dəfə bütə ibadət edin dedi. Mələklər qadının bu istəyini də yerinə yetirdilər. Allah Təala mələklərlə Harut və Marut arasındakı pərdəni qaldırdı, mələklər onların bu əməllərini gördükdə yer əhlinin bu nöqsanlarından ötrü istiğfar tələb etdilər.”³⁷

Müfəssir ayələri izah edərkən bəzən təfsirin dirayət növündən də istifadə etmişdir. Kəlmələrin mənasını bəzən ərəbcə, bəzən də azərbaycan dilində açıqlamağa çalışmışdır. Məsələn, Yasin surəsinin 23-cü ayəsindəki “...Əgər Rəhman mənə bir zərər yetirmək istəsə, onların şəfaəti mənə heç bir fayda verməz və onlar mənə (Allahın əzabından) xilas edə bilməzlər.” “bi durrin” kəlməsinin zammə ilə oxunduğu zaman “arıq”, “zəif” və “pis vəziyyətdə olan”, fəthəli oxunduğu zaman isə “ziyan” və “zərər” mənalarını verdiyini söyləyir.³⁸

Əhkam ayələrinə gəlincə isə, müfəssir Bakuvi və Şəkəvidən fərqli olaraq mənsub olduğu məzhəbin imamlarının görüşlərinə sadıq qalmışdır. Məsələn, ən-Nisa surəsinin 23-cü ayəsini “Sizə analarınız, qızlarınız, bacılarınız, bibiləriniz, xalalarınız, qardaş və bacılarınızın qızları, süd analarınız, süd bacılarınız, arvadlarınızın anaları və yaxınlıq etdiyiniz qadınların himayənizdə olan qızları (ögey qızlarınız) ilə evlənmək haram edildi...” təfsir edərkən bildiri ki, alimlər bir kişi ilə

³⁷ Əhməd Haşimzadə, Təfsirul-Quranil-Azim, I c., s. 38. Əlyazma, 1962.

³⁸ Əhməd Haşimzadə, Təfsirul-Quranil-Azim, IV c., s. 8. Əlyazma, 1962.

bir qadının zina etməsi haqqında ixtilaf etmişlər, belə ki, zina edən kişi zina edən qadının anası və qızı ilə evlənə bilər, bu haram deyildir. Zina edən qadın da zina etdiyi kişinin atası və oğlu ilə evlənə bilər. İmam Maliklə imam Şafii bu görüşdədir. İmam Azam Əbu Hənifə isə bunun haram olduğu görüşündədir.³⁹

Əhməd Haşimzadə yerinə görə kəlam ayələrini də təfsir etmiş və bəzi alimlərin görüşünə müraciət etmişdir. Məsələn, əl-Bəqərə surəsinin 255-ci ayəsindəki "...Onun kürsüsü (elmi, qüdrət və səltənəti) göyləri və yeri əhatə etmişdir. Onları mühafizə etmək Onun üçün heç də çətin deyildir..." "Allahın kürsüsü" ifadəsi ilə bağlı bildirir ki, Əhli-təfsir kürsü haqqında ixtilaf etmişlər. Həsən kürsünün ərs olduğunu söyləmiş, bəzilərinə görə kürsü ərşin önündə, bəzilərinə görə isə ərşin yanında bir halqai-kəbirdir. Yenə də doğrusunu Allah bilir.⁴⁰

Haşimzadə surə və ayələrin enmə səbəblərinə də toxunmuşdur. Məsələn, Təbbət surəsinin 1-ci və 2-ci ayələrini "Əbu Ləhəbin əlləri qurusun, qurudu da! (və ya Əbu Ləhəbin əlləri qurusun, o ölsün!). (Qiyamət günü) Ona nə mal-dövləti fayda verəcək, nə də qazandığı (və ya oğul uşağı)." təfsir edərkən aşağıdakı rəvayəti nəql edir. Həzrət Peyğəmbərə əvvəlcə ən yaxın qohumlarını xəbərdar et deyər əmr olundu. Həzrət Peyğəmbər də qohumlarını toplayıb onları xəbərdar etdikdə Əbu Ləhəb ona: "Ya Məhəmməd, səni görüm öləsən, məhv olasan. Bizi bundan ötrümü bir yerə topladın?" – dedi. Bundan sonra bu iki ayə nazil oldu.⁴¹

Müfəssir bəzən nəsx ayələrinə toxunmuşdur. Məsələn, əl-Bəqərə surəsinin 180-ci ayəsinin "Sizin hər birinizi ölüm haqlayan zaman qoyub gedəcəyiniz maldan valideynlərinizə, yaxın qohumlarınıza verilməsi üçün ədalət üzrə (malın üçdə birindən çox olmamaq şərti) vəsiyyəet etməyiniz zəruridir." təfsiri zamanı bildirir ki, əvvəlcə ana, ata və qohumlara vəsiyyəet fərzdır. Yalnız bilməlisiniz ki, varisə vəsiyyəet etmək yoxdur. Sonralar bu ayə miras ayəsi ilə nəsx edildi.⁴²

Əhməd Haşimzadə də Şəkəvi kimi surələrin əvvəlində olan Hurufu Müqəttəələrə mənə verməyə çalışmışdır. Məsələn, müfəssirə görə əl-Bəqərə surəsinin 1-ci ayəsindəki "Əlif-ləm-mim" hərfləri Allah Təalanın sirrinin bir işarəsidir. Hər bir hərf Allahın sifətlərindən birini bildirir. Məsələn, "əlif" – Allah, "ləm" – Lətif, "mim" isə Məcid mənalarını verir.⁴³

³⁹ Əli ibn Əhməd Vahidi, Əsbabun-nüzul, s. 236. Beyrut, Aləmul-kutub, tarixsiz.

⁴⁰ Əhməd Haşimzadə, Təfsirul-Quranil-Azim, IV c., s. 460. Əlyazma, 1962.

⁴¹ Əli ibn Əhməd Vahidi, Əsbabun-nüzul, s. 344. Beyrut, Aləmul-kutub, tarixsiz.

⁴² Əhməd Haşimzadə, Təfsirul-Quranil-Azim, I c., s. 65. Əlyazma, 1962.

⁴³ Əhməd Haşimzadə, Təfsirul-Quranil-Azim, I c., s. 3. Əlyazma, 1962.

Azərbaycan xalqı hər zaman milli-mənəvi dəyərlərə hörmətlə yanaşan, onunla bir ölkənin havasını, suyunu bir sözlə hər şeyini paylaşan qeyri-din, hətta qeyri məzhəb mənsubları ilə daim tolerant bir şəraitdə yaşamışdır. Bu baxımdan həm Azərbaycan xalqı, həm də dövləti dünyada yaşayan digər xalq və dövlətlər üçün nümunəyə çevrilmişdir. Məqalədə tədqiq etdiyimiz bu üç görkəmli Azərbaycan alimi dövrünün mütərəqqi şəxsiyyətlərindən olub, xalqın maariflənməsi və inkişaf etməsi yolunda əllərindən gələni etmişlər. Xüsusilə, Bakuvi və Şəkəvi öz təfsirlərində tolerantlıq ənənəsinə sadıq qalaraq Qurani-Kərimin ayələrini izah edərkən İslam dininin hər iki böyük məzhəbinin - Şiə və Sünni məzhəblərinin, təfsir, fiqh və hədis alimlərinin görüşlərinə yer vermiş, bununla da, bütün İslam dünyasına İslamın təkcə bir məzhəb və ya təriqətlə deyil, bütün məzhəb və təriqətlərlə mükəmməl bir din olduğu mesajını vermişlər.

Qeyd etmək lazımdır ki, günümüzdə İslam dünyası üçün bu mesaj çox vacibdir. Məlumdur ki, məzhəb mövzusu İslam aləmində hər zaman həssas məsələ olmuşdur. Bu baxımdan bu üç görkəmli Azərbaycan müfəssirinin əsərlərinin həm ana, həm də müxtəlif dillərə tərcümə edilib, oxuculara böyük tirajda təqdim edilməsi çox faydalı olardı.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI:

1. Ahmet Bedir, Bakuvi Tefsirinin Tahlil ve Tahrici. Doktora tezi, 1997.
2. Ahmet Dolunay, Gerçeğin Doğuşu. İstanbul, Merkür Yayınları, 2000.
3. Davud Ayduz, Sovet dövründə Azərbaycan türkcəsi və ərəb qrafikası ilə yazılmış təfsir. Bakı, İslam Araşdırmaları jurnalı, 2001.
4. Əhməd Həşimzadə, Təfsirul-Quranil-Azim. Əlyazma, 1962.
5. Əli ibn Əhməd Vahidi, Əsbabun-nüzul. Beyrut, Aləmul-kutub, tarixsiz.
6. əz-Zəməxşəri, əl-Kəşşaf an həqaiqit-tənzil və uyunil-əqavil fi vücuhit-təvil. Beyrut, Darul-fikir, 1977.
7. Hacı Mirməhəmməd Kərim Mircəfər əl-Ələvi əl-Hüseyni əl-Musəvi əl-Bakuvi, Kəşfül-həqaiq ən nukətil-ayati vəd-dəqaiq. Bakı, Şərq-Qərb mətbəəsi, 2014.
8. İsmayilov Mehman, 20. Yüzyılda Azərbaycan'da yapılan Kur'an ve tefsir çalışmaları, Yüksek lisans tezi. Marmara Üniversitesi, 2002.
9. Məhəmməd Həsən Mövlazadə Şəkəvi, Kitabul-bəyan fi təfsiril-Quran. Bakı, Azərnəşr, 1990.
10. Məhəmməd Hüseyn Tabatabai, əl-Mizan fi təfsiril-Quran. Beyrut, Müəssəsətu Aləmi lil-Mətbu, 1973.
11. Müslim b. Haccac, Sahihi Müslim, Libas, 120. İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.

12. Molla Muhsin Məhəmməd ibn Mürtəza Kaşani, Təfsirus-safî. Beyrut, Müəssəsətu Aləmi lil-Mətbu, 1982.
13. Nizami Məhərrəmov, Məmmədəli Babaşov, Qafqaz Müsəlmanlarının Atası, Ədəbiyyat qəzeti. Bakı, 1991.
14. Sabuhi Şahavatov, Ulumu'l-Kur'an Açısından Bakuvi Tefsirinin Özellikleri, Yüksek lisans tezi. İstanbul, 2010.
15. Ziya Bünyadov, Qırmızı Terror. Bakı, 1983.
16. Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev, Qurani-Kərim məalı. Bakı, Qismət, 2006.
17. <http://az.wikipedia.org>

XÜLASƏ

Bu məqalədə XIX-XX əsrlərdə yaşamış görkəmli Azərbaycan müfəssirləri Mir Məhəmməd Kərim Bakuvî, Mövlazadə Şəkəvi və Əhməd Həşimzadənin həyat və yaradıcılıqları araşdırılmışdır. Həmçinin, məqalədə bu üç müfəssirin yazdığı – Mir Məhəmməd Kərim Bakuvinin “Kəşfül-Həqayıq an Nükətil-Ayati vəd-Dəqaiq”, Mövlazadə Şəkəvinin “Kitabul-bəyan fi təfsiril-Quran” və Əhməd Həşimzadənin “Təfsirul-Quranil-Azim” – əsərlər tədqiq olunmuşdur. Adlarını çəkdiyimiz alimlər öz əsərlərində təfsirin həm rəvayət, həm də dirayət növündən istifadə etmişdir.

RESUME

In this article, lives and activities of the outstanding Azerbaijani mufasssirs (commentators of the Qur'an) of the XIX-XX centuries Mir Mohammad Karim Bakuvi, Movlazadeh Shakavi and Ahmad Hashimzada have been investigated. The works written by these three interpreters - Mir Mohammad Karim Bakuvi's "Kashful-Haqaiq an Nukatil-Ayati va'd-Daqaiq", Movlazadeh Shakavi's "Kitabul-bayan fi tafsiril-Qur'an" and Ahmed Hashimzada's "Tafsirul-Qur'ani'l-Azeem" have been also studied in the article. The abovementioned scholars used all types of tafsir (interpretation of the Holy Qur'an) such as diraya and riwaya in their works.

РЕЗЮМЕ

В этой статье были исследованы жизнь и деятельность выдающихся Азербайджанских муфассиров XIX-XX веков Мир Мохаммад Карима Бакуви, Мовлазаде Шекеви и Ахмеда Гашимзаде. Кроме того, в статье были изучены работы, написанные этими муфассирами – «Кешфу-л-хагаиғ ан Нукати-л-айати ва ад-дагаиғ» Мир Мохаммад Карима Бакуви, «Китабу-л-байан фи Тафсири-л-Коран» Мовлазаде Шекеви и «Тафсиру-л-Корани-л-азим» Ахмеда Гашимзаде. Вышеуказанные ученые использовали в своих работах такие типы тафсира как «ривайат» и «дирайат».

İSLAMDA MÜASİRLƏŞMƏ DÜŞÜNCƏSİNİN TARİXİ ASPEKTİ VƏ FƏZLUR RƏHMAN

Mübariz Məhəmmədli oğlu Camalov

İlahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru

BDU İlahiyyat fakültəsi

Açar sözlər: *İslam, müasirləşmə, Fəzlur Rəhman, ehkamın dəyişməsi.*

Keywords: *Islam, modernity, Fazlur Rahman, change in judgment.*

Ключевые слова: *Ислам, модернизация, Фазлур Рахман, изменение ахкама*

Tarix boyunca cəmiyyətlər və cəmiyyət içərisindəki ictimai hadisə, fenomen və qurumlar dəyişmiş və inkişaf etmişdir. Bu dəyişmə və inkişaflardan biri də qərbdə meydana gələn və demək olar ki, bütün dünyanı öz təsiri altına salan müasirləşmədir. Müasirləşmə sənət, elm, fəlsəfə, din, texnologiya kimi həyatın hər sahəsində özünəməxsus yeniliklərlə təzahür etmişdir.

Müasirləşmə məfhumu özündə dəyişmə, yenilənmə, inkişaf, təkamül kimi çox sayda məna daşıyır. Buna görə də bu sözlərin bir-biri yerinə işlədildiyinə şahid olmaq mümkündür. Bu təbiiidir. Çünki müasirləşmək üçün dəyişmək, inkişaf etmək üçün yenilənmək yaxud təkamül etmək üçün yenilənmək zəruridir. Bu sözlərin yerini dəyişərək misalları çoxaltmaq mümkündür. İslamda müasirləşmə deyildiyi zaman da eyni şəkildə dəyişmə, yenilənmə, inkişaf və təkamül kimi mənalara zərər zərər zərər. Əslində İslam dininin yaranması da bir dəyişmə, yenilənmə, inkişaf və təkamül olmuşdur. Belə ki, həzrət Peyğəmbərin əsl hədəfi Allahın iradəsinə uyğun olan dəyişməni həyata keçirmək olmuşdur. Burada dəyişdirən Allah və Peyğəmbəri, dəyişən isə bütöürüst ərəb cəmiyyəti idi.

Məlum olduğu kimi, həzrət Peyğəmbər Məkkədə İslam dinini təbliğ etməyə başladığı dövrdə məkkəlilər bütöürə sitayiş edirdi. Bu, əsrlərdən bəri davam edən cahiliyyə ənənəsi idi. Həzrət Peyğəmbərin gətirdiyi tövhid əqidəsi ilk olaraq bu ənənəni dəyişdirmək olmuşdur. Çoxlu məşəqqətlərə səbəb olan bu dəyişmə Məkkənin fəthinə qədər davam edən uzun bir yol keçmişdir. Buradakı dəyişmə İslam dininin özündən əvvəlki cəmiyyəti dəyişdirməsindən ibarət olmuşdur. Mövzumuz baxımından daha çox əhəmiyyət kəsb edən ikinci bir dəyişmə isə peyğəmbərlik

dövrü boyunca dəyişən şərtlər qarşısında həzrət Peyğəmbərin mövqeyidir. Bundan məqsəd İslam dinində hökmlərin şəraitə görə qoyulması və şəraitin dəyişməsi ilə hökmün dəyişməsinin mümkün olub olmamasıdır.

İslamda ictimai nizamın formalaşması və buna bağlı olaraq hüququn yaranması baxımından hicrət böyük əhəmiyyət kəsb edir. Çünki hicrət müsəlmanların bir şəhərdən başqa bir şəhərə köçmələrindən ibarət olmayıb, yeni bir cəmiyyətin inşasının başlanğıcı olmuşdur. Buna paralel olaraq Mədinə dövründə vəhyin möhtəvası da dəyişmiş, siyasi, iqtisadi və sosial qurumlar meydana gəlmişdir¹.

İslam cəmiyyətinin formalaşdığı bu dövrün təyinedici xüsusiyyətlərindən ikisi nəsx və tədricilikdir². Nəsx mövcud olan bir hökmün sonradan gələn başqa bir şəri hökmə ləğv edilib, onun yerinə yeni hökmün qoyulmasıdır³. Yəni dövrün şərtlərinə uyğun olaraq şəriətin gətirdiyi bir hökmün şərtlərin dəyişməsi ilə yenə şəriət tərəfindən dəyişdirilməsidir. Cəmiyyəti islah etmə hədəfinə sahib olan dinin inkişaf prosesinin hər mərhələsinə uyğun hökmlər gətirməsindən daha təbii bir şey də olmaz. Bunun Məkkədə deyil, məhz Mədinədə baş verməsi də təsadüf deyil⁴. Çünki hələ açıq-aşkar təbliğ fəaliyyətinin belə olmadığı, müsəlmanların gizli ibadət etdikləri Məkkənin şərtləri ilə Mədinənin həm ictimai, həm də siyasi vəziyyəti fərqli idi. Məkkədə nazil olan ayələrlə Mədinədə nazil olan ayələrin məzmun etibarilə bir-birindən fəqlənməsi də bunun başqa bir təzahürüdür. Məkki ayələr iman əsasları və axirətlə bağlı olduğu halda, mədəni ayələr ictimai, siyasi, iqtisadi və hüquqi xüsusiyyətləri ilə seçilir. Gündəlik namazların ikidən beşə çıxarılması, zəkatın məcburi hala gətirilib miqdarının müəyyənləşdirilməsi, qiblənin Qüdsdən Kəbəyə dəyişdirilməsi kimi bir çox məsələni buna misal gətirmək olar⁵.

Həzrət Peyğəmbər dövrünün fiqhi xüsusiyyətlərindən ikincisi olan tədricilik İslam təşri üsulunun xarakteristik xüsusiyyətlərindən biridir. Hər bir cəmiyyətin adət, ənənə, ictimai nizam və sair kimi dəyərləri vardır. Bu dəyərlərin bir anda tərk edilib yerinə yenilərini gətirmək mümkün deyil. Bu sosial həqiqət İslamın təşəkkül etdiyi dövrdə şəri tərəfindən nəzərə alınmışdır. İslami dəyərlər bir anda deyil uzun illərə yayılaraq 23 illik nübüvvət ərzində tədricən cəmiyyət həyatına yerləşmişdir. Təşrinin bu xüsusiyyətinə fəqihlər tədricilik adını vermişlər.

¹ Aydın M. İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı. İstanbul: Pınar Yayınları 1991, s. 107-108.

² Karaman H. İslam Hukuk Tarihi. İstanbul: İz yayıncılık, 2004, s. 54-56.

³ Kahraman A. Fiqh üsulu. Bakı: Nurlar 2007, s. 238.

⁴ Erdoğan M. İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi. İstanbul: İFAV, 1994, s. 136.

⁵ Şatibi M. əl-Muvafaqat. Qahirə: 1969. c. III, s. 71.

Tədriciliyin üç formada meydana gəldiyi qəbul edilir. Bunlardan birincisi zaman içində tədricilikdir. Bundan məqsəd hökmlərin bir anda gəlməyib uzun bir müddətə yayılmasıdır. Beləliklə cəmiyyət şəri ehkamı rahatlıqla həzm edə bilər. Tədriciliyin ikinci növü isə ehkamin əhəmiyyət sırasına uyğun olaraq gəlməsidir. Burada əvvəlcə əsl hökmlər qoyulur daha sonra isə bu hökmlərin tamamlayıcı ünsürləri əlavə olunur. Tədriciliyin üçüncü növünə gəlincə bu, hökmlər arasında tədricilikdir. Təşri prosesində məsələ haqqında son hökm qoyulmadan əvvəl cəmiyyəti bu qəti qərara hazırlayan ilkin hökmlər verilmişdir. Spirtli içkilərin qadağan olunmasını buna misal göstərmək olar: əvvəlcə spirtli içkinin fayda və zərərlərindən danışılır, sonrakı mərhələdə sərxoş halda namaza yaxınlaşma qadağası gətirilir və nəhayət spirtli içkinin şeytan əməli olub qəti haram olduğu bildirilir⁶.

İslam təşriində həzrət Peyğəmbər dövründən sonra xarakteristik xüsusiyyətə sahib olan ikinci mərhələ səhabə dövrüdür. Xüsusilə müctəhid səhabələr həzrət Peyğəmbər dövründən etibarən qarşılarına çıxan fiqhi bir məsələnin həlli üçün əvvəlcə Quran və Sünnəyə müraciət edəcəklərini bildirdilər. Bu iki əsas mənbədə mövcud olmayan məsələlərin həlli üçün isə rəy ictihadına müraciət ediləcəyini də həzrət Peyğəmbər məşhur Muaz hədisində açıq olaraq bildirmişdi. Burada mövzudan kənara çıxmamaq üçün həzrət Ömər xəlifəliyi dövrünə qısa toxunmaqla kifayətlənəcəyik. Həzrət Ömər xəlifəlik etdiyi dövr həzrət Peyğəmbər və həzrət Əbu Bəkir dövründən siyasi və ictimai cəhətdən fərqlənir. Xüsusilə həzrət Peyğəmbər dövründə İslam cəmiyyəti şəhər dövləti xüsusiyyətində olub Mədinə xaricinə çox yayılmamışdı. Əbu Bəkirin xəlifəliyi dövründə ölkənin sərhədləri genişlənməyə başlamış və həzrət Ömər dövründə bu yayılma daha da genişlənərək fərqli mədəniyyətlərə sahib olan millətlər İslam cəmiyyətinə daxil olmuşdur. Bu isə əhalinin bir neçə dəfə artması, yeni ictimai və siyasi qurumların yaranması və beləliklə cəmiyyətin homogen quruluşdan heterogen quruluşa keçməsinə gətirib çıxarmışdır. Fəth olunan torpaqların mülkiyyəti ilə bağlı yeni tənzimləmələri buna misal göstərmək olar. Həzrət Ömər xəlifəliyindən əvvəl fəth olunan torpaqlar ordu mənsubları arasında qənimət kimi bölünürdü. Həzrət Ömər dövründə daha geniş ərazilərin fəth olunması ilə bu ərazilərin mülkiyyətinin kimə aid olacağı iki cəhətdən problem yaradırdı. Qənimətlər əsgərlər arasında bölünəydi böyük torpaq mülkiyyətləri müəyyən adamların əlində toplanardı. Bu torpaqların əsl əvvəlki

⁶ Karaman H. İslam Hukuk Tarihi. İstanbul: İz yayıncılık, 2004, s. 55; Erdoğan M. İslam Hukukunda Ahkamin Değişmesi. İstanbul: İFAV, 1994, s. 140.

sahibləri olan zimmilər isə torpaqsız və beləliklə də işsiz qalacaqlardı. Bu isə gəlir bölgüsünün ədalətsizliyinə gətirib çıxarırdı. Başqa bir məsələ də əhali və ərazi baxımından qat-qat böyüyən dövlətin gəlirlərinin yetərsiz qalması idi. Buna görə də həzrət Ömər fəth edilən torpaqları əsgərlər arasında bölüşdürməmiş, bunun əvəzində torpaqları daha əvvəl mövcud olmayan xərac vergisi qarşılığında əvvəlki sahibləri olan zimmilərə vermiş, mülkiyyətini dövlətə, buradan gələn gəlirlərin bir qismini yenə dövlətə, bir qismini də maaş olaraq əsgərlərə təyin etmişdir⁷. Bundan başqa müəlləfi-quluba verilən ödənişlərin dayandırılması, təvəhüh namazının camaatla qılınması, əhli-kitab olan qadınlarla evliliyin qadağan edilməsi, dövlət idarəsində yeni qurumların və icra orqanlarının yaradılması kimi misalları çoxaltmaq mümkündür⁸.

İslam fəh tarixinin inkişaf mərhələlərindən biri də fəh məzhəblərinin meydana gəldiyi hicri I və II əsrlərdir. Bu dövrdə İslam dünyasının müxtəlif bölgələrində meydana çıxan fəh məzhəbləri həmin bölgələrin adət-ənənə və şərtlərinə uyğun olaraq formalaşmışdır. Belə ki, nübüvvət dövründə Sünnənin üzərinə düşən dəyişən şərtlərə yeni və şərtlərə uyğun hökmlər gətirmə vəzifəsi bu dövrdə fəhi məzhəblərin öhdəsinə düşmüşdür. Fəh külliyyatlarının təşəkkülündə bütün bunların böyük təsiri olmuşdur. Şübhəsiz müxtəlif millətlərə və dinlərə aid olan bu adətlərdən bir qismi qəbul, bir qismi rədd edilmiş və bir qismi də islami dəyərlərlə uyğunlaşdırılaraq İslam mədəniyyətinə daxil edilmişdir⁹.

İslam hüquq tarixinin erkən dövrlərindən etibarən müəyyən mövzulara həsr olunmuş kitablar qələmə alınsa da, günümüzdə anlaşılan formada bir qanunlaşdırma fəaliyyəti Abbasilər dövlətinin əsl qurucusu hesab olunan xəlifə Əbu Cəfər əl-Mənsur dövrünə rastlayır. Əməvilərdən sonra hakimiyyətə gələn Abbasilərin İslam cəmiyyətində yenidən ədaləti bərqərar etmə iddiası, xüsusilə, hüquq sahəsində özünü göstərmişdir. Xəlifə Mənsurun xilafətin mərkəzini İraqa çəkməsi və dövlətin yenidən formalaşması zərurəti hüquq sahəsində yeniliklərə təkan vermişdir. Bu əsnada Sasani

⁷ Erten H. Hz. Ömər Döneminde Toplumsal Değişim // Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1996, №6, s. 301-302; Aydın M. İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı. İstanbul: Pınar Yayınları 1991, s. 141-143.

⁸ Karaman H. İslam Hukuk Tarihi. İstanbul: İz yayıncılık, 2004, s. 55; Erdoğan M. İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi. İstanbul: İFAV, 1994, s. 108; al-Qudsy Sh., Rahman A. Effective Governance in the Era of Caliphate `Umar Ibn Al-Khattab (634-644) // European Journal of Social Sciences. 2011, Volume 18, Number 4, p.612-624.

⁹ Karaman H. İslam Hukuk Tarihi. İstanbul: İz yayıncılık, 2004, s. 158. Bardakoğlu A. Tebliğ Müzakeresi // İslam Gelenek ve Yenileşme Sempozyumu. İstanbul: 1996, s. 42-43.

dövlət ənənəsini bilən, dövrün əhəmiyyətli alim və dövlət xadimlərindən olan İbn Müqəffanın mərkəzi hüquq sistemini yaratma təklifi kimi qəbul edilən məşhur *Risalətus-səhabə* adlı əsəri xüsusi əhəmiyyətə sahib olmuşdur. Müəlif bu əsərində siyasi, hüquqi, idari, hərbi və iqtisadi məsələlərlə bağlı mərkəzi siyasət sistemində sahib olan Sasani dövlət ənənəsini Abbasi dövlət xadimlərinə tanıtmış və Abbasilər dövlətinin sahib olduğu problemləri və həll yollarını izah etmişdir. Xarici aləmə qapalı olan Əməvi xilafətinin əksinə yeniliyə açıq olan Abbasi dövləti bu təklifləri müsbət qarşılamışdır. Burada diqqət edilməsi lazım olan nöqtə İbn Müqəffanın bu düşüncələrini ənənəvi dini mənbələrə deyil, ağıl, məntiq və çox sayda əsər tərcümə etdiyi yunan, hind və sasani təcrübələri ilə əsaslandırmasıdır. İbn Müqəffanın bu təklifi həyata keçməyə də qanunlaşdırma düşüncəsinin tarixi keçmişindən xəbər verir¹⁰.

İslam dünyası XIX əsrdə güclü qərb mədəniyyəti ilə qarşılaşdığı zaman bu qarşılaşmanın öhdəsindən gələ bilmək üçün bəzi istisnaları olmaqla birlikdə praktik olaraq fəaliyyəti dondurulan ictimai mexanizmi yenidən işləməyə başladı. Çünki təqlid dövründə məzhəb imamlarının ictimai nəticəsində təşəkkül edən fiqhi hökmlər İslamın dəyişməz hökmləri arasına daxil edilmişdi. Halbuki ictimai müctəhidin subyektiv cəhdi ilə ortaya çıxan və həmişə dəyişməsi mümkün olan hökmlərdir. Qərb mədəniyyətinin İslam dünyasına daxil olması ilə birlikdə qərbli hüquq sistemlərinin şəriətin yerini tutmasının qarşısını almaq və get-gedə daralmağa başlayan dini sahənin genişləndirilməsi üçün XIX əsrin mücəddid alimləri ictimai fiqh külliyyatını yeni ictimai açmağa çalışdılar¹¹.

Müasirləşmənin İslam dünyasına gəlməsi isə Osmanlı imperiyasının zəifləməsi və bununla birlikdə qərbin elmi, texnoloji və xüsusilə hərbi sahədə güclənməsi ilə bağlıdır. Bunun nəticəsində qərbin İslam dünyası ilə yaxın təması ikinci tərəfin məğlubiyyəti ilə nəticələndi. Bu məğlubiyyət başlanğıcda aşkar hiss olunmasa da, vaxt keçdikcə qərbin İslam dünyasını hərtərəfli hegemonyasına alması ilə özünü göstərdi. Bu isə İslam dünyasının özünə etimadını azaltmışdı. Müasirləşmənin İslam dünyasına gəlməsi daha ilk andan etibarən bir çoxları tərəfindən problem olaraq görülsə də, bunun fərqiində olmayanların əksəriyyəti təşkil etməsi məsələni daha qarışıq hala gətirdi¹².

¹⁰ Kılıç M. İslam Hukukunda Kanunlaşdırma Olgusu: i.f.d. dis. Ankara, 2008, s. 131-132.

¹¹ Karaman H. Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme // İslam Gelenek ve Yenileşme Sempozyumu. İstanbul: 1996, s. 37-38.

¹² Aydın M.S. Fazlur Rahman ve İslam ile çağdaşlaşmak / İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman tecrübesi. İstanbul, 1997, s.11.

Bu dövrün təyinedici məfhumlarından biri təciddir. Təcid Əbu Davudun “Sünən”ində yer verdiyi məşhur təcid hədisinə əsaslanan və adını buradan alan bir məfhumdur. Hədisin mətni belədir: “Allah hər yüz ilin başında bu ümmətə dinini yeniləyəcək (يجدد - yucəddidu) insanlar göndərəcək”¹³. Hədisin kutubi-sittədə yer almasına baxmayaraq sənədi və mətni haqqında çoxsaylı ixtilaflar olsa da, İslam dünyasında yenilənmə anlayışı və buna bağlı olaraq ciddi bir literaturun təşəkkül etdiyi bir həqiqətdir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, təcid, yenilənmə, müasirləşmə, islamlaşma, islahat, reform və daha bir çox terminin həm tək başına mənasının, həm də hər birinin digərləri ilə qarşılaşdırılmasında ortaya çıxan mənzərəsinin bulanıqlığı hələ davam edir. Burada mövzudan kənara çıxmamaq üçün XIX əsri təcid əsri kimi qəbul edirik.

XIX əsrin yenilikçiləri deyildiyi zaman ilk ağla gələn Cəmaləddin Əfqanıdır. Çox geniş yelpazədə islahat düşüncələrinə sahib olan Əfqaninin ən mühüm düşüncələrindən biri ictihad və təqlid barəsində vurğularıdır. Onun görüşünə görə böyük müctəhidlər öz dövrlərinin şəraitinə uyğun olaraq ictihad etmişlər. Ancaq bu ictihadlar dinin əsas mənbələrindən çıxarıla biləcək hökmlərin çox az bir qismini təşkil edir. Buna görə də ictihad şərtlərini daşıyan alimlər yeni dövrə uyğun ictihad etməlidir. Cəmaləddin Əfqaninin görüşləri demək olar ki, bütün İslam dünyasına təsir etmişdir. Bununla birlikdə onun ən parlaq davamçılarından birincisi Məhəmməd Əbdühdur. Əbdühun diqqət çəkdiyi məsələlərdən biri təqliddir. Əfqani kimi o da Quran və Sünənin ehkamın əsas mənbələri olduğunu xatırladaraq, mücrəhidlərin əsərlərinin deyil, bu mənbələrin müraciət qaynağı olduğuna nəzəri cəlb etmişdir. Əbdüha görə müsəlmanların geri qalmasının əsas səbəbi məhz bundadır. Bundan çıxış yolu isə layiqlilərin ictihad etməsi və insanların köklü bir təlimdən keçməsidir. Sələfi islahat olaraq adlandırılan bu yolun növbəti davamçısı Rəşid Rza Rza Əbdühun təlim islahatlarını daima canlı tutaraq həyatı boyunca buna çox əhəmiyyət vermişdir. Bu məqsədlə məktəblər açmaq üçün bir cəmiyyət qurma cəhdi ilə yanaşı, orta və ali təhsil verən bir məktəb açmağa da nail olmuşdur¹⁴.

XX əsrə gəldikdə yenilikçi deyə adlandırılacaq biləcəyimiz çox sayda İslam mütəfəkkirinin olduğunu görürük. Bunlardan diqqəti ən çox cəlb edən sistemli düşüncələri və yaratdığı təsirin gücü baxımından Fəzlur Rəhmandır. O, Allah, vəhy, Qur'an, peyğəmbərlik, insan, əsas islam elmləri, İslam dünyasının problemləri və

¹³ Əbu Davud, Məlahim, 1.

¹⁴ Geniş məlumat üçün bax: Karaman H. Gerçek İslam'da Birlik. İstanbul: Nesil yayınları.

həll yolları kimi çox sayda mühüm mövzuda öz düşüncələrini sistemləşdirmişdir. Digər yenilikçilər kimi Fəzlur Rəhman da təlim-tədris işinə çox əhəmiyyət vermişdir¹⁵.

Burada Fəzlur Rəhmanın müasirləşmə düşüncəsinin əsasını təşkil edən İslamı yenidən anlama və bu anlamanın metodu olan ikili hərəkət hermenevtikası üzərində duracağıq. İkili hərəkət hermenevtikasına keçmədən əvvəl Fəzlur Rəhmanın mətn təhlili nəzəriyyəsiindən qısaca bəhs etmək yerində olacaqdır. Fəzlur Rəhmənə görə ənənəvi üsulla Qur'anı anlamağa çalışanlar Qur'anın bir məsələyə münasibətini təyin etməkdənsə öz düşüncələrinə Qur'andan dəlillər gətirmək olmuşdur. Bu yanaşma tərzini bir tərəfdən Qur'ana bağlılığı göstərsə də digər tərəfdən Quran ayələrinin öz kontekstindən çıxarılaraq yanlış anlaşılmasına gətirib çıxarır. Halbuki mətn təhlilində əvvəlcə Qur'anın bir bütün olaraq mənası müəyyənəşdirilməli, sonra isə qarşıya çıxan məsələlərə buradan cavab axtarılmalıdır. İnsanın iradə hürriyyəti ilə bağlı Qur'anın müxtəlif ayələrinə təkildə müraciət etdiyimiz zaman determinist anlayışı dəstəkləyən ayələrə rast gəlirik. Qur'anın bütönlüyünə baxdığımız zaman isə bunun mümkün olmadığı anlaşılır. Məsələn, Bəqərə surəsi 213-cü ayədə "... Allah istədiyini düz yola istiqamətləndirər" və ya həmin surəsinin 272-ci ayəsində "... Allah kimi istərsə, onu doğru yola yönəldər" buyrulur. Bu və bənzəri bir çox ayədən hidayət yolunun Allahın əlində olduğu və insanın burada iradəsinin olmadığı kimi bir məna anlaşılır. Halbuki Qur'an bütönlüyü içərisində baxıldığı zaman insanın bu dünyaya imtahan üçün gəldiyi və imtahanın əsas şərtinin seçim imkanı olduğu aydın olar¹⁶.

Fəzlur Rəhmənə görə ikili hərəkət hermenevtikasının ilk hərəkəti Qur'anın nazil olduğu zamana getməkdir. Bu, Qur'anın doğru anlaşılması üçün zəruridir. Çünki Qur'an nüzul dövrünün əxlaqi və ictimai məsələlərinə ilahi münasibət olmuşdur. Qur'anın nazil olduğu dövrün ən ciddi problemləri şirk, ədalətsizlik, əxlaqsızlıq və ictimai məsuliyyətsizlikdir. İlk nazil olan ayələr də məhz bu məsələlərlə bağlı olub, tək olan Allaha ibadətə çağırır və ictimai ədalətsizliyi aradan qaldırmağa çalışır. Xüsusilə əqaid, hüquq və əxlaqa dair təlimlər məkkəlilərin inkarı və yəhudilərlə olan anlaşmazlıqlar mühitində formalaşmışdır. Bu da göstərir ki, Qur'anın nazil olması və islami təlimlərin formalaşması tarixi bir mühitdə və ictimai hadisələrə paralel olaraq

¹⁵ Rahman F. İslam. Ankara: 2008, s. 255-268.

¹⁶ Çiftçi A. Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek. Ankara: Kitabiyat, 2001, s. 126-127.

inkişaf etmişdir. Bu zaman ayələr bəzən müəyyən hadisələrə yaxud suallara cavab olaraq nazil olduğu kimi, bəzən də ümumi qaydalar da qoymuşdur. Beləliklə Fəzlur Rəhman ilk hərəkəti meydana gətirən iki mərhələni qeyd edir. Bunlardan birincisi bir ayənin nazil olduğu tarixi mühiti və həll etdiyi məsələni tədqiq etməkdir. Bu şəkildə ayənin mənası tam olaraq anlaşılaçaqdır. İkinci mərhələdə bu məna genişləndirilərək ümumi qaydalar əldə olunacaq. Burada diqqət edilməli olan nöqtə hər bir ayənin mənası müəyyənləşdirilərkən və ümumi prinsiplər çıxarılarkən Qur'anın bütünlüyünün gözdən qaçırılmamasıdır. Çünki Quran təlimləri bir bütündür və bu bütünlük bütün ayələrin bir-biri ilə tutarlılığında yadır¹⁷.

İkili hərəkətin ikinci hərəkəti Qur'andan çıxarılan ümumi prinsiplərin günümüz məsələləri ilə bütünləşdirilməsidir. Bunun üçün isə yaşadığımız dövrün şərtləri diqqətlə araşdırılmalıdır. Beləliklə müasir dövrün doğru təhlil edilməsi ilk hərəkətin nəticələrini ölçmək üçün bir meyar təşkil edəcəkdir. Əslində bu iş ənənədə mövcud olan ictihad mexanizmidir. Məlum olduğu kimi ictihad nəssin əhatə dairəsini genişləndirərək yeni məsələlərə tətbiq etmə cəhdidir¹⁸.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Aydın M. İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı. İstanbul: Pınar Yayınları 1991.

Aydın M.S. Fazlur Rahman ve İslam ile çağdaşlaşmak / İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman tecrübesi. İstanbul, 1997.

Bardakoğlu A. Tebliğ Müzakeresi // İslam Gelenek ve Yenileşme Sempozyumu. İstanbul: 1996.

Çiftçi A. Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek. Ankara: Kitabiyat, 2001.

Erdoğan M. İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi. İstanbul: İFAV, 1994.

Erten H. Hz. Ömer Döneminde Toplumsal Değişim // Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1996, №6.

Kahraman A. Fiqh üsulu. Bakı: Nurlar 2007.

Karaman H. Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme // İslam Gelenek ve Yenileşme Sempozyumu. İstanbul: 1996.

¹⁷ Rahman F. İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 55-57.

¹⁸ Rahman F. İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi. s. 58-59.

Karaman H. Gerçek İslam`da Birlik. İstanbul: Nesil yayınları.

Karaman H. İslam Hukuk Tarihi. İstanbul: İz yayıncılık, 2004.

Kılıç M. İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu: i.f.d. dis. Ankara, 2008.

Al-Qudsy Sh., Rahman A. Effective Governance in the Era of Caliphate `Umar Ibn Al-Khattab (634-644) // European Journal of Social Sciences. 2011, Volume 18, Number 4.

Rahman F. İslam. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.

Rahman F. İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Şatibi M. əl-Muvafaqat. Qahirə: 1969.

XÜLASƏ

Tarix boyunca cəmiyyətlər və cəmiyyət içərisindəki ictimai hadisə, fenomen və qurumlar dəyişmiş və inkişaf etmişdir. Bu dəyişmə və inkişaflardan biri də qərbdə meydana gələn və demək olar ki, bütün dünyanı öz təsiri altına salan müasirləşmədir. Müasirləşmə sənət, elm, fəlsəfə, din, texnologiya kimi həyatın hər sahəsində özünəməxsus yeniliklərlə təzahür etmişdir. İslamda müasirləşmə deyildiyi zaman da eyni şəkildə dəyişmə, yenilənmə, inkişaf və təkamül kimi mənalar zehində cəmləşir.

RESUME

Throughout history societies and social events, institutions in the community have changed and developed. One of these changes and developments is modernization that has occurred in the west and taken hold of almost the whole world. Modernity has appeared in the art, science, philosophy, religion, technology and in all aspects of life. Islamic modernity has same meaning like renewal, development and evolution.

РЕЗЮМЕ

В ходе всей истории различные общества и входящие в них события, феномены и образования менялись и развивались день ото дня. Модернизация одно из таких изменений и развитий, которое образовалось в Западе и взяло под свое влияние весь мир. Модернизация происходит в искусстве, науке, философии, религии и технике, и приводит к новообразованиям каждой отрасли по своему. Когда разговор идет о модернизации в Исламе, мы этим подразумеваем развитие, обновление, новообразования и совершенство.

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

İLƏHİ EŞQ VƏ TÜRƏK ƏDƏBİYYATINDA TƏCƏSSÜMÜ

f.f.d. dos. Nigar İsmayılzadə

Açar sözlər: ilahi eşq, aşiq, təsəvvüf

Ключевые слова: божественная любовь, влюбленный, суфизм

Key words: divine love, lover, sufism

İnsan iki varlıqdan meydana gəlmişdir: ruh və bədən. Ruh göylərə, bədən torpağa mənsubdur. Uca Tanrı varlığın ən kamilini və gözəlini yaratmışdır. Dünya həyatı insan ruhunun kamilləşməsi üçün bir imtahandır. Dünyaya gəlməyimizdə əsas məqsəd Allahı tanımaq, onun buyurduqlarına əməl edərək kamilləşməkdir. Əbədi səadətə qovuşmaq üçün insan ona verilən ruhu kirlətməməli, sahib olduğu qabiliyyətləri inkişaf etdirməli, Tanrını tanıyıb ona qovuşmaq eşqiylə kamilləşməlidir. Allahı yada salmaq, ona ibadət etmək qəlbdəki ilahi eşqi inkişaf etdirir. Allah eşqi insanın ruhunu təmizləyir, pis əməllərdən uzaqlaşdırır, ruhu göylərə yüksəldir. Eşq elə bir təmiz çaydır ki, axdığı yerdə bütün kirləri təmizləyər. Möminlər Tanrının və Peyğəmbərin adları xatırlanan zaman qəlbləri eşqlə yanar.

Varlığın var olma səbəbi eşqdır: varlığın varlıqdakı qayəsi də eşqdır. Həyat əvvəldən sona qədər eşqdır, sevgidir, məhəbbətdir. Hər yaradılışda həyata qədəm qoyduğu andan eşq vardır. Eşq duyğusu varlıq silsiləsində sadəcə insana məxsus bir xüsusiyyətdir. İnsanın Yaradan ilə təmasa girməsi ancaq eşq yolu ilə mümkündür. Eşq insanla Rəbbi arasında bir vasitə və alovdur. Kainatı anlamaq üçün ağıl və məntiq kifayət deyildir. Eşq olmasaydı varlıq aləmi də olmazdı.

Ərəb dilində “işq” kökündən meydana gələn eşq lüğətdə sevdə, hədsiz və şiddətli sevgi, hər hansı bir şəxsin özünü bir bütün olaraq sevgilisinə həsr etmək, sevgilisindən başqa gözəl görməyəcək qədər ona bağlanması mənasına gəlir. Yenə də eyni kökdən olan “sarmaşıq” mənasını ifadə edən “aşəqa” da eşq sözü ilə bağlıdır. Sarmaşıq əhatə etdiyi ağacın suyunu içdiyi kimi, yarpağını soldurur, bəzən də qurudursa, sevgi də sevənin sevgilisindən başqa şeylərdən əlaqəsini kəsdirir və onu soldurur (13, 71).

İslami ədəbiyyatda eşq ilahi və bəşəri olmaqla əsasən iki mənada istifadə edilmişdir. İlahi eşqi ümumilikdə “həqiqi eşq”, bəşəri eşqi də “məcazi” və ya “üzri” eşq adlandırmışlar. Məcəzi eşq bu dünyadakı gözəllərə, gözəlliklərə, dostlara duyulan sevgidir. Bu eşq də zərərli deyil. Çünki insan kimi və nəyi sevirse sevsin yenə də Tanrını, yəni onun təzahür etdiyi şeyi sevmiş olur. Bilindiyi kimi Allah hər şeydə təzahür etmişdir. Bu halda bütün sevgi Allaha yönəlmişdir. Hər gözəlin gözəlliyi Allahın camal sifətinin bir əksidir. Bu dünyada məcazi eşqi yaşamayan şəxs mənəvi eşqə çata bilməz. Bu yolda könlün yanması və çırpınması lazımdır. Aşıqın sevgiliyə çata biləcəyi yol aydın olmalıdır. Bu yolda qarşılaşdığı çətinlikləri və maneələri qaldırmaq üçün tədbirli olmalıdır. Məcəzi eşq vadisində aşıq dərələrdən, təpələrdən, dağlardan, diyarlardan diyara sevgilinin dalınca qaçar, min bir çətinliklərə boyun əyər, bütün bunlardan sonra əsasən sevgilisinə qovuşa bilməz. Məcəzi eşqə Qurandakı işarə bu ayədir: “Yusifin məhəbbəti Züleyxanın ağlını başından çıxardı, qəlbini bütünlüklə əhatə etdi” (16, s.90).

İlahi eşq yolundakı hər aşıqın Tanrıya inancı olmalıdır. İlahi eşq hər halda Tanrıya möhtacdır. Tanrının ilahi nuru bir insanın qəlbinə girməyə qədər o insan həqiqi aşıq sayıla bilməz (10, 275).

Həqiqi eşqin hansı səbəbdən qaynaqlanmasına baxmayaraq əgər sevgilinin fiziki gözəlliyi ilə məhdudlaşarsa bu həqiqi deyil, məcazi eşqdır. Məcnun kimi bir çox aşıq, məşuq uğrunda bir çox iztirablara sinə gərmiş, canını fəda etməyə hazır imiş. Ən başda duran sevgilisinin xoşbəxtliyidir. Məcəzi eşqə əsaslanan aşıqlər ilahi eşqə çatmaq üçün onu körpü adlandırmışlar və bu körpünün aşıqi tez gec Tanrısına qovuşduracağını düşünmüşlər. Çünki onlara görə məcazi eşqin simvolu olan Məcnun Leylini vasitə sayıb ilahi eşqə çatmışdır. Buna görə bəşəri eşqi dərin yaşayanlar, bu duyğudan məhrum olanlar nə qədər ilahi eşqə çatmaq istəsələr də bu imtahandan keçə bilməyib həmin yolu tərk edərlər. (17,120). “Leyli və Məcnun” məsnəvisi məcazi eşqdən həqiqi eşqə yüksəlməkdən bəhs edir. Leylini məktəbdə ikən sevməyə başlayan Məcnun eşq yolunda əziyyət çəkib kamilləşdikcə Tanrıya yaxınlaşır. Hətta bir gün vüsəlinə qovuşmaq üçün onu çöldə axtaran sevgilisini tanımır. Artıq “tək varlıq” içində əridiyini bildirən bu misralar ilə Leyliyə müraciət edir:

Gər mən, mən isəm nəsin sən ey yar?

Gər sən, sən isən, nəyəm mən-i zar? (3,129-130).

Mövlana Cəlaləddin Ruminin düşüncə sistemində eşq anlayışı olduqca mərkəzi mövqedə yerləşir. Mövlanaya görə eşq təkamülün əsas hissəsidir. O, bəşəri eşqlə ilahi eşq arasında müqayisə edilməyəcək qədər fərq olduğunu deyir. “Sən canına can qatan, heç ölməyəcək olan diriye aşıq ol. Haqqa qarşı duyulan eşqdə, onu sevən də,

onun tərəfindən sevilən də ölümsüz və əbədidir. Belə bir sevgiyə nail olanlar iki aləmdə də arzularına çatmış, yaxşı ad-san qoymuşlar”. (18, 287,3547). Allah eşqi, Rəbbə aid olan eşq, ucalıq və kamal günəşidir” (19, 415).

Həm ilahi, həm də məcazi mənada eşq ədəbiyyatın əsas mövzularından biri olmuşdur.

Mütəsəvviflərə görə aləmin yaradılış qayəsi eşqdır. Yaradılış ilahi eşqin açılıb yayılması olduğu üçün mütəsəvviflər çox vaxt bəşəri eşqi ilahi eşqə çatmaq üçün bir körpü olaraq düşünmüşlər. Çünki yaradılmış olan hər şeyi Yaradandan ötrü sevmək əsasdır. Yaradılan hər şey bizi Tanrıya və Tanrı eşqinə doğru aparır. Çünki hər varlıq Tanrıyla insan könlü arasında bir pərdə kimidir. “Eşq” pərdəni yırtmaq və sirləri kəşf etməkdir. Ancaq insan bu dünya pərdəsinin arxasındakı gerçəkliyi görən kimi artıq dünya mənasını itirməyə başlayır. “Vəcd” halı isə aşiqin zikrin ləzzətinə qovuşduğu anda ruhun tükənməz istəklərinə dayana bilməməyidir (8, 42).

Yunus Əmrəyə görə qurtuluş dünya pərdəsini yırtmasından başlayır. Yunus dünya pərdəsini yırtan hər kəsin Haqqı görə biləcəyini, yırtma bilməyənlərin isə Onu görməyəcəklərini bildirir (7, 27).

İlahi eşq geniş ölçüdə təsəvvüfdə, qismən də İslam fəlsəfəsində işlənmişdir. Bu işdə bəzi mütəsəvviflərin rolu olmuşdur. Eşq anlayışı təsəvvüf düşüncəsinin əsas qayəsidir. Təsəvvüf sevgi və eşq fəlsəfəsidir. Təsəvvüfdə kamil insan olma yollarından biri də eşq yoludur və bu, yolların ən qisasıdır. Eşq Tanrının sirri və lütfüdür. İslam və bu dinin mənəvi atmosferində meydana gələn İslam toplumu bu ilahi və insani duyğunu xüsusilə təsəvvüf vasitəsilə insanın yaradılış qayəsinə uyğun bir şəkildə işləmişdir. Eşq anlayışı İslam mütəsəvvifləri tərəfindən təfəsilatlı şəkildə işlənmiş və bu duyğu bir çox anlayışlarla ifadə edilmişdir. İslam düşüncəsinə görə məxluqatın yaradılışındakı amil ünsür Allah Təalanın bilinmək və tanınmaq istəyi və yaradıcılarına qarşı məhəbbətidir. Çünki məxluqatın varlıq səviyyəsinə çıxması, yaradıcı ilə yaradılan arasındakı məhəbbət vasitəsilə olmuşdur. Hz.Məhəmməd bir hədisində “Allah gözəldir, gözəlliyi sevər, kibir isə Haqqı qəbul etməmək və insanları xor görməkdir” deyər buyurmuşdur (14, 76).

Allah camal və kamal sahibi olaraq hər cür gözəlliyin qaynağıdır. İnsan Allahı nə qədər tanısa Ona qarşı sevgi və eşq də artar.

Eşq sözünün dini termin olaraq istifadəsini qəbul edən sufilərin əsaslandığı bəzi ayət və hədislər vardır. Onlara görə “İman edənlər, Allahı daha şiddətlə sevrələr” (5,əl-Bakara, 2/165) ayəsindəki “şiddətli eşq” olan “əşədd-u hubbən” ifadəsi eşq deməkdir. Digər bir ayətdə də “möminlərin Allahı hər şeydən çox sevdiklərinin lazım gəldiyi bildirilmişdir” (22, ət-Tövbə, 9/24). Allahı tanımada

insanların ən öndə olanları şübhəsiz onun elçiləridir. Necə ki, Hz.İbrahim Onun xəlili, Hz.Peyğəmbərimiz isə onun həbibini olaraq xatırlanır. Eşq Hz.Məhəmmədə də dost olmuşdur. Allah bu eşqə görə Peyğəmbərə, “Sən olmasaydın bu kainatı yaratmazdım” deyərək buyurmuşdur. (15,183). Hz.Məhəmməd: “Ya Ömər, mən özündən çox sevməyə qədər imanın kamilliyə çatma bilməz” demişdir (21,22).

Sufilərdən bəziləri - isə eşqi belə tərif ediblər: Əbu Əli əd-Dəqqaq, Mühyiddin İbn Ərəbi və Əziz b.Məhəmməd Nəsəfiyə görə eşq, hədsiz sevgi, yəni sevgidə sərhədi aşmaq deməkdir. Sufilər sevgini müxtəlif hissələrə ayırırlar, ümumiyyətlə ən son mərtəbəyə eşqi qoyurlar. Eşqi sevginin ən mükəmməl şəkli hesab edirlər. Mövlana Cəlaləddin Rumi, “Bir şəxs məndən aşıq olmaq nədir deyərək soruşdu. Mənim kimi olsan alnaysan, dedim”. Eşq mövzusu bir qəlb məsələsidir. Ağıl onu qavraya bilməz. Mütəsəvviflər “Allah onları, onlar da Allahı sevdilər” ayətini dəlil göstərərək məhəbbətin əvvəlcə Haqqdan zühur etdiyini və bütün aləmin yaradılışına səbəb olduğunu ifadə etmişlər (1,165-175).

Sufilərə görə həqiqi sevgi, Allah və Peyğəmbər sevgisidir. Hədis-i Şərifdə “Sizdən biri mənə anasından, atasından, övladından və bütün insanlardan daha çox sevməyə qədər iman etmiş sayılmaz” deyərək buyurmuşdur (6,68).

Quran və hədislərdə eşq sözündən istifadə edilmir, “eşq” anlayışı mövcud olmasa da məfhum olaraq vardır. “Sevgi” əsasən hubb və məhəbbət, bəzən də məvəddət sözləri və bunlardan doğan sözlərlə ifadə edilir. Qurani Kərim məhəbbəti imanla birlikdə dəyərləndirmiş, Allahı sevməyi, onun məhəbbəti ilə xeyirli işlər görməyi mömin olmağın xüsusi keyfiyyətləri kimi qiymətləndirmişdir (2,73). Təsəvvüf elmi Quran və hədislərdə bəhs edilən sevgi anlayışının mənasını genişlətməmiş, sevgini mərtəbələrə ayırmışdır. Xüsusilə Allah ilə qul arasında Quranda bildirilən “sevgi” əlaqəsinin “eşq” anlayışı ilə ifadə edilməsini uyğun bilmişdir. Bu səbəbdən dövrün ilk mütəsəvvifləri eşq, aşıq, məşuq yerinə hubb, məhəbbət, həbib, məhəbbət sözlərindən istifadə etmələrinə baxmayaraq daha sonra gələn mütəsəvviflər bu cizgidən uzaqlaşmışlar. İlk sufilərin bəziləri Allah sevgisini ifadə etmək üçün Quran və sünnətdə yer alan hubb və məhəbbət yerinə “eşq” sözünün istifadə olunmasına qarşı çıxmışlar (23, 12.)

Allah sevgisindən çox Allah qorxusuna üstünlük verən ilk zahidlər eşqdən bəhs etməmişdilər. İlk dəfə II (VIII) əsrdə Allah ilə qul arasındakı sevgidən bəhs etməklə nadirən olsa da eşq sözünün istifadə edildiyini göstərən rəvayətlər də var. Deyilənlərə görə Həsən Bəsri Allahın “Qulum mənə, mən də ona aşıq olaram” buyurduğunu demişdir. Əbdülvahid Zeyd isə peyğəmbərlərdən birinin “Allah mənə, mən də Ona aşıq oldum” dediyini söyləmişdir. Başqa bir rəvayətdə buna oxşar bir söz Əbül

Hüseyn ən Nuriyə istinad edilmişdir. Bəqlinin nəql etdiyinə görə Əbül Hüseyn ən Nuri, “Mən Allaha aşiqəm, o da mənə aşiqdir” dediyi üçün kafir olduğuna hökm verilərək ölkəsindən qovulmuş, daha sonra edam edilməsi əmr olumuş və son anda asılmaqdan xilas ola bilmişdir. Bu rivayətdən məlum olduğu kimi hətta ilk əsrlərdə mütəsəvviflərin əksəriyyəti Allah sevgisini ifadə etmək üçün Quran və Sünnətdə yer alan hubb və məhəbbət yerinə eşq sözünün istifadəsinə qarşı çıxmışlar; Rabia əl-Ədəviyyə, Bayazid-i Bistami, Cüneyd Bağdadi, Həllac Mənsur kimi sevgi mövzusunu işləyən ilk sufilər əsasən eşq, aşiq, məşuq yerinə hubb, məhəbbət, həbib, məhəbub sözlərindən istifadə etməyə üstünlük vermişlər (23,11-12).

Haris əl-Mühasibi, Xacə Abdulla əl-Hərəvi, Məhəmməd b.Hüseyn əs-Süləmi, Əbu Talib əl Məkki, Həkim ət-Tirmizi, Əbu Nəsr əs-Sərrac, Məhəmməd b.İbrahim əl-Kələbazi, Əbu Nuaym, Əbdülkərim əl-Qüşeyri, Hücvi, Qəzali kimi mütəsəvviflər də əsərlərində eşq mövzusuna yer verməmişlər və ya nadir hallarda istifadə etmişlər, bunun yerinə ən çox əhəmiyyət verdikləri Allah sevgisi mövzusunu hubb və məhəbbət termini ilə adlandırmağa üstünlük vermişlər (23,12).

Qüşeyri sufilərin Allah sevgisini eşq sözü ilə ifadə etmələrini müsbət qarşılamışdır. Qüşeyriyə görə “Eşq sevgidə sərhədləri aşmaqdır. Allah həddi aşmaqla və eşq ilə xarakterizə edilə bilməz. Bütün məxluqata aid sevgilərin hamısı toplanıb bir şəxsə verilsə də bu şəxs Allahı sevmə dərəcəsinə çatmış sayılmaz. Bu halda qul Allah sevgisində həddi aşdı deyilə bilməz. Bu səbəblə “Allah quluna aşiq oldu” deyilə bilməyəcəyi kimi, qul da “Allaha aşiq oldu” deyilə bilməz. Buna görə də eşq Allahın sifəti olmaz. Allahın qula və ya qulun Allaha aşiq olması mümkün deyildir” (4,110).

Hücvi eşq mövzusunda müxtəlif mənalar daşdığını bildirərək başlıca fikirləri belə izah etmişdir: Bir zümrəyə görə eşq sevgilisindən ayrı düşənin bir xüsusiyyətidir. Qul da Allahdan ayrı qaldığına görə onun sevgisini eşq adlandırmaq mümkündür. Buna qarşılıq olaraq Allah heç bir şeydən ayrı və uzaq olmadığına görə Onun sevgisi eşq sözü ilə ifadə edilə bilməz. Başqa bir fikrə görə eşq həddi aşmaqdır, Allah da həddi, sərhədi olmayan varlıq olduğu üçün Ona duyulan sevgi heç bir şəkildə hədsiz olmaz və nəticədə eşq adlandırıla bilməz. Hücvi Allaha olan sevginin məhəbbət termini ilə ifadə edilməsi lazım gəlmədiyini, bunun yerinə eşq sözünü istifadə etməyin mümkün olduğunu bildirir (23,12).

Başda Həllac Mənsur, Əbu Bəkr əş-Şibli və Bəyazid-i Bistami olmaqla bəzi mütəsəvviflərdə tam mənası ilə eşq mövcuddur.

Təsəvvüf tarixində eşqi ilk dəfə izzirab və kədər şəklində anlayan və bu tərzdə izah edən Həllac Mənsur “Kitabü't-Tavasın”da ilahi eşqi pərvanənin şamın ətrafında dövr etməsi kimi təsvir etmişdir. Pərvanənin şamın işığını görməsi “elmü'l-yəqin”,

ona yaxınlaşıb hərarətini hiss etməsi “eynü’l-yəqin”, alovun içində yanıb kül olması “həkkü’l-yəqin”dır. Aşıqın ən son məqsədi yana-yana yox olmaqdır. Eşq anlayışını da ilk dəfə belə şəkildə izah edən Həllac Mənsur olmuşdur (20,132). Edam ediləndə əlləri kəsildiyi zaman üzünü qana bulamış, səbəbini soruşduqda “Eşq ilə qılınacaq iki rükət namazın dəstəmazı qanla alınmazsa doğru olmaz” cavabını vermişdi. Bəzi mənbələrə görə vücudundan axan qanlar Allah sözü şəklində axmışdı. Buna görə Həllac Mənsur “şəhid-i eşq” adlandırmışlar, onun qəm və kədər dolu eşq macərası bütün mütəsüvviflərə nümunə olmuşdur.

Təsəvvüf tarixində eşq anlayışını ilk dəfə məhəbbətdən ayıraraq araşdıran sufi Əhməd əl-Qəzalidir. Bu səbədən də o, ilahi eşqə üstünlük verən sufilər tərəfindən böyük qardaşı Əbu Hamid əl-Qəzalidən üstün sayılmışdır. Çünki İmam Qəzalinin təsəvvüfi elm və mərifətə bağlı olduğu halda qardaşı təsəvvüfdə eşqi əsas saymışdır. Onun “Səvanihü’l-uşşak adlı fars dilində yazılmış risaləsi xüsusi olaraq eşq mövzusu ilə bağlı olan ilk əsərdir. Eşqin xüsusiyyətləri, təsirləri və mərtəbələrinin qısa bölmələr şəklində işlənən bu risalənin geniş yayılmasından sonra eşq anlayışı təsəvvüf ətrafında rəğbətlə qarşılandı.

Sevgini “könlün zövq aldığı şeyə meyl etməsi” olaraq adlandıran Qəzali, bu meyl qüvvətli olarsa buna “eşq” deyilə bilər. Qəzaliyə görə eşq vicdani bir məsələdir. Allahı tanıyan onu sevər, mərifəti artdıqca sevgi artar, güclənər, bu sevgiyə eşq deyilir. O, mərifət və idraksız sevginin həyata keçə bilməyəcəyini bildirmişdir. Məhəbbətin uca nöqtəsi və ya sevginin möhkəmlənmiş halı olan ilahi eşq mərifətullahın bir nəticəsidir. Mərifətdə (Allahı bilmədə) məsafə qət etdikcə Allaha olan məhəbbət də artar. Məhəbbət nisbətində də Allaha yaxınlıq artar (9,538-539).

Qəzali “İhya’ü ulumid-din” əsərində Allah sevgisi mövzusunı işlədiyi “Kitabü’l-Məhəbbə və ş-şövq və l-üns və r-rıza” başlıqlı bölümündə eşq sözünə üstünlük verməmişdir. Bununla birlikdə o, eyni əsərin səma mövzusu ilə bağlı hissəsində Allahı sevən, Ona aşıq olan və Ona qovuşma sevgisi duyan insanın səmasından da bəhs etməkdə və bu səmanın insanın eşq və sevgisini coşduracağını göstərmişdir. Sevginin bu şəkildə eşq halını alması, qulun mərifətdə yetkinləşərək ilahi gözəlliyi idrak etməsindən irəli gəlir; bu idrak artdıqca eşq də güclənir. Necə ki, Hz.Peyğəmbərin Hira dağında ibadətə bağlandığını görən Məkkə müşrikləri, “Məhəmməd Tanrısına aşıq oldu” demişdilər (23,12). Həqiqi aşıq qəlbindəki Allah sevgisinə heç bir varlığın sevgisini ortaq etmər. Bu səbəblə də başqa şeylərə qarşı duyulan sevgi ancaq məcazi mənada eşq adlana bilər: çünki ortağı olmayan, bir sözlə ortaqsız sevilə bilən yeganə varlıq Allahdır. Əhməd əl-Qəzalinin yaşadığı dövrü izləyən üç əsr ilahi eşq ədəbiyyatının qızıl dövrü oldu. Əhməd əl-Qəzalinin bu

yolunu tələbəsi Eynülqutat əl-Həmədani uğurlu bir şəkildə davam etdirdi. Onun 1000 beytdən ibarət olan “Nüzhətü’l-uşşak və nəhzətü’l-müştak” və bu mövzunun ən uğurlu əsərlərindən sayılan “Təmhidat” adlı əsərləri eşqə dairedir (20, 133).

Xüsusilə eşq mövzusuna dair yazılan təsəvvüfi əsərlərin ən geniş Rüzbihan-ı Bəqlinin “Əbharü’l-əşikin” adlı kitabıdır. Bəqlinin bu əsərində sufilərin eşq mövzusunda fikirləri açıq və parlaq bir üslubla təsvir edilmiş və Həllac Mənsurun *nur-i Məhəmmədi* haqqındakı nəzəriyyəsinin bir davamı olmaqla kainatın yaradılışı eşq ünsürü ilə dilə gətirilmişdir. Bəqli “hadis-i qüdsi” deyərək rəvayət edilən və təsəvvüf ətrafında böyük maraq doğuran “mən gizli bir xəzinə idim, bilinməyi istədim və buna görə də aləmi yaratdım” ifadəsindəki “bilinmək” də məqsədin mərifət, “istəmək” də məqsədin də məhəbbət, yəni eşq olduğunu göstərir. Ona görə Allahın sevgi ilə təcəlli etməsindən aləm meydana gəlmişdir. Bu ilk təcəlliyə “həqiqət-i Məhəmmədiyyə” də deyilir (20,133). Aləmin var olma səbəbi Hz.Peyğəmbərin həqiqəti, yəni Allahın ona olan əzəli eşqidir. Buna görə də Hz.Peyğəmbərə “həbibullah” və “məhəbbub-i kibriya” deyilmişdir. Həllac Mənsurdan gələn və Bəqlidə gözəl ifadəsini tapan bu görüş daha sonra eşq mövzusu üzərində çalışan mütəsəvviflərin əsas hədəf nöqtəsi olmuş, bütün aşiq mütəsəvviflər eşq mövzusunda fikirlərini bu xətt üzrə inkişaf etdirmişlər. Bu fikrə əsasən aləm eşqdən yaradıldığı üçün aləmdəki hər zərrədə eşqin izini və əksini görmək çətin deyildir. Bu düşüncəyə əsasən Allah Hz.Məhəmmədə, Hz.Məhəmməd də Allaha aşiqdir. Mütəsəvviflər də eşq mövzusunda Hz.Məhəmmədin bu görüşünü nümunə götürmüşlər, özlərini Haqqın aşiqi və məşuqu olduqlarına inanmışlar.

Bəqli “Əbharü’l-əşikin” əsərində eşqin beş növündən bəhs etmişdir: bəhimi (heyvani), təbii, ruhani, əqli, ilahi eşq. Bəhimi eşq əyyaş, günahkar şəxslərin, əslində həva və həvəsdən ibarət olan eşqidir, şəhvət və nəfsi arzuları hədəf alır. Təbii eşq lətafətdən yaranan maddi və cismani bir eşq olub aqlın və elmin hakimiyyətində olmazsa pisdir. Ruhani eşq seçilmiş insanlarda olan maddi və mənəvi gözəlliklərə qarşı duyulan eşqdir. Belə bir eşqə tutulan şəxs özünü şəhvətdən qoruya ariflər dərəcəsinə çatmaqla bilər. Mələkut aləminə çıxmaq üçün nərdivan vəzifəsini yerinə yetirdiyinə görə bu eşq məqbul sayılmışdır. Əqli eşq isə mələkut aləmində təcəlli edən gözəllikləri tamaşadan meydana gəlir. İlahi eşqə buradan keçilir. Sufilər şüurlu və şəriətin qəbul etdiyi çərçivədə qalmaqla şərti ilə bütün eşqləri doğru sayırlar və bir-birindən keçə-keçə eşqlərin ən yüksəyi olan ilahi eşqə çatmaq istəyərlər. Buna mane olan şəhvət, nəfsani arzuların təsirində qalan eşqi pisləyər, bunun həva və həvəsdən ibarət olduğunu söyləyərlər.

Eşq haqqında İbnü'l-Ərəbi bütün ibadət şəkillərinin təməli olaraq eşqi görür. İbadətdə ən əhəmiyyətli xüsusiyyət ibadət ediləni sevməkdir. “Eşq olmasaydı Allaha ibadət edilməzdi” deyərək ibadət və eşqin bağlantısını müəyyən etmişdir. İbnü'l-Ərəbi varlığın əslini eşqdə görməkdədir. Onun düşüncəsinə görə aləm sevən və sevilənlərdən ibarətdir (12,715).

Başda “Füsusu'l-hikəm” və “əl-Fütühatü'l-Məkkiyyə” olmaq üzrə bütün əsərlərində sevgi mövzusu üzərində duran İbnü'l-Ərəbi eşq sözünə müsbət yanaşmaqla bərabər məhəbbət terminini istifadə etməyə üstünlük vermişdir. İbnü'l- Ərəbiyə görə sevgi üç növdür: ilahi məhəbbət, ruhani məhəbbət, təbii məhəbbət. Həm Allahın bizə olan sevgisinə, həm də bizim Ona olan sevgimizə ilahi məhəbbət deyilir. Hər növ sevginin ilk və həqiqi qaynağı ilahi məhəbbətdir. Ruhani sevgi, sevənin sevdiyi hər şeyi sadəcə sevgilisi üçün sevməsi və sevgilisinin muradından başqa heç bir şey düşünməməsi, başqa bir sözlə eşqin öz iradəsindən fəni olaraq məşuqun iradəsi ilə hərəkət etməsidir. Ortada Allahın gözəlliyindən və ona duyulan sevgidən başqa bir şey olmadığından Allahdan başqasını sevmək də mümkün deyil. Allahdan başqasını sevmək, gözəllərə aşiq olmaq da əslində Allahı sevmək mənasına gəlir.

İbnü'l- Ərəbi bəşəri sevgini vəhdət-i vücud əsasına sadıq qalaraq izah etmiş və beləcə insan sevgisini ilahi bir qaynağa bağlamışdır. Ona görə də dünya gözəlləri şəklində əks olunan Allah olduğu kimi, aşıqın gözündən bu gözəlliyi tamaşa edən də Allahdır. Aşıq, məşuq və eşq də Odur. İbnü'l- Ərəbi ibadətin əslinin də sevgi olduğunu söyləyir. Sevgisiz ibadət məqbul sayılmır. Çünki sevgi ən uca ibadətdir. “Sevgi dini”ndən (dinü'l-hübb) bəhs edən İbnü'l- Ərəbi dinin də, qibləsinin də sevgi olduğunu ifadə etmişdir. Eşq və məhəbbətə nə qədər əhəmiyyət verirsə versin İbnü'l-Ərəbinin təsəvvüfündə elm və mərifət üstünlük qazanır. Halbuki Əhməd əl-Qəzalidə, Eynülqəzət əl-Həmədani, Sənai, Əttar, Ruzbihan-ı Bəqli, İbnü'l-Fariz və Cəlaləddin Rumi kimi mütəsəvviflərdə eşq üstünlük təşkil edir. Hətta bunların nəzərində hər şey eşqdən ibarətdir. Varlıq haqqındakı izahı da tamamilə eşqə əsaslanır.

Nəcməddin Kübra “əl-Usulü'l-əşərə” adlı risaləsində mütəsəvviflərin üç yolu olduğundan bəhs edir: əhyar, əbrar və şüttar. Şüttar adlanan sufilər eşq, şövq, vəcdi əsas saymışlar, səma ayinlərində musiqi və rəqslə həyəcana gəlmişlər, bununla da eşqlərini gücləndirmişlər.

Eşq mövzusunı işləyən mütəsəvviflər ağılla eşq mövzusunda eşqin ağıldan üstün olduğunu isbat etməyə çalışmışlar. Mütəsəvviflər ağılla Allaha qovuşmağın mümkün olmadığını, Ona qovuşmağın ancaq sevgi ilə qovuşmağı düzgün bilmişlər. Meracda Cəbrail ağılı, rəf rəf eşqi təmsil edir. Cəbrayıl Hz.Peyğəmbəri bir nöqtəyə qədər apara bilmişdir, daha irəli aparmaq üçün onu rəf rəfə təslim etmişdi. Deməli

Allaha gedən yolda ağıl müəyyən bir yerdə dayanmaq məcburiyyətindədir; bu nöqtədən etibarən insanı Allaha eşq qovuşdurur. Mütəsəvviflər eşq ilə mənəvi meraca çata biləcəyindən bəhs edirlər, bunu “merac-ı məhəbbət” və yaxud “merac-ı eşq” adlandırırlar (23,14).

Təsəvvüfdə Allah eşqini hər kəsin başa düşəcəyi bir tərzdə izah etmək üçün bir sıra bənzətmələr yaradılmışdır. Bunlardan ən əsası qadın, pərvanə-şam-atəş, gül-bülbül və badə misallarıdır. Mütəsəvviflər ya mövzusu qadın və bəşəri eşq olan musiqi və qəzəlləri ilahi eşqə tətbiq etmişdilər və ya Əttar, Əbdürrəhman Cami və Mövlanada olduğu kimi ilahi eşqi bəşəri eşq şəklində təsvir etmişdilər. Füzulinin “Leyli və Məcnun” əsəri buna ən gözəl nümunədir. Bu səbəbdən mövzusu Allah eşqindən ibarət olan qəzəl, qəsidə və məsnəvilərdə dilbərlərin üz, göz, qaş, yanaq, zülf, qəmzə, boy, işvə və naz kimi xoşa gələn cizgiləri, hal və hərəkətləri simvolik və məcazi nəql üsurləri qataraq istifadə etmişlər. Gül və bülbül də mütəsəvviflərin ən çox istifadə etdikləri mövzudur. Bülbül aşiq, gül məşuqdur. Güldəki tikan eşqdəki iztirabı, bülbülün yanıq nəğmələri isə aşıqın fəryad və fiquanıdır. Pərvanə və şam misalı da əhəmiyyətlidir. Şam işığına aşiq olan pərvanə şamın ətrafında dayanmadan fırlanır, ən sonda özünü oda atır, yanır və beləcə odda fani olur. Aşiq də eşq atəşində pərvanə kimi yanar və sevgilisi uğrunda özünü fəda edərək yox olur. İnsanın ağlını başdan alan xüsusiyyəti ilə şərab (mey, badə) da eşq mövzusunda mütəsəvviflər tərəfindən çox istifadə edilmiş, qədəh, saqi və meyxanə kimi şərəblə bağlı sözlərə geniş yer verilmişdir.

Eşq və məhəbbət anlayışları ədəbiyyat, fəlsəfə və təsəvvüf ətrafında böyük maraqla qarşılanmışdır. Əsərlərində eşq məsələsinə yer verməyən kəlam alimləri sonradan fəlsəfi və təsəvvüfi qaynaqlardan istifadə edərək əxlaq elminə dair yazdıqları əsərlərdə bu mövzuya müraciət etmişdilər. Məsələn Nəsrəddin Tusinin “Əxlaq-i Nasir”ində, Cəlaləddin əl-Dəvvaninin “Əxlaq-i Cəlal”ində və Əzudüddin əl-İcinin “Əxlaq-i Əzudiyyə” əsərində məhəbbət mövzusunə xüsusi bir bölmə ayırmışdır.

Eşq sərhəddi aşıb ruhla bütünləşdikdə eşqdır. İki nəfəri sevdiyini iddia edən şəxsin qüsuru buradadır. Onun eşqi xarici görünüşdə məhdudluqlu eşqdır. Həqiqi aşiq bir sevgiliyə bağlanır. İbn Həzmə görə: “Könüldə iki şəxsə yer yoxdur, ikincisi digərinin yerini tuta bilməz. Ağıl da təkdir. Rəhman olan tək bir Allahdan başqa Yaradıcı tanıya bilməz. Qəlb də təkdir. İstər yaxın, istər uzaq olsun, yalnız bir şəxsi sevər. Əksinə davrananlar eşqin qanununda şirkə yol verərlər” (11,251).

İbn Həzm eşq və sevgi mövzusunı işlədiyi “Tövku’l-həməmə” adlı əsərində eşqin səbəbi, qaynağı və məqsədi mövzusunda filosofların fikirlərini bölüşməklə bərabər müasirlərinin də müşahidələri ilə birlikdə öz fikirləri ilə araşdıraraq bu

sahədə ən gözəl əsər meydana gətirmişdir. İbn Həzm eşq və məhəbbət mövzusunun “Tökvü’l-həməmə”də çox gözəl psixoloji təhlillər və təsvirlərlə vermişdir. Həm İbn Davud, həm də İbn Həzm əsərlərində yalnız dünyəvi eşq mövzusunun işləmişlər, mütəsəvviflərin ilahi eşq mövzusunun müraciət etməmişlər.

İbnü’l-Cəzəri, İbnü’l Teymiyyə və İbnü’l Qəyyimə görə eşq ağılı, düşüncəni məhv edir. Ağılın dünyaya hakim olmasına fəzilət, duyğunun ağıla hakim olmasına isə rəzilət deyilir. Eşq bir kamal halı olmadığı üçün Allahın vəsfi deyildir. Onlara görə qəlb Allahı sevmək üçün yaradıldığından ondan başqasını sevmə bilməz. Allahı ihlasla sevdiyi üçün Yusif Züleyxaya aşıq olmamışdır. Züleyxa müşrik olduğu üçün Yusifə aşıq olmuşdur. Eşqin yeganə səbəbi imandakı əksiklikdir (23,11).

“Telbisü İblis” əsərində mütəsəvviflərin eşq anlayışını tənqid edən İbnü’l-Cəvzi “Seydü’l-Xatır” əsərində gözəl eşq hekayələrindən bəhs edir. Ona görə məhəbbət xoş bir duyğu olmaqla bərabər hədsiz dərəcədə olduqda pis olur. Çünki eşq insanın gözünü kor, qulağını kar edir. Bu səbəbdəndir ki, həqiqəti görməyən aşıqların sonu ayrılıqla bitir. Eşqi uğrunda intihar edənlər, hətta dinini dəyişən insanlar da var.

İbn Teymiyyəyə görə eşq ruh və qəlblə bağlı xəstəlikdir. Bədən üzərindəki təsiri artdıqca cismani bir xəstəliyə çevrilə bilər. Eşq əqlə bağlı olmadığı üçün Allahın vəsfi deyildir. Allaha aşıq və ya məşuq da deyilə bilməz. Bu halda qulun Allah sevgisi məhəbbət adlandırılmalıdır. İbnü’l Cəvzi, İbn Teymiyyə və İbnü’l Qəyyim kimi müəlliflərin təsəvvüfi eşqə hücum edərək onu şiddətlə rədd edərkən məhəbbət ünsürünü bütün genişliyi və dərinliyi ilə işləmişlər və İslam dininin bir sevgi dini olduğunu izah etmişlər.

İslam ümmətinin mədəniyyət və ədəbiyyatının hər sahəsində eşq anlayışının təzahürlərini görmək mümkündür. Mütəsəvviflər ilahi eşqlə bağlı duyğu və düşüncələrini daha çox təşbihlərdə əks etdirdiklərindən təsəvvüf ədəbiyyatı məcazlar ədəbiyyatı şəklini almışdır. Bəzən bir mənzumənin ilahi eşq, yoxsa dünyəvi eşq olduğunu anlamaq çətinlik yaradır.

Türk ədəbiyyatında eşq mövzusu mahiyyəti və işlənməsi baxımından çox geniş rəğbətə səbəb olaraq müxtəlif əsərlərin meydana çıxmasına səbəb olmuşdur. Mahiyyəti etibarilə bəşəri, fəlsəfi və təsəvvüfi ilahi həqiqi eşq mövzusu ədəbi əsərlərdə öz əksini tapmışdır.

Qədim ərəb şeirində qəsidə və yaxud qəsidənin nəsib, təqəzzül və təşəbbüb adlanan şəkillərində maddi və bəşəri eşq tərənnüm olunmuşdur. Fars şeirində isə qəsidənin bu növləri ilə yanaşı qəzəldə eşq əsas mövzuya çevrilmişdir. “Qəzəl-i aşıqanə” adlanan bu qəbildən olan şeir divan ədəbiyyatının ən qiymətli şeir şəklidir (23,18).

Daha sonralar eşq mövzusu fars və türk ədəbiyyatlarında qitə, rübai və məsnəvilərdə də əks olunmuşdur. Eşq və məhəbbətdən bəhs edən dini və dünyəvi əsərlərdə eşq-i həqiqi, mutləq eşq, eşq-i ilahi adları ilə Allah eşqi qəsd edilmişdir. Aşıqın bütün mərhələlərdən keçərək sonunda çatacağı gerçək eşq budur. Təsəvvüfi şeirlərdə əks olunan şeirlər də həmin eşqdır. Gerçək eşqə çatmaq üçün Hz.Peyğəmbərin sevilməsi lazımdır, bunu “eşq-i rəsul” adlandırmışlar. Necə ki, Hz.Peyğəmbərin adlarından biri də “həbibullah” (Allahın sevgilisi) dir. Süleyman Çələbi “Mövlud” əsərində “Ey həbibim sənə aşiq olmuşam, cümlə xalqı sənə bəndə qılmışam” vurğulayarkən Allahın və bütün yaradılmışların Hz.Peyğəmbərə sevgisini və duyğularını dilə gətirmişdir. Yunuz Əmrənin “Eşqin ilə aşıqlər yansın ya Rəsulallah, içib eşqin şərabin kansın ya Rəsulallah” beyitli qəzəl ilahisi də bu mövzu ilə bağlıdır (23, 18). Eşq mövzusu divan ədəbiyyatlarının natlarında da işlənmişdir.

Türk ədəbiyyatında eşq mövzusu təlimh, təşbeh, məcazlarda da işlənmişdir. Eşq mövzusu müasir Türk ədəbiyyatında fəlsəfi əhəmiyyət qazanmışdır.

Mövlana Cəlaləddin Rumidən başlayaraq Yunus Əmrə, Əsrəfoğlu Rumi, Dədə Ömər Rövşəni, Niyazi-i Misri, Seyyid Nizamoğlu Seyfullah, Nəsimi və bir çox mütəsəvvif şairlərin mənzum və mənsur əsərləri ilə qəzəl ilahilərində təsəvvüfi xüsusiyyətləri ilə işlənən eşq mövzusu, divan ədəbiyyatının Şeyxi, Bursalı Əhməd Paşa, Nəcati, Zati, Xəyali, Füzuli, Nabi və Şeyx Qalib kimi ustadların şeirlərində ilahi və bəşəri: Baki, Şeyxülislam Yəhya, Şeyxülislam Bahai, Nəfi və Nədim kimi şairlərdə isə bəşəri eşqə daha çox üstünlük verilmişdir. Ancaq bütün bu əsərlərdə bəşəri eşqin yenə də ilahi eşqə dayandığını görmək mümkündür. Bunu “əl-məcəzül qəntərətül-həqiqə”, yəni “məcaz həqiqətin körpüsüdür” anlayışı hakim olmuşdur.

Divan şairlərinə görə, “eşq sayəsindədir ki, insan əbədilik qazanır və la-məkana çatar. Ancaq bu yol çox çətindir. Eşq yerinə görə yol olur, yerinə görə iman olur. Bəzən od olub yandırır, bəzən dəniz olub boğar, at olar qaçar, quş olar uçar. Xəzinə olub viran köüllərdə gizlənər. Gül bağçası olub ətri ilə aşıqləri məst edər. Klassik ədəbiyyatda eşq hər şeydir, hər şey eşqdır. Divan və təsəvvüf ədəbiyyatlarında mutləq həqiqət olan Allaha qovuşmağın eşq və ağıl olmaq üzrə başlıca iki yolu vardır. Aşiq eşqi, zahid isə ağılı əks etdirir. Məqsədə çatdıran, lakin ən çətin olan eşq yoludur və daima ağılla mübarizədedir. Füzulinin çox tanınmış, “Eşq imiş hər nə var aləmdə, elm bir qıl-ü qal imiş ancaq” beyti bunun ən məşhur ifadəsidir. Ağıl könlü eşqdən ayırmaq istər, könül isə yenə də eşqə can atmaq istər. Buna görə də aşiq ağıla deyil, eşqə bağlanır, ağılın əsası olan zahidi isə tənqid edər. Könül, qəm, kədər öz yarından dərd çəkmədikcə eşq xəzinəsi ortaya çıxmaz. Aşıqın vücudu eşq ilə dirilir, eşqsiz qalmaq onun üçün ölümdür. Yunusun “Ölən heyvan durur, aşıqlər ölməz”

misrası bunu ifadə edər. Bu səbəbdən aşiq eşqdən və eşq dərindən qurtulmaq istəməz. Füzulinin “Leyli və Məcnun” əsərində Məcnunun Kəbədəki münaciətinin ifadəsi olaraq yer alan “Ya Rəbb bəla-yı eşq ilə qıl aşına məni, Bir dəm bəla-yı eşqdən etmə cüda məni” adlı qəzəli bu fikrin ən gözəl və ən tanınmış ifadəsidir. Allah aşıqləri eşqdən başqa bir şeylə təsəlli tapmırlar. Bu baxımdan onlara görə eşq vacib və fərzdır. Eşq yoluna girən namusunu, mənliliyini, buna bağlı varlığını eşq dənizinə tökməlidir. Yunusun “Aşiq Yunus məşuquna vüslat bulunca məst olur, Bən şişəyi çaldım taşa namus-u arı neylərəm” beyti ilə bitən şeir bu düşüncəni ifadə edən parçadır.

Həqiqi eşq yoluna məcazla daxil olunur, gözəldən gözəlliyə, fərddən cəmiyyətə, quldan Haqqa doğru bir yol qət edilir. Bu baxımdan məcazi eşqin simvolu olan gözəllər, mey, meyxanə, məhəbub və pir-i muğan sadəcə bir vasitədir. Eşqdə məqsəd vüsala çatıb canını canana, məşuqə, yəni sevgiliyə qurban etməkdir.

Divan ədəbiyyatında eşqi tərənnüm edən əsərlərin başında Mövlanaya aid edildiyi şübhəli olan “İşknamə” adlı məsnəvisini yada salmaq kifayətdir. Bu əsər farsca olmaqla bərabər türk dilinə tərcüməsi də vardır və onun davamçılarına da nümunə olmuşdur. Yunus Əmrənin “Divan”ı, Aşiq Paşanın “Qəribnamə”si, Əşrəfoğlu Ruminin “Divan”ı, Sinan Paşanın “Tazarrunamə”si, Dədə Ömər Rövşəninin “Neynamə”si bu təsir altında meydana gəlmiş əsərlərdir (23, 19).

Eşq mövzusu ilə bağlı digər əsərlər də maddi eşqi və bunun uğrunda aşıqlərin başına gələn macəraları mövzu seçən məsnəvilərdir. Ən gözəl nümunələri XIV, XV və XVI əsrlərdə qələmə alınan bu əsərlər arasında Yusif və Züleyxa, Leyli və Məcnun, Xosrov və Şirin, Vərqa və Gülşah, Cəmşid ü Xurşid, Vamık və Əzra ən çox işlənən hekayələrdir. Bu məsnəvilər arasında Quranda “əhsənü’l qəsəs” (qissələrin ən gözəli) olaraq adlanan Yusif və Züleyxa hekayəti ən çox sevilmiş və bəyənilmiş əsərdir. Yusifə aşiq olan Züleyxa təsəvvüfi şeirdə eşq ilə, sevgilinin həsrəti ilə yanan və hər şeydə onu görə ruhun simvoludur. Bundan sonra rəğbət qazanmış eşq hekayəsi “Leyli və Məcnun” əsəri olmuşdur və eşq mövzusunu hərtərəfli ifadə edən şahəsərdir. Türk ədəbiyyatında ilk dəfə Gülşəhrinin “Məntiqü’t-teyr” əsəri və Aşiq Paşanın “Gəribnaməsi”ndə eşqdən bəhs edən həmin əsərlərindən sonra iyirmi doqquz divan şairi tərəfindən işlənmişdir. Bunların arasında ən məşhur olan Əli Şir Nəvai, Əhməd Sinan, Həmdullah Həmdi, Füzuli və Ətainin əsərləridir. Divan ədəbiyyatında eşq mövzusunu əks etdirən şairlər arasında Şeyx Qalibin xüsusi yeri vardır. Onun ən məşhur əsəri “Hüsən-ü eşq”dir. Bütünlükdə təsəvvüfdən bəhs edən bu əsərdə aşiq vəhdət sirrinə qovuşmuşdur.

Eşq mövzusu müasir türk ədəbiyyatında da başqa şəkildə də olsa inkişaf etmişdir. Qərb ədəbiyyatı təsiri altında bir çox xüsusiyyətlər qazanan və xüsusilə fransız romantiklərini təqlid edərək əsər yazılan bu dövəmdə eşq qismən də olsa məsnəvilərin yerini alan roman və hekayələrdə təzahür etmişdir. Namiq Kamalın ifadə etdiyi kimi “kalbin hissiyat-ı ulviyyəsi” olan eşq, bu dövrün bütün əsərlərində qadına duyulan maddi-bəşəri bir sevgi kimi əsərlərdə təzahür edilir. Realist bir mahiyyət qazanan eşq mövzusu müasir ədəbiyyatda zəngin ünsürlərlə bəzənmişdir. Daha çox xəyal edilən, sevgiliyə qovuşması mümkün olmayan motivlərin yerini, həyatın acılı şirinli günlərdə bərabər olan, sevinci də kədəri də yaşayan, ölüm və ayrılıq nəticəsində çəkilən iztirab və duyğulara buraxmışdır. Müasir türk ədəbiyyatında eşq mövzusu sosial vəziyyətlə bağlı olaraq realizmin təsiri altında inkişaf etmişdir. Namiq Kamalın “İntibah” əsəri, Şəmsəddin Saminin “ Taaşşuk-ı Tələt” və “Fitnət” əsəri bu mövzunu əks etdirmişdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Abdülvahap Yıldız. Meybudiye göre aşk, muhabbet ve dostluk. Harran Üniversitesi. İlahiyyat Fakültesi Dergisi, sayı II, 2001.
2. Abdurrahman Kasapoğlu. Kuranda İmam Psikolojisi. Yalnızkurt Yayınları. İstanbul 1997.
3. Ahmet Kabaklı. Türk Edebiyatı. Cilt 2, İstanbul, 1973.
4. Atilla Yargıcı. Mevlananın Allah sevgisi ile ilgili şiirlerinin Kuran açısından değerlendirilmesi. Harran Üniversitesi. İlahiyyat Fakültesi Dergisi, sayı 18, 2007.
5. el-Bakara,2/165
6. Buhari. Ebu Abdullah Buhari. İsmail Salihü'l-Buhari. İman, 8. Beyrut 1991.
7. Emel Koç. Yunus Emre düşüncesinde aşk ve eğitim. Hacı Bektaş Veli.Araştırma Dergisi, 2003/26.
8. Əbu Hamid əl-Qəzali. Qəlblərin kəşfi. Bakı 2011.
9. Gazzali. Ebu Hamid Muhammed b.Muhammed. İhyan Ulumi d-din. Çev.Ahmet Serdaroğlu. IV, İstanbul, 1978.
10. Habib İdrisi. Yunus Emre ve Şah İsmail Hataide insan ve aşk. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri. Atatürk Kültür, Dil ve tarih Yüksek Kurumu. Atatürk Kültür Merkez Yayınları. Ankara 1991,
11. İbrahim Özey. İbn Hazmda aşk kavramı. Ekev Akademisi Dergisi, sayı 17, 2003.

12. İbnü'l Arabî. Fütühatü'l Mekkiyye. Tarihsiz, Cilt II, 337.
13. İbnü'l Arabî. İlâhî aşk. Çev.Mehmet Kanık. İnsan yayınları. İstanbul 1998.
14. Doç.Dr.İbrahim Aslanoğlu. Mevlananın aşk ve insan felsefesi. Hacı Bektaş Veli. Araştırma Dergisi, 2000/16.
15. İsa Çelik. Hz.Mevlananın düşüncesinde aşk kavramı. Uluslararası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyumu. Bildiriler. Şanlıurfa, 2007.
16. Kurani Kerim ve Açıklamalı mealî. T.D.V. Yayınları. Ankara, 1993.
17. Musa Kaval. Mesnevîde aşk ve aşık. Ekev Akademisi Dergisi, sayı 15, 2011.
18. Mesnevî, V, 287, 3547.
19. Mesnevî, VI, 415.
20. Yrd.Doç.Dr.Metin Hakverdioğlu. Füzulîde aşk ve aşık kavramı. The Journal of Academic Social Science Studies. Volume 5, Issue 1, February 2012.
21. Süleyman Ateş. İlâhî aşk. Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi. Dini, ahlakî, edebî, meslekî aylık dergi. 5. Cilt, 1996.
22. et-Tevbe, 9/24.
23. Süleyman Uludağ. T.D.V.İslam ansiklopedisi, “Aşk” Maddesi, Cilt 4, İstanbul 1991.

XÜLASƏ

Eşq insanla Rəbbi arasında bir vasitədir. İlahi eşq geniş ölçüdə təsəvvüfdə, qismən də İslam fəlsəfəsində işlənmişdir. Eşq anlayışı təsəvvüf düşüncəsinin əsas qayəsidir. Həqiqi aşiq qəlbindəki Allah sevgisinə heç bir varlığın sevgisini ortaq etməz. Eşq anlayışı ədəbiyyatda böyük maraqla qarşılanmışdır. Türk ədəbiyyatında eşq mövzusu müxtəlif əsərlərin meydana çıxmasına səbəb olmuşdur. Mövlana Cəlaləddin Rumidən başlayaraq Yunus Əmrə, Əşrəfoğlu Rumi, Dədə Ömər, Nəimi, Nəsimi və bir çox şairlər əsərlərində ilahi eşqə yer vermişlər.

РЕЗИМЕ

Любовь это путь от Аллаха (Господа) к человеку. Божественная любовь в широком измерении нашла отражения в суфизме, а отчасти – в Мсламской философии. Понятие любви служили основной идеей суфийского сознания. Для человека поистине уверовавшего, божественная любовь превыше любой другой. Понятие любви было встречено в литературе с большим интересом. В турецкой литературе тема любви обусловила появлению многих произведений. Начиная с Джалаледдина Руми, многие поэты Юнус Емре, Эшрефоглы Руми, Деде Омар, Рушени, Наими, Насими и др. воспивали в своих произведениях божественную любовь

SUMMARY

Love is the way from Allah to Human. Divine love in spread measurement found attractive in Sufism, most of all in Islamic philosophy. Definition of love served as mainly idea of Sufism consciousness. For human verily worships to divine love are above any off all things. Definition of love was crossed in literature with great interest. In Turkish literature theme of love obscured by exposures many works from beginning of Jellaleddin Rumi, most of poets Yunus Emre, Eshrefoglu Rumi, Dede Omar, Rusheni, Nasimi along with educated in own works divine love.

ƏRƏB ƏDƏBİ DİLİNDƏ MÜBTƏDA VƏ TAMAMLIQ BUDAQ CÜMLƏLİ TABELİ MÜRƏKKƏB CÜMLƏLƏR

dos. Solmaz Hüseynova
BDU İlahiyyat fakültəsi

Açar sözlər: *budaq cümlə, tabelilik bağlayıcıları, qeyri-müəyyən əvəzliliklər*

Ключевые слова: *придаточное предложение, сложносочинительные союзы, неопределенные местоимения*

Key words: *subordinate clause, complex conjunctions, indefinite pronouns*

Adı çəkilən cümlə növlərindən danışmazdan əvvəl məqalənin adına müəyyən bir aydınlıq gətirmək istərdik. Niyə görə məhz mübtəda və tamamlıq budaq cümlələrini birlikdə təhlil etmək fikri yarandı? Mübtəda və tamamlıq budaq cümlələri kim? nə? nəyi? nəyə? nə haqda? suallarına cavab verir. Bu cümlələrin quruluşunda, budaq cümlələrin baş cümlələrə bağlanması oxşarlıq mövcuddur. Onu da deyək ki, klassik ərəb qrammatikasında mürəkkəb cümlə istilahi olsa da, "baş cümlə" terminlərinə rast gəlinmir.

Bu terminlər ərəbşünaslıqda işlənir ki, belə cümlələr haqqında danışarkən onlardan istifadə etməmək qeyri- mümkündür. Ərəb qrammatikasında جملة واقعة خبرا - başqa cümlənin xəbərlilik funksiyasını yerinə yetirən cümlə جملة واقعة مفعلا - tamamlığın funksiyasını yerinə yetirən cümlə kimi istilahlər işlədilir ki, bunları da xəbər və tamamlıq budaq cümlələri kimi başa düşmək olar. Aşağıdakı termini də budaq cümlə kimi anlamaq mümkündür:

جملة تابعة لجملة لها محل من الأعراب

Bu termini "cümlə üzvlü funksiyasını yerinə yetirən cümləyə əlavə olan və ya ona tabe olan cümlə" kimi tərcümə etmək olar.

Tabeli mürəkkəb cümləni təşkil edən tərkib hissələrindən biri digərindən asılı vəziyyətdə olur. Bu tərkib hissələrindən müstəqil olanı baş, asılı olanı isə budaq cümlə adlanır (4, 389).

Tabeli mürəkkəb cümlədə budaq cümlənin baş cümlədən asılılığı heç də eyni dərəcədə olmur. Ərəb dilində tabeli mürəkkəb cümlənin komponentlərinin bir-birinə

bağlanmasında bağlayıcıların, qeyri-müəyyən əvəzliliklərin, nisbi əvəzliliklərin rolu çox böyükdür.

Haqqında söhbət açdığımız mübtədə budaq cümləsi baş cümlənin mübtədası haqqında geniş təsəvvür yaratmaq üçün işlədilir. Əgər baş cümlədə mübtədə işlənməzsə, budaq cümlənin baş cümlədəki vəzifəsinə görə mübtədə budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələri bir neçə qrupa bölmək olar.

Ərəb dilində çox zaman belə baş cümlələr mübtədası buraxılmış kontekstual yarımçıq cümlələrdən ibarət olur. Belə yarımçıq cümlələr ismi xəbərlərdir ki, onlar, sifətlər və ismi - məfullarla ifadə olunur ki, onlar da müəyyənlik və qeyri müəyyənlikdə işlənə bilər:

معلوم ، المعلوم ، واضح ، الواضح

Belə xəbərlər ön qoşmalarla və adətən من ön qoşması ilə işlədilir:

من المعلوم ، من الواضح ، من المنتظر ، من المتوقع

(Məlumdur (məlumdandır), aydındır, gözlənilir).

Bəzən isə baş cümlələr sadəcə fellərdən, fellərlə işlənən mənsubiyyət şəkilçilərindən və ön qoşmalardan ibarət olur:

بلغني ، يبدو لي

(Mənə çatmışdır, mənə belə gəlir)

Baş və budaq cümlələr bir-birinə أَنْ və أُنْ tabelilik bağlayıcıları ilə bağlanır (4; 113,124).

من المتوقع أن الحكومة الأذربايجانية ستزيد إنتاج النفط والغاز.

Azərbaycan hökumətinin neft və qaz istehsalını artıracağı gözlənilir (hərflər: Gözlənilir ki, Azərbaycan hökuməti neft və qaz istehsalını artıracaqdır).

و قد يبدو غريبا أن أعجب بغادة كربلاء و غيرها من كتب المرحوم جرجي زيدان ، ثم لا أسعى لمعرفته و الاتصال به.

Yəqin çox qəribə görünər ki, mərhum Cürci Zeydanın "Kərbala gözəli" və başqa kitablarını mən çox bəyənidim və onunla tanış olmağa və münasibət yaratmağa çalışmışdım (H.Heykəl).

و اتقن أن خرجت فتاة الجيران من منزلها في تلك اللحظة حاملة حقيبة للاستحمام.

Belə oldu ki, həmin anda qonşunun qızı hamam çantasını götürərək öz mənzilindən çıxdı.

Mübtədə budaq cümləli baş cümlələrə التي ، الذي (müvafiq olaraq bu əvəzliliklərin təsniyə və cəmləri) nisbi əvəzlilikləri və " من " və " ما " qeyri-müəyyən əvəzlilikləri ilə də bağlana bilər. Məsələn:

و إذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم (الأنعام ، 54)

Ayələrimizə iman edənlər sizin yanınıza gəldikdə onlara de : Sizə salam olsun.

و الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون (البقرة ، 82)

Kimlər ki (hansılarkı) yaxşı işlər görür, onlar cənnətlidilər və orada əbədi qalacaqlar.

و من الناس من يقول آمَنَ بالله و باليوم الآخر و ما هم بمؤمنين (سورة البقرة ، 8)

İnsanlardan biz Allaha və axirət gününə inanaraq deyənlər vardır, lakin onlar, inanmırlar.

بلى ، من كسب سيئة و احاطت به خطيئته فألئك أصحاب النار و هم فيها خالدون (البقرة ، 81)

Bəli, kim ki günah qazanmışdır və günahları onları bürümüşdür, onlar cəhənnəm əhlidirlər və orada əbədi qalacaqlar.

Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, " من " qeyri-müəyyən əvəzliyi həm mübtəda budaq cümləli, həm də şərt budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələrdə işlədilir.

Əgər cümlənin xəbəri felin xəbər şəklindədirsə, belə cümlələr mübtəda budaq cümləsidir.

Yuxarıda buna aid misal gətirmişdik. Xəbərlər felin indiki - gələcək zamanında olduğu kimi, keçmiş zamanda da ola bilər.

من qeyri-müəyyən əvəzliyi olan mübtəda budaq cümlələri bir çox ərəb atalar sözlərində ifadə edilmişdir.

من جعل ما شاء لقي ما ساء

İstədiyini edən istəmədiyinə rast gələr.

من شب على شيء شاب عليه

Kim nə ilə doğulubsa, onunla da qocalar.

Xəbər felin şərt formasındadırsa, cümlə şərt budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlədir. Ərəb qrammatikasında buna الجملة الشرطية - şərt cümləsi deyilir. Məsələn:

من يلاعب القط فليحتمل خموشه

Pşiklə oynayan onun cırmağına dözməlidir.

و من يفعل ذلك يلقَ أثاما (الفرقان ، 68)

Onu edən şəxs günahını tapar.

Hərfi tərcümə: Kim bunları edərsə, cəzasını tapar.

Bu ayənin tərcüməsindən də bəlli olur ki. qrammatikaya görə, həmin cümlə həm mübtəda, həm də şərt budaq cümləsi kimi qəbul edilə bilər.

من تاب و عمل صالحا فإنه يتوب الى الله متابا (الفرقان ، 71)

Kim tövbə edib yaxşı işlər görərsə, o, tövbəsi qəbul edilmiş olaraq Allaha dönər.

Bu cümləni isə, şübhəsiz mübtəda budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlə hesab etmək olar.

" ما " qeyri-müəyyən əvəzliyi ilə işlədilən mübtədə budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələr də maraqlıdır.

ليس ما يكتب على أبواب ألا مكنة دائما صحيحا

(Müəyyən) yerlərin qapılarında yazılanlar hamısı da düzgün olmur

ما فات مات

Keçən öldü (nə ki keçdi öldü)

الذي "hansı ki", hansı ki o, من və ما qeyri - müəyyən əvəzliliklər , kim, kim ki o, hər kəs ki o, nə, nə ki, hər nə ki " kimi tərcümə edilir.

Buna görə də onların yuxarıdakı misallarda işarəedici mənada işlədilməsi zamanı bu əvəzliliklər iki hissəyə ayrılır, onların işarə edən hissəsi baş cümlədə qalır, aid (nisbi), hissəsi isə budaq cümləyə keçir (6, 126).

Tamamlıq budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələrdə budaq cümlə baş cümlənin vasitəsiz və ya vasitəli tamamlıq tələb edən üzvünü tamamlayaraq baş cümləyə أن (ki) bağlayıcısı, ما və من qeyri-müəyyən əvəzlilikləri ilə bağlanır.

سمعت أن الرواية المذكورة قد صدرت تحت عنوان آخر

Eşitmişəm ki adı çəkilmiş roman başqa bir adla nəşr olunmuşdur.

Budaq cümlənin mübtədası أن bağlayıcısından nisbətən uzaq (distant) vəziyyətdə işlədildikdə bağlayıcıya əsil mübtədanın cins və kəmiyyətindən asılı olmayaraq • (hu) bitişən əvəzliyi artırılır, mübtədə isə adlıq hal formasını alır. Budaq cümlənin mübtədasını təsirlik halda olmaqdan azad edən bu əvəzliyə köməkçi və ya qrammatik mübtədə deyilir (4; 170).

قرأت في الجرائد أنه سيسافر في الشهر المقبل رئيس الجمهورية الى بلدان الشرق الأدنى

Gəzetlərdən oxumuşam ki, gələn ay respublikanın prezidenti Yaxın Şərq ölkələrinə səfər edəcəkdir. Bu misalda • (hu) köməkçi, رئيس الجمهورية əsil mübtədadır.

Tamamlıq budaq cümlələrinin bir çox maraqlı növləri vardır.

Vasitəli tamamlığın suallarına cavab verən tamamlıq budaq cümlələri baş cümləyə bağlayıcı sözlərlə və ya onların köməyi olmadan da bağlana bilər. Bu o zaman baş verir ki, tamamlıq budaq cümləsində أ (ə) və ya هل (həl) sual ədatları olur və bu ədatlar belə cümlələrin əvvəlində, fellərin yanında işlənir.

يرى صاحبنا نفسه لما قد منا جالسا على الأرض يعبث بالنعال من حوله و سيدنا يقرأ ه بسورة الرحمن و

لكنه لا يذكر أكان يقرأها بادن أو معيد (طه حسين)

Bizim dostumuz özünü, bizim əvvəl xatırladığımız kimi, yerdə oturan, yanındakı ayaqqabı ilə (səndəllər lə) ilə oynayan görürdü, müəllimiz isə ona ər-Rəhman surəsini oxuyur, lakin o xatırlamır ki, onu (surəni) ilk dəfə, yoxsa təkrarən oxuyur (Taha Hüseyn).

Tamalıq budaq cümlələri baş cümlələrlə " ما " qeyri - müəyyən əvəzliyi ilə də bağlanır.

..كلوا من طيبات ما رزقناكم (سورة البقرة ، 57)

Verdiyimiz gözəl nemətlərdən yeyin. (Hər fən : yeyin gözəl nemətlərdən , nə yi ki sizə vermişik).

Cox zaman " ما " qeyri- müəyyən əvəzliyi bir sıra ön qoşmalarla, xüsusən – (بما) və (عما) işlənir.

قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون (البقرة ، 76)

Allah sizə bəyan etdiyiniz (nəyi ki, Allah sizə bəyan etmişdir) onlara bildirirsinizmi ki, onlar da bunu Rəbbimizin hüsurunda sizə qarşı dəlil gətirsinlər, ağillanmayacaqsınımi?

وما الله بغافل عما تعملون (البقرة ، 74)

Allah sizin etdiklərinizdən qafil deyildir. (Hər fən: Allah qafil deyildir nədən ki, siz edirsiniz),

Vasitəli sual şəklində olan tamamlıq budaq cümlələri baş cümlələrlə həm də şərt bağlayıcısı *إن* ilə bağlanır ki, mi (mı, mu, mü) kimi tərcümə edilir:

و لست أذكر إن كنت قد رأيته مرة أو مرتين و لعلی لم أره أبدا (هیکل ، "الهلال")

Mən xatırlamıram ki, onu mən bir dəfə, yoxsa iki dəfə görmüşəm, bəlkə də mən onu heç görməmişəm.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Cəlilov F. Mürəkkəb cümlə sintaksisi, Bakı, 1983.
2. Qurani-Kərim. Azərbaycan dilinə tərcümə, tərcüməçilər: akad. Z.M.Bünyadov, akad. V.M.Məmmədaliyev
3. Kurani- Kerim və açıqlamalı mealı, Ankara, 1997.
4. Məmmədov Ə.C.Ərəb dili, Bakı, 1963.
5. Müasir Azərbaycan dili, üç cildə, II c. Morfologiya, III c. Sintaksis, Bakı, 1980.
6. Семенов Д.В. Синтаксис современного арабского литературного языка, Ленинград, Из- во АН СССР, 1941.

7.

القرآن الكريم

8.

جمال الدين ابن هشام الأنصار ، مغن اللبيب عن كتب الأعراب ، الجزء الثاني

9.

الدكتور علي أبو مكارم ، المدخل الى دراسة النحو العربي ، الجزء الثاني ، القاهرة ، 1986

XÜLASƏ

Ərəb ədəbi dilində mübtəda və tamamlıq budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlələr

Məqalədə ərəbədəbi dilində mübtəda və taamamlıq budaq cümlələrinin yaranma yolları nəzərdən keçirilir. Burada qeyd edilir ki, hər iki növ budaq cümlələr baş cümlə ilə nisbi əvəzliliklər, həmçinin bağlayıcı və bağlayıcı vəzifəsində olan ədatlar vasitəsilə əlaqələndirilə bilər. Bu zaman əlaqələndirici sözlər müvafiq olaraq budaq cümlələrin mübtədası və tamamlığı kimi çıxış edir. Məqalənin müddəaları qəzetlərdən, bədii ədəbiyyatdan və Qurani Kərimdən misallarla müşayiət olunur.

РЕЗЮМЕ

Придаточные предложения подлежащные и дополнительные в арабском литературном языке

В статье рассматриваются пути образования подлежащих и дополнительных придаточных предложений в арабском литературном языке. Здесь говорится о том, что придаточные предложения обоих типов могут присоединяться к главному посредством относительных местоимений, а так же союзов и союзных слов, которые являются в таких случаях подлежащим и дополнением придаточного предложения. Каждое положение сопровождается конкретными примерами, взятыми из газет, литературных произведений и Корана.

RESUME

The subjekt and Objekt Subordinate Clauses in The Arabic literary language

The ways of forming subject and object subordinate clauses in the Arabic literary language are dealt with in the article. It is mentioned that, both types of subordinate clauses can be connected with the principal clauses by the means of relative pronouns, as well as conjunctions and particles. In this case the conjunctions (connekting words) perform as the subjekt and object of the subordinate clauses. The statements in the articles are accompanied with examples taken from literature, newspapers and Holy Quran.

Çapa tövsiyə etdi: dos. Ç.H.Mirzəzadə

İBN XƏLLİKANIN HƏYAT VƏ YARADICILIĞINDA MÜƏLLİMİ ŞEYX MUVAFFAQUDDİN ƏN-NƏHVİNİN ROLU

*Aslanov Süsən Yusif qızı
Bakı Dövlət Universiteti,
İlahiyyat fakültəsi,*

Açar sözlər: İbn Xəllikan və müəllimi İbn Yəiş

Ключевые слова: Ибн Халликан и его наставник Ибн Йаеш

Keywords: Ibn Khallikan and his teacher Ibn Yaesh

Əsl adı Əbul Abbas Şəmsəddin Əhməd ibn Məhəmməd ibn İbrahim ibn Əbu Bəkr ibn Xəllikan əl- Bərməki əl- İrbili olan bu şəxsiyyət tarixçi, fəqih, ədib və şair kimi şöhrət tapmış, sülaləsi Abbasilər xilafətinin məşhur vəziri Bərməkilərə gedib çıxan bir ailədənndir. Babalarından Xəllikan, Xəllekan və Xillikan kimi aldığı nisbətə görə ən çox İbn Xillikan ləqəbi ilə tanınır. Bunan mənası “xəlli min kənə”, yəni “keçmişinlə öyünməyi burax “deməkdir. Bu bir tərəfdən onun ləqəbi-nin mənasını açıqlasa da, digər tərəfdən onun aldığı İbn Xəllikan ləqəbi İraqın Ərbil şəhərinin Xəllikan adlı bir kəndində anadan olması ilə də izah olunur. Atası fətva sahəsində güvənələn fəqihlərdən biri olmuş və Ərbildəki Müzəffəriyyə mədrəsəsində müəllimlik etmiş Şəhabəddin Məhəmməd ibn İbrahim olmuşdur. Əmilərindən biri Nəcməddin ibn İbrahim isə Ərbildəki Mucəhəriyyə mədrəsəsində tədris etmiş, digər bir əmisi Hüseyn ibn İbrahim Şafii məzhəbinə mənsub olan fəqih olmuşdur. Sonuncu əmisi Yəhya ibn Məhəmməd o vaxt Əl- Məkkidən hədis dərslərini almışdı. Məşhur tarixçi “Əl- Kəmil fit – tərxi” əsərinin müəllifi İbn əl- Əsir onun atası Şəhabəddin Məhəmmədin yaxın dostlarından idi.

Uşaq yaşlarında atasını itirən İbn Xəllikan onun Müzəffəriyyə mədrəsəsindəki ardıcılı (xələfi) Şərəfəddin ibn Yunus əl- Ərbili (əl- İrbili) nin yanında şagird olmaq üçün Əbul Həsən Muəyyəd ibn Məhəmməd Raduyiddin əl – Nişapuri ilə Zeynəb bint əl- Şəridən (Ummul – Muəyyəd əş- Şəriyyədən) icazə almışdı.

Müzəffəriyyə mədrəsəsini bitirdikdən sonra o dövrün ziyalılarından olan Əbul - Bərekət ibn əl – Mustafinin yanında elm öyrənmiş, Şeyx Cəmaləddin ibn Sinnurənin şer və ədəbiyyat məclislərində davamlı şəkildə iştirak etmişdi.

Hicri 621-ci (miladi 1224-cü) ildə Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Nisbətullah ibn Mükərrəm əs-Sufidən “Səhih əl – Buxari” əsərini oxuyub rəvayət yetkisi almışdı. Hicri 625-ci (miladi 1228)–ci ildə isə, yəni hədis elminə yiyələndikdən, dörd il sonra filosof Əsirəddin əl – Əbhəzi ona Ərbilin Dərul – hədisində elm əl-xiləf dərslərini vermişdi.

İbn Xəllikan on səkkiz yaşında təhsilini davam etdirmək məqsədilə İraqın Mosul bölgəsinə getmiş və orada Kəmaləddin ibn Yunis, Ziyəddin ibn əl- Əsir kimi ədib və alimlərdən çox şey öyrənmişdi. Onun elm və təhsil almağa olan tükənməz həvəsi daha sonra onu Hərran və Hələb şəhərlərinə atasının dostu Bəhəuddin ibn Şəddadın yanına gətirmiş və onun mədrəsələrində dinləyici olmuş, habelə onun evində qurulmuş hədis məclislərinə qulaq asmışdı. Atasının dostu Bəhəuddin ibn Şəddadın vəfatından sonra gənc İbn Xəllikan Seyfiyyə mədrəsəsi fəqihlərindən olan Əbu Abdulla Nəcməddin əl-Xəbbəz əl-Mausilinin mühazirələrini dinləmiş və burada Əl-Gəzzalinin “Əl-Vaciz” əsəri ilə tanış olmuşdu. Bu, fiqh, yəni müsəlman hüququna dair bir əsərdir.

İbn Xəllikan daha sonra ədiblərlə görüşməyə başladı və Muvaffəquddin Əbul-baqa ibn Yəis ən – Nəhvi ilə İbn Cinninin “Əl –Lumə” adlı əsərini oxudu. Məsələyə bir qədər aydınlıq gətirək deyə İbn Yəis ən- Nəhvi və İbn Cinni haqqında, qısa da olsa, məlumat verək.

Ərəb dilçilik məktəblərinin yaranması tarixindən bu dilçilik məktəbinin Bəsrə, Kufə, Bağdad, Əndəlüs və Misir dilçilik məktəblərinin üzvü surətdə bir-birilə vəhdətindən meydana gələrək təşəkkül tapması işığında onu demək olar ki, hicri IV əsrdən başlayaraq indiyədək müstəqil şəkildə mövcud olması barəsində müxtəlif fikir ayrılığına baxmayaraq, Bağdad məktəbinin ilk nümayəndələri olan İbn Keysan Əbulhəsən (Əl-Mübərrəd əs – Sələbinin şagirdi olmuşdur) Əz- Zəccaci Əbulqasım Əbdurrəhman ibn İshaq, Əbu Əli əl – Fərisi, İbn Cinni Əbulfət Osman kimi “Kitəbul – ixtiləfil-basrəyyəinə val – kufiyyəinə”, “Kitəbul - kəfi fi- n – nəhvi, üç cilddən ibarət “ Kitəbul – muxtər fi iləli-n-nəhvi “yaxud 120 – yə qədər şərh yazılmış “Kitəbul –cuməl”, mükəmməl bir traktat olan “Əl – idah”, ”Təkmilətul - avamilil- miəti “, ”Əl – Ləm`u vazu – qaddiyatə`yidu təzkirati Əbi `aliyyin” qədər qiymətli əsərlərin müəllifləri və son bağdadlılardan olan, Bağdadda yetmiş il qrammatikadan dərs demiş, Əbu Əli əl- Fərisinin şagirdi olmuş və qrammatika sahəsində dövrünün ən böyük şəxsiyyəti hesab olunan mövlə İbn Cinninin “Əl – Lumə” və “Əl – Xasa`is” əsərlərinə şərh yazmış İbn əş – Şəcəri (hicri 450-554) və şagirdi Əbul Bərekət ibn əl – Ənbari (hicri 513 – 577),

Yəiş ibn Əli ibn Yəiş (hicri 556 – 643), Əbulqasım Mahmud ibn Ömər əz – Zəməxşəri (hicri 467 – 538) kimi görkəmli nümayəndələri vardır. Bu nümayəndələr içərisində biz İbn Xəllikanın müəllimhicri olmuş ibn Yəiş üzərində dayanmaq istərdik.

Əsli etibarı ilə Mosuldan olan bu dilçinin tam adı (Əbul-baqa Muvaffaquddin Yəiş ibn Məhəmməd əl – Əsədi əl- Hələbi)-dir.¹ Ərəb dili alimi olan İbn - şhicri Yəi 553cü il ramazan ayının 3– də (miladi 1158 – ci il sentyabr ayını 28 – də Hələbdə doğulmuş , əslən mosullu olan babası Yəişə görə İbn Yəiş kimi tanınır. Hələbdə olarkən Əbus- Səha Futyən əl – Hələbi və Əbul Abbas əl – Məğribi ən – Niruzidən nəhv elmini öyrəndiyi zaman hicri 577 – ci (miladi 1181- ci)ildə Kəmaləddin əl –Ənbarinin dərslərində iştirak etmək üçün Bağdada getməyə hazırlaşır. Amma Mosula gəlib çıxanda Əl- Ənbarinin vəfat etdiyini öyrənir. Bu həmin Əbul- Bərəkək əl- Ənbari idi ki, adı son bağdadlılardan olan İbn əş – Şəcəri, Əz- Zəməxşəri, Əbul – baqa ` əl – Ənbari ad-Darir, İbn Yəiş, Ər – Rida əl – Astrabadinin adları ilə birlikdə çəkilir.

Əl- Ənbari uzun müddət Bağdad məktəbində fəaliyyət göstərmiş , İbn əş – Şəcərinin şagirdi olmuş və dilçilik fəaliyyətində Əbu Əli əl- Fərisdiən çox istifadə etmişdi. (Bəsrə məktəbinə çox meyl edən bu dilçini hətta ibn Nədim öz “Əl- Fihrist “ ində elə bəsrəli hesab etmişdir). Əl- Ənbarinin əsərləri arasında Əl – Fərisinin “İzah” əsərinə yazılmış geniş bir şərh (“Kitəb havaşil – idah”), “Kitəbul - insaf fi xiləfil basriyyin val – kufiyyin” , “Əsrar əl – arabiyyə”, “Kitəb ilm əl – cədəl ən –nəhvi”, Lumə` əl - ədilləti “ , “Nuza`atul - əlibbə fi tərəcimin nuhat” kimi biblioqrafik əsərləri vardır.

İbn Yəiş bir müddət Mosulda qalmış və Əbülfəz Abdulla ibn Əhməd əl Xətib ət – Tusi ilə Əbu Məhəmməd Abdulla ibn Ömər ibn Suveydə ət – Tikritidən hədis elminə yiyələnmiş , sonra Hələbə qayıdaraq hədis elminə davam etmiş və Dəməşqə gedərək Əbul - Yumn əl - Kindi və İbn Əbu Asrün kimi mühəddislərinin yanında təhsilini tamamlamış, eləcə də Əl – Kindinin yanında Əl - Haririnin “Əl- Məqamət” əsərinin sirlərinə bələd olmuş, müəllimlərindən ərəb dili və ədəbiyyatı, dini elmlər sahələrində tədris ilə məşğul olmaq icazəsi aldıqdan sonra Hələbə dönmüşdü.

Həyatının qalan hissəsini şagird yetişdirməyə həsr edən İbn Yəiş camilərdə dərs vermişdi. Məhz həmin bu dövrdə , yəni hicri 626 – 627 – ci (miladi 1229 -

¹ İslam Ansiklopedisi,20 cild; səh 445- 446, TDV yayınları

1230- cu) illərdə o, Rəvahiyyə mədrəsəsi ilə Dəməşq camisində dərs verərkə İbn Xəllikan ondan Mosulda anadan olub orada qrammatiklərdən dərs almış, Bağdadda kamilləşən, qırx il Əbu Əli əl- Fərisi ilə dostluq etmiş Əbul Fəth Osman ibn Cinninin əllidən artıq əsərləri içərisində onun Əbu Əli əl – Fərisinin təzkirəsinə yazılmış (اللمع و ذو القد و تاييد تذكرة ابي علي) (İşıqlanma, bənzətmə və Əbu Əlinin təzkirəsinə kömək) adlı geniş bir şərh ilə tanış olmuşdu.²

Hicri 643 – cü ilin cumədəl - ulə ayının 25-də (miladi 1245-ci ilin oktyabr ayının 18 – də) Hələbdə vəfat etmiş ibn Yəiş Məqami - İbrahimdəki türbəsinəki torpağa tapşırıldı. Cəld, şirinsöhbət, comərd və şəfqətli bir adam kimi tanınan İbn Yəişin zarafatları İbn Xəllikanın əsərlərindən yalnız birinin, bizim günlərdə gəlib çıxdığı “Vafəyətul - əyən” əsərində verilir. Əz – Zəməxşərinin dörd hissədən ibarət bir cildlik “Əl – Mufasssal” (bu əsər Sibəveyhinin “əl-Kitəb” əsərinin icmalı təsirini daşıyır) əsərinə yetmiş yaşında yazmış olduğu və on cilddən ibarət geniş bir şərhin müəllifi olan İbn Yəiş Sibəveyhinin doktrinası ilə Bəsrə məktəbinin davamçısı “10 hesab olunur. Əsərlərində Kufə və Bəsrə məktəblərinin arasındakı fərqlərə yer ayırır və açıqlamalarında “itnab” üsulu mövcuddur.

İbn Yəişin şagirdləri arasında ilk növbədə İbn Xəllikanın adı çəkilir. Onun şagirdləri arasında bir çox mühəddislər də vardır. Qadil – qudat Taqyuddin ibn Kəzun əl – Həməvi, Kəmaləddin İshaq ibn Əbu Bəkr əl- Əsədi əl – Hələbi ən – Nəhhas və qardaşı Bəhəuddin, Yaqut əli - Həməvi, İbn Amrün ibn Malik ət – Tayyi, İbn Vasil və Əş – Şərisi vardır.

İbn Yəişin əsərlərinə gəlinə, onlardan Əz- Zəməxşərinin “Əl-Mufasssal” əsərinə yazdığı şərhdir ki, bu, əsərə yazılan şərhlərin ən mükəmməli hesab olunur. O, burada Sibəveyhi, Əl – Əxfəş əl – Ausat, Əbu Əli əl – Fərisi, Əbu Ömər əl – Cərmī, Əbu Osman əl – Mazini və İbn Cinni kimi alimlərin görüşlərini də tez-tez şərh edir. Əsər ilk dəfə 1876 – 1886-cı illərdə Leypsiqdə G.Yanh tərəfindən nəşr olunmuşdur. Daha sonra Əl- Əzhər universiteti şeyxliyi və alimlər heyətinin təshih və təliqləri ilə Qahirədə tarixi göstərilmədən nəşr olunmuşdur. Bu nəşrin Beyrutda ofset üsulu ilə basqısı vardır. Asim Behçət əl- Baytar şərhin müxtəlif biblioqrafik göstəricilərini çıxararaq “Fəhərisu şərhī əl –Mufasssal li –bni Yəişin” adı ilə 1411ci- (1990-cı) ildə Dəməşqdə nəşr etmişdir. Əsərin bir başqa

² وفيات الاعيان و انباء و ابناء الزمان؛ الجزء الثاني، طهران ١٣٨٤ ، ص٤٨٤،
 این خلکان "

bibliografik göstəricisi 1988 – ci ildə Beyrutda “Əl – Fəhərisu əl – fənniyyə lişərhil -Mufasssal” adı altında yayınlanmışdır.

İbn Yəişin ikinci bir əsəri onun İbn Cinninin “التصريف” əsərinə yazdığı “ شرح التصريف الملوكي ” əsəridir ki, bu əsəri Fəxrəddin Qabava 1393(1973) – cü ildə Hələbdə, 1987-ci ildə isə Beyrutda nəşr etdirmişdir.

Üçüncü bir əsər Əbu Hasr əd – Dimaşqinin sorduğu qrammatika kitabına dair on üç suala ibn Yəişin verdiyi cavabları ihtiva edən risələdir. Onu Rudolf Sellheim yayınlamışdır. (Melanges de L’Universite st,Joseph ,XLVIII,1973 – 1974)

O, tez-tez hədis məclislərində olur, sonra Hələbə döndüyü zaman dərs vermək qərarına gəlir və bu məqsədlə məşhur imam Tacəddin Əlul Yumn Zeyd ibn əl- Həsən əl – Kindi ilə məsləhətləşir , ondan ərəb dilinin problematik məsələlərindən və Əbu Məhəmməd əl – Haririnin “ Ər – Ravahiyyə “ kimi tanınan المقامة العاشرة (“ Onuncu Məqamə “) əsərindəki bir ifadənin mənasını açıqlaması barəsində fikrini bilmək istəyir.

Bu ifadə belə idi :

حتى اذا لألأ الافق و ذنب السرحان و آن ابتلاج الفجر و حان

Bu yerin cavabı on qaranlıq qaldığı üçün Əl – Kindidən الافق و ذنب السرحان və sözlərinin adlıq , yoxsa təsirlik hallarında olması, yaxud الافق sözünün adlıq , ذنب sözünün isə təsirlik halda, yaxud əksinə, الافق sözünün isə təsirlik və ذنب السرحان sözünün isə adlıq halda olması barəsindəki sualına Əl – Kindi belə cavab vermişdi: “Gəlişinin səbəbini anladım. Sən məndən biliyinin səviyyəsi barədə fikrini bilmək istəyirsən“. Beləliklə, əl- Kindi ona öz dəsti-xətti ilə tərif və səna dolu bir icazə kağızı yazmış və ədəbiyyat sahəsində yüksək səviyyəyə malik olduğunu qeyd etmişdi.

Yuxarıda verilmiş “Üfüq parıldadı və qurd quyruğunu salladı, günəş işıq saçdı və çıxdı “cümləsində الافق و ذنب السرحان sözlərinin dörd variantda işlənməsi mümkünlüyü, onlardan ən alternativini isə الافق sözünün təsirlik ذنب السرحان sözünün isə adlıq halında olmasıdır. Əl- Bəndəhi kimi tanınan Tacəddin Əbu Abdulla Məhəmməd ibn Abd “Əl- Məqamət” ə yazdığı şərhində belə göstərir ki, “o zaman elmi-şəriflə məşğul olmaq üçün alim və dilçilərlə dolu şəhərlərə üz tutdum. Bu , hicri 626- cı ilin zülqədə ayının əvvəllərində çərşənbə günü olmuşdu. Məqsədim bu alimlərin arasında ədəbiyyat sahəsində tayı-bərabəri olmayan Şeyx Muvaffquddinlə görüşmək idi. Şeyx ikinci namazından sonra Maqsuranın şimalında yerləşən camidə, iki namaz arasında isə Rəvahiyyə mədrəsəsində qarelik edirdi. Mən də qiraət elminə yiyələnmək üçün onun dərslərində iştirak etməyə başladım. Onun ətrafında onu ağsaqqal hesab edərək məclislərini heç vaxt tərk

etməyən bir dəstə olardı. Mən İbn Cinninin “Kitəbul – lumə” adlanan “ الأدلة ” “ (Dəlilərə aid oçerklər)” adlı əsəri ilə tanışlıqla işə başladım, bu kitabın əksər hissəsini və bu haqda deyilənləri də oxudum və dinlədim. Bu vaxt mənim iyirmi yeddi yaşı var idi. Qiraət elminə yiyələnməyimdə əsas rolu Şeyx Muvaffaquddin ən – Nəhvi oynadı. O, insanı yaxşı başa düşən, şirindil, sakit, vüqarlı və zarafatçı bir adam idi.³

Əl – Bəndəhi İbn Yəişin təhlilində çətinlik çəkdiyi cümlə barəsində isə belə söyləmişdi : لو لا خوف الاطالة لبنيت ذل و لما وصلت إلى حلب لاجل الاشتغال

(Əgər uzun – uzadı danışmaq lüzumunda qorxu olmasaydı, mən bunu məbni hesab edərdim və idarə əlaqəsi üçün Hələbə gəlməzdim).⁴

İbn Xəllikan öz müəlliminin duzlu zarafatlarının çoxunu əsərinin ikinci cildində باب حرف الميم bölməsində 510 – 513 cü səhifələrində qələmə almışdır. Onlardan bir neçəsinə nəzər salaq .

Bir gün fəqihlərdən biri ona İbn Cinninin “ اللع ” kitabını oxuyurdu.

Bu zaman النداء (xitab) bölməsində ذي الرمة ona xoş gəlmədi. Həmin ifadədə deyilirdi :

ايا ظبية الوعاء بين الجلال وبين النقا ! أ انت ام ام سالم؟

(Ey çin – çin zıncıqlar içindəki qumlu səhra maralı ! [Bu] saflıq arasında sənmişən, yoxsa Umm Səlim ?!)

Şeyx söylədi ki, bu şair təşbihində qəliz olmuş, məhəbbət və Umm Səlim adlı bu sevgilidən vəcdə gələrək onu ceyrana bənzətmiş, həm də şairlərin adəti üzrə gözəl üzlü qadınlar ceyranlara bənzədilmişdi və bu bənzətmə də adi bir haldır. Həm də o bilmir: o, qadındır, yoxsa bir maral? Ona görə də deyir: Sənmişən, yoxsa Umm Səlim?.

Şeyx Muvaffaquddin bu xüsusda sözü uzadaraq ən gözəl ifadələrlə beyti açıqladı. Onun fikrincə bunu ən kütbeyin axmaq da anlaya bilər.

Şeyx həmsöhbətini elə dinləyirdi ki, onu bu vəziyyətdə görəndə adama elə gəlirdi ki, şeyx ona müraciətlə deyilən şərhin barəsindəki hər şeyi artıq götür – qoy etmişdir. Əvvəldə qeyd edildiyimiz beytə dair “Ey, mövlamız! Bu gözəl qadını marala bənzətmək, axı, necə ola bilər?” sualına “Sən onu quyruğu və buynuzları ilə o gözəle bənzədirsən” - deyər zarafatyana cavab vermişdi. Bu

³ ابن خلكان “ وفيات الاعيان و انباء بناء الرمان ”؛ الجزء الثاني ؛ طهران ١٢٨٤ ص ٥١٠

⁴ Yenə orada ; səh. 511

zaman məclisdəkilər gülərkən fəqih xəcalət çəkmiş və bir daha Şeyxin məclislərində onu görən olmamışdı.

Bir dəfə də Rəvahiyyə mədrəsəsində dərs zamanı şagirdlərdən Əl- Cundi əş-Şəabi adlı birisi öz masturunda (qrammatik qaydalar yazılan kağız) əlində qalın bir yazılı kağız olan (Şeyx adətən onlara şər'i yazılarda şəhadət edərdi) Şeyxə müraciətlə dedi: “Ey, mövlamız! Bu masturda olanlara şəhadət verirəm. “Şeyx masturu onun əlindən aldı və orada yazılanların əvvəlini oxudu: *فاتمة اقرت* (Fatimə gəldi). Şeyx ondan soruşdu: Sən Fatiməsən ? Əl- Cundi: Ey, mövlamız! O, bu saat gələr – deyərək mədrəsənin qapısına çıxdı, şeyxin sözünə gülümsədi və Fatiməni gətirdi. Şeyx soruşdu: Sizin ikinizdən hansı Əş-Şəabidir? Əl – Cundi cavab verdi ki, bu qadındır.”

Biz hər gün onun evində qiraətlə məşğul olurduq. Bir dəfə oradakılardan biri bərk susadı və nökərdən su istədi. Nökər su gətirdi. Suyu içdikdən sonra o dedi: Bu, yalnız soyuq sudur! Bu zaman Şeyx cavab verdi: Əgər isti çörək də olsaydı, sənün üçün pis olmazdı.

Bir dəfə də müəzzin gəldi və ikinci namazından düz bir saat əvvəl azan verdi. Oradakılar ona deyəndə ki, “Bu nə işdir, ey, şeyx?” - Bəs ikinci namazının vaxtı nə oldu ?” - Şeyx Muvaffaquddin belə cavab verdi: “Qoyun, nə edir etsin! Yəqin tələsik işi var”.

Bir gün də onun yanına İbn Şəddad kimi tanınan Hələb qazisi Bəhauddin gəlmişdi. Söhbət uzaq məsafədən yolu görən Zərqa əl – Yəməmədən gedirdi. Hətta deyirdilər ki, o, üç günlük məsafədən görürmüş. Məclis əhli bu barədə şeyxin fikrini bilmək istədi. O, dedi: “Mən əşyanı iki aylıq məsafədən görürəm”. Hamı onun sözünə təəccüblənir, lakin heç nə deyə bilmir. Onda qazi deyir: “Bu necə ola bilər, ey Muvaffaq!” O, cavab verir ki, “Mən göydəki hilal ayı görürəm”. Bu zaman İbn Xəllikan sual verir ki, “Bəs məsafə bir il olsa necə?” Şeyx cavab verir ki, “Əgər bunu desəm, məclis əhli məqsədimi başa düşər. Məqsədim isə mübhəm danışmaqdır”.

İbn Xəllikan öz müəllimi haqqında xatirələrini davam etdirərək yazır ki, onun haqqında çoxlu lətifələr mövcuddur və onları xatırlamaq uzun vaxt tələb edir.⁵

O, deyir ki, bir gün onun yanında idim. Onun yanına Mosuldan olan və ədəbiyyat sahəsində Məğribdə fəzilət sahibi kimi tanınan bir şəxs gəlir. Mosuldan olan bir dəstə ədib Ziyaüddin Hadarallah əl – Cəzərinin şer məclisində

⁵ ابن خلكان " وفيات الاعيان و انباء بناء الرمان " : الجزء الثاني ؛ طهران ١٢٨٤ ؛ ص ، ٥١٢

ondan xahiş etmişdi ki, müqayədə əhlinin bəzi beytlərindən söyləsin. O da Əbu İshaq Əl-Hasrinin bəzi Qayraban ağsaqqallarına mənsub etdiyi bir neçə beyti oxuyur. Əl – Cəzəri beyti nəzmə çəkənin adını qeyd etmir. Onda mən dedim ki, bu beytlər çox güman ki, Əl- Həsən Əli ibn Əbdülğəni əl-Hasriyə məxsusdur. Lakin o, demədi ki, həmin beytləri məclislərin birində məşhur şair Əbu əl – Həccaca mənsub edilən şəkildə dinləmişəm.

Maraqlı burasıdır ki, Əl – Kindinin həyatı haqqında bir çox əsərlərdə göstərilir ki, onun anadan olması tarixi dəqiq deyildir. Lakin İbn Xəllikanın *الاعيان وفيات* " əsərində Zeyn həfri babında onun hicri 526-cı ilin Şaban ayının 25 – də çərşənbə günü sübh tezdən Bağdadda dünyaya gəldiyini və hicri 613 – cü ilin Şəvval ayının 6-da bazar ertəsi vəfat etdiyinə işarə edir. O, həmin gündə də Qasiyun dağında dəfn olunmuşdur. Bu dağ Dəməşqə tərəf uzanıb gedən bir dağdır. Dəməşqin əhalisi orada dəfn olunur. İbn Xəllikan göstərir ki, orada o zaman bir cami, bir mədrəsə və ribatlar var idi, Sura və Yəzid çayları oradan axır.

Bu fəsildə İbn Yəiş haqqında uzun – uzadı danışmağa ehtiyac duyulmayan çox şeylər deyilmişdir. Əş –Şeyx Muvaffaquddin Əbulqasım Əz –Zəməxşərinin “Əl- Mufasssal” əsərinə elə bir şərh yazmışdır ki, ona yazılan digər şərhlər içərisində misli yoxdur. O, habelə İbn Cinninin , “Tasrif əl –Mulukiyyi” əsərinə şərh yazmışdır ki, ondan Hələbin elm adamları çox faydalanmışdır. Hətta o zamankı Hələbin görkəmli adamlarından bir çoxu onun şagirdləri olmuşdur. İbn Xəllikan əsərində müəlliminin həyatı barəsində belə göstərir ki, o, hicri 556 – cı ilin ramazan ayının 3 – də Hələbdə doğulmuş və hicri 643 – cü ilin cumədəl –ulə ayının 25 – də orada vəfat etmişdir. Həmin gün İbrahimxəlilin məqamındakı türbəsində dəfn olunmuşdur (Allahın salavat, salam və rəhməti ona olsun).⁶

İbn Xəllikanın müəllimi İbn Yəiş haqqındakı xatirələrində şagirdləri arasında Tacəddin əl – Kindi ləqəbi ilə tanınan bir şəxsdən də söhbət açır.

Əbul – Yumn Zeyd ibn əl – Həsən ibn Zeyd ibn əl – Həsən ibn Səid əl – Kindi Bağdadda doğulub boya – başa çatmış, Dəməşqdə yaşamış və orada da vəfat etmişdir. Bu dilçi və ədib ədəbiyyat sahəsində zamanəsinin yeganə şəxsiyyəti olmuşdur. Bir çox ağsaqqal müəllimlərdən elm və güc qüvvət almışdı. Əbu əs – Səadət ibn əş – Şəcəri , Əbu Məhəmməd ibn əl – Xəşşab və Əbu Mənsur ibn əl – Cova əl – Yəbqa məhz onlardan idilər. Gənc yaşlarında, yəni hicri 563 – cü ildə Bağdaddan Hələbə səfər etmiş və bir müddət orada qalmışdır. Lakin o bir yerdə

⁶ ابن خلكان " وفيات الاعيان و انباء بناء الرمان "؛ الجزء الثاني؛ طهران ١٢٨٤؛ ص ٥١٣

qərar ttmur, köhnə paltar alveri ilə məşğul olaraq Bizansa gedir və yenidən Hələbə qayıdırdı Dəməşqə köçərək orada Sultan Saləhəddin Yusif ibn Əyyubun qardaşı oğlu Əmir İzzəddin Fərruxşah ibn Şahənşah ilə dostluq edir və irəliyə çəkilir. Onunla birlikdə Misir ölkəsinə səfər edir və orada xəzinə bölməsindən nəfis kitablar əldə edərək Dəməşqə qayıdaraq kitab satmaqla məşğul olur. Onun müəlliminin (şeyxinin) diaktik nöqtələrlə yazılmış böyük bir kitabı var idi.⁷

Onun əshablarından biri onun haqqında deyirdi ki, bir gün o , Bağdadda Əbu Məhəmməd ibn əl – Xəşşab ən – Nəhvinin qapısında oturmuşdu. Bu zaman içəridən məşhur imam Əz – Zəmxşəri çıxdı. O, qoltuq ağacı ilə yeri idi, çünki, qar üstündə sürüşmüş və ayaqlarının biri sınımışdı.⁸

Əz –Zəmxşəri müəlliminin əlyazmalarının üzünü köçürürdü. Bununla belə, o, ərəb dili sahəsində qeyri - ərəblər arasında zamanəsinin ən bilikli adamı, ərəb dilinə dair ən çox kitab əldə edən və onları müdafiə edən bir adam idi. Son dərəcə inzivaya çəkilərdi. Hicri 533 – cü ildə Bağdadda yanımıza gəlmişdi. Onu şeyximiz Əbu Mənsur ibn əl – Cova əl – Yəbqanın yanında ərəb dilinə dair giriş kitabları və caiz olan dərsləkləri özünə örnək alan yerdə iki dəfə görmüşəm. Çünki. o heç kimdən dərslər almadan və rəvayətlərə qulaq asmadan biliklərini əldə etmişdi (Allah onu bağışlasın!).

Qahireyi – Məhrusədə İbn əl Xeymi kimi tanınan Muhəzzəbuddin Əbu Talib şeyximiz barəsində deyir ki, mən Dəməşqdən Tacəddin əl-Kindi ilə məktublaşmışam. O, mənə Dəməşqdən bir neçə beyt yazmışdı. Həmin beytlər aşağıdakılardır:

Ey mühafiz ağa ! Sən öz əhdinə vəfadan bizə bir din gətirdin,
Şamda isə biz səni gözləyə - gözləyə qalmışıq
Siz dəmi Misirdə bizi gözləyirsiniz ?
Sizə can atmağımız artıq bizi usandırmış,
Siz də , yəqin ki, bizə verdiyinizdən yüksəkdə dayanmışsınız.

Yanınızda bizi görməyiniz üçün acizik ,
Bizi görməyə də siz acizsiniz
Allah əhdə vəfa edənin əhdini qorusun,
Biz vəfa etdiyimiz tək ona da əhd olunsun!

⁷ Şeyx dedikdə Muvaffaquddinin Ən – Nəhvi nəzərdə tutulur.

⁸ Bax: تاريخ الرسل و الملوك للطبري

Əl-Xeymi də o beytlərə cavab olaraq ona belə yazmışdı:

Ey Kindədən olan Şam sakinləri! Mən sizinlə əhdimizə vəfadayam. Əgər dostluq - istək haqqı versəydik, onu sizdən uzaqda olduğumuzdan sonra da verərdik. Həmin şeyx Mühəzzəbuddindən uca səslə mənim üçün də haqqı dilə! Qoy münəccim iki xətasında üzünü üstə düşsün ki, mən fələkdə baş verənlərdən bildiyimi iddia edirəm. Bilikdə Allah təkdir, insan ona şərikin qoşur, mələk yox! Ona şərikin qoşmaqda ruzi hazırladı. Bu iki hazırlanan şeylər pisdən pisdür: şirik və şərikin.

Mövzu ilə əlaqədar daha bir maraqlı cəhəti də qeyd etməyə dəyər ki, Tacəddin əl – Kindi hicri 526 – cı ilin Şaban ayının 25 – də çərşənbə günü səhər tezdən Bağdadda dünyaya göz açmış və hicri 613 – cü ilin Şəvval ayının 6 – da bazar ertəsi dünyaya göz yummuşdur. Onun qəbri Qasiyun dağındadır. Adı çəkilmiş Mühəzzəbuddinə gəlincə, o, Əbu Talib Məhəmməd ibn əl – Həsən ibn Əli ibn əl – Mufəddal ət – Təmiyədir. Şerlərində İbn Xəllikanı çox tərif etmişdi. O, hicri 549 – cu ilin Şəvval ayının 28 – də Xilleyi Məzidiyyədə (Qahirə) doğulmuş və hicri 642 – ci ildə zilhicə ayının 20 – də çərşənbə günü vəfat etmişdir. Qəbri Əl – Qurafə əs – Suğra qəbiristanlığındadır. İbn Xillikan göstərir ki, onun cənəzə namazında iştirak edib. O, dilçi, imam, şer və ədəbiyyat rəvisi idi.

Əl-Kindinin qəbri Dəməşqə tərəf uzanıb gedən Əl- Qasiyun dağındadır. Burada bu yerlərin sakinlərinin qəbirləri və türbələri yerləşir. Orada bir cami, mədrəsə və rəbatatlar vardır. İki çay Sura və Yəziq çayları da burada axır.

Tarixdə İbn Yəiş adı ilə məşhur olan digər bir şəxsiyyət də vardır ki, Osmanlı – Avropa əlaqələrində böyük rol oynayan portəgiz əsilli yəhudi taciri Solomon ibn Yəişdir. Bu şəxsiyyət 1520 – 1603- cü illərdə yaşamışdır. Təvrisdə (Portuqaliya) yaşayan Mendes adlı bir Morrano (baskı sonucunu xristianlığına gedən yəhudi) ailəsinin övlətidir. Adı Alvaro olmuş, XII yüzillik İspaniyasında İbn Yəiş adına rast gəlməmiş və bu adı özünə ləqəb olaraq seçmişdir. Bu adda ailələrə İspaniyada çox rast gəlinir.

Alvaro Mendes bəzi qaynaqlarda Shelomon Even Yaesh, Saolomon Abenas (Abenjaex, Abenaish, Abenyaish) kimi şəkillərdə rast gəlinir. Alvaro Mendes uşaqlıqda bir zərgərin yanında çalışmış və qiymətli daşlar haqqında məlumat əldə edən kimi ailəsi ilə birlikdə 1545 – ci ildə Hindistana getmiş və almaz mədəni əldə edərək böyük sərvət qazanmışdır. On il sonra Portəgizə qayıtdığı zaman Kral III Yoao (Yean) tapşırığı ilə Santiaqo tərifi şovalyeliyi adı ilə təltif olundu. Kralın ölümündən sonra yeddi il Madriddə, beş il Florensiyada yaşadı. 1569 – cu ildə Parisdə məskunlaşdı. Orada on altı il Avropanın bir çox şəhərlərini

dolaşdı. Vətəninə bağlılığı və siyasət sahəsindəki bacarığı, xüsuslə də sərvəti nəticəsində o, İspaniya dövləti ilə əlaqələr qurmağa cəhd göstərdi. İngiltərə kraliçası Elizabeth onun siyasi qabiliyyətini bəyənir və Fransa kralı III Henri iqtidarda son söz sahibi olan anası Catterine de Medicis ilə bərabər onunla məsləhətləşərdilər.

Portəgiz krallığının son təmsilçisi Kardinal Henrique 1580 – ci ildə vəfat etdikdən sonra taxta iddia edən Crato Şahzadəsi Don Antonio ilə dostluq edən İspaniya kralı II Felipe arasında başlayan iqtidar mücadiləsi Don Antonionun tərəfini saxladı və axıradək onun himayəsini istədi və Fransa kralı ilə təmasını saxladı. Don Antonio kraliça Elizabethdən yardım istədi. İngiltərənin baş danışımanı Alvaro Mendesin qayını həkim Rodroqo Lopez idi. O, daha sonra kraliçanın şəxsi təbibi təyin edilmiş və Mendesin ingilis hökuməti ilə əlaqələrində böyük rol oynamışdı.⁹

Diqqəti bir şey cəlb edir ki, Alvaro Mendesin “İbn Yəiş” ləqəbini özünə alması səbəblərini harada axtarmaq lazımdır. Yuxarıda qeyd olundu ki, o, İbn Yəiş adına İspaniyada səfələri zamanı rast gəlmişdi. Məlumdur ki, ərəb dilçilik məktəbi arasında xüsusi yeri olan Əndəlüs dilçilik məktəbi hicri II əsrdən başlayaraq fəaliyyət göstərməyə başlamışdı. Bu dilçilik məktəbi dörd əsr müddətində fəaliyyəti zamanı ilk 150 ili qurra, müəddib, mühəddis və müfəssirlər yetişdirməklə məşğul olmuşdur. Bu nümayəndələrin yaradıcılığında orjinal fikirlər və mülahizələr çox cüzi yer tuturdusa və bu dövr Kufə məktəbinin təqlidçiləri səciyyəsi daşıyırdısa, Əndəlüs məktəbi tarixinin ikinci dövrü Bəsrə məktəbinin təsiri altında formalaşır. Belə ki, az bir müddət ərzində Əndəlüs məktəbi bəsrəlilərin bayraqdarı hesab olunan Sibaveyhinin “Əl – Kitəb” əsərini başa düşmək və onu şərh etmək işində bütün ərəb aləmində birinci yeri tutur. Onların bu sahədəki şöhrəti o dərəcəyə çatır ki, bir çox dilçilər Sibaveyh məhz Əndəlüs məktəbi metodu ilə öyrənməyə başlayırlar. Elə məşhur Əz – Zəməxşəri özü də “Əl-Kitəb” ilə ilk tanışlığını Məkkədə olduğu vaxt orada təsadüf etdiyi əndəlülülərdən biri vasitəsilə əldə etmişdi. Əz- Zəməxşərinin ərəb qrammatikasına dair yazdığı dörd hissədən ibarət “Əl- Mufasssal” əsərinə İbn Yəişin həyatının yetmişinci ilində yazdığı on cildlik şərhini o zamankı dilçilik ədəbiyyatının ensiklopediyası hesab olunduğundan (burada dilçilik məfhumu geniş miqyasda, yəni dilə aid elmlər mənasında qəbul olunur), eləcə də İbn Cinninin “Kitəb ət – Tasrif əl – muluki” əsərinə yazdığı şərhini müasir dilçilikdə tez-tez müraciət

⁹ Bax: İslam Ansiklopedisi: 20 cild, , TDV yayınları səh 447

olunan mötəbər mənbələrdən hesab olunduğundan onun adının o zaman Əndəlüsdə ünlü olmasına şərait yaratmışdı.

ƏDƏBİYYAT

1. İslam Ansiklopedisi, 10 cild, TDV yayınları, İstanbul 1994
2. İslam Ansiklopedisi, 20 cild, TDV yayınları, İstanbul, İstanbul 1999;
3. İslam Ansiklopedisi, 26 cild, TDV yayınları; Ankara 2008;
4. ابن خلكان، كتاب وفيات الاعيان و انباء ابناء الزمان، الجزء الثاني، طهران، ١٢٨٦
5. المنجد في اللغة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٢
6. رجب خضر عكاوي موسوعة عباقرة الاسلام في العلم و الفكر و الادب و القيادة، الجزء الاول، الدكتور دار الفكر العربي، الكويت، ١٩٩٦

SUMMARY

This article focuses on the life and work of the famous Arab scholar and historian Ibn Khallikan and the role played by his mentor Sheikh Muvaffaquddin an – Nahvi known as Ibn Yaesh. In his formation in the field of Arabic language and literature.

The authentic materials extracted from single extant work of Ibn Khallikan “Deaths of Eminent Men” were used in this article.

РЕЗЮМЕ

Данная статья посвящена жизни и деятельности известного арабского ученого – историка Ибн Халликан и роли, которую сыграл в его формировании в области арабского языка и литературы его наставник Шейх Муваффагуддин ань – Нахви, известный как Ибн Йаиш.

В статье использованы подлинные материалы, исчерпанные из единственного произведения Ибн Халликана «Книга о кончины вельможей» дошедшего до наших дней.

İSLAM AİLƏ HÜQUQUNDA MİRAS ÜZƏRİNDƏKİ HAQLAR, ƏHATƏ DAİRƏSİ VƏ VƏSİYYƏT

*i.f.d. dosent Mirzəyeva Səbinə Həmid qızı
Bakı Dövlət Universiteti Dillər kafedrası*

Açar sözlər: *miras, ailə, hüquq, vəsiyyəət, mülk*

Key words: *Family, Human Rights, Islam, inheritance, will.*

Ключевые слова: *Семья, права человека, ислам, завещание*

Miras və təriqə kəlimələri tərək etmək, qoyub getmək mənasında olub, “tərək” kökündən meydana gələn isimdir. İkisi də buraxılan şey mənasındadır.

İslam hüququnda miras ölünün özündən sonra qoyduğu və mirasçılarına çatacaq şeylərdir. Bu tərifini qəbul edən müctəhidlər “şeylər”in əhatə dairəsi mövzusunda fərqli görüşlər irəli sürüblər.

Hənəfilərə görə miras “mallar ilə mala bağlı haqlardır”. Digər müctəhidlərin əksəriyyətinə görə miras mallar ilə “mala bağlı şərti olmayan” haqlardır.

Əhatə dairəsi: Hənəfi məzhəbinə görə təriqə (miras) mal və ya mala bağlı bir haqdır. Buna görə aşağıdakı mal və haqlar mirasın əhatə dairəsinə daxildir.

- a) Daşınan, daşınmaz, misli və qiymətli bütün mallar
- b) Ölünün alacaqları və lehinə hökm olunmuş təzminatlar
- c) İrtifaq haqları ilə həbs haqları

Bunlarla bərabər mənfəətlərlə şəxsi haqlar mirasa daxil deyil. Məsələn, kirayəçinin kiraladığı əşya üzərindəki haqqı mənfəətdir. Yəni kira mövzusu olan maldan faydalanmaq kiralamaq məqsədinə uyğun olaraq istifadə etməkdir. Mənfəət zamanla meydana gəldiyi üçün və maddi varlığı olmadığı üçün varislərə keçməz və kiracı ölərsə, kira müqaviləsi sona çatır. Vəlayət, vəkalət və məmuriyyət kimi haqlar şəxsi, şüf'a və müxəyyərlik kimi haqlar isə şəxsi tərəfi üstünlük təşkil edən haqlardır və bu haqlar da varisə keçməz. (11,56)

Maliki, Şafii və Hənəbali müctəhidlərə görə miras yalnız mal və mala bağlı haqlardan ibarət deyil. Məmuriyyət və s. tamamilə şəxsi haqlar ilə evləndirmə səlahiyyəti kimi bölünmə qəbul etməyən haqlardan başqa bütün haqq və mənfəətlər mirasa daxildir. Bu ictimai fərqlərin səbəbi bir hədisdə miras ilə əlaqəli olaraq “mal

və haqq” kəliməsinin keçməsi, Hənəfilərin buradakı “haqq” kəliməsini hədisi rəvayət edən şəxsin ictihadına dayanaraq əlavə etdiyinə qane olmaları, digər müctəhidlərin isə bu şərti də hədisə daxil edə bilmələridir.

Miras yalnız varislərin haqqı deyil. Ömür boyu ona sahib olan və qoruyan ölünün cənazə xərclərinin ilk haqqıdır. Bundan sonra ölüdən alacaqlı olanların haqları, sonar lehinə vəsiyyəti edilmiş şəxslərin haqları və ən sonda da varislərin haqları gəlir. Qurani-Kərimdə əmr edildiyi halda, çox işlənməmiş bir başqa haqqda “varis olmayan əqraba, yetimlər və fəqirlərin haqlarıdır”.

Cənazə xərcləri: Ölünün yuyulması, kəfənlənməsi, qəbrə qədər daşınması, qəbrin hazırlanması və ölünün dəfni kimi ximətlərin pulsuz və ibadət fikri ilə edildiyi dövrlərdə “təchiz” başlığı altında yalnız kəfən üzərində durulmuş, kəfənin mirasdan alınacağını söyləmişlər. Başda şəhərləşmə olmaqla bərabər social həyatdakı bütün dəyişikliklər kəfən xaricindəki xidmətlərində pul qarşılığında edilməsini zəruri hala gətirmişdir. Dində əslə olmayan, bidət, xurafat və israf hesab olunan adətlər xaricində qalan xidmətlərin dəhal-hazırda “təchiz” içində yer alması təbiidir. (14,324)

Ölünün borcları: Ölünün borcları Allah haqqı və qul haqqı olaraq iki yerə bölünmüşdür. Zəkat, kəffarələr və nəzir kimi mali ibadət və borclar Hənəfilərə görə ölüm halında düşər, mirasdan ödənməz. Bunların hesabı axirətə qalar. Çünki bunların ibadət yönü vardır. Bunları borclu olan yəni vəsiyyəti edərək ödəyəcək, ya da birinə vəkalət verəcəkdir. Ölü bunları edə bilməyəcəyinə görə artıq bunların ödənməsi də mümkün deyildir.

Digər müctəhidlərin əksəriyyətinə görə bu borcları borclunun ödəməsi şərt deyil. Vəfatından sonar başqaları da onu mirasdan ödəyə bilərlər.

Qul haqqı olan borclar alacaqlısı insan olan borclardır. Bunlar mal borcu və zimmət borcu olaraq iki növə bölünür. Mal borcu müəyyən bir malın verilməsi ilə ödənen borclardır və bəzi müctəhidlərə görə bu borc təchizdən də qabaq ödəne bilər. Məsələn, girov mal buna misaldır. Girovqoyan öldükdə girovalan şəxsin bu mal üzərində haqqı vardır. Zimmət borcu isə pul, yaxud bazarda olan mal ilə ödənen borclardır. Bu borclar təchizdən sonar mütləq ödənməlidir. Ancaq burada bəhs edilən borclar ölənin şəxsin sağlığında etdiyi borclardır. Xəstəlik halında “filankəsə bu qədər borcum var” deyərək xəstənin söylədiyi borclar Hənəfilərə görə ən son ödənəcək borclardır. Digər müctəhidlərə görə isə bununla sağlığında ikən etdiyi borclar arasında fərq yoxdur. (5,435)

Miras bütün bu borcları ödəməyə kifayət edirsə, bütün bu borcların ödənməsi təbiidir. Ancaq miras borcların hamısını ödəməyə yetməzsə, Allah və qul haqları

borclarından hansının ödənəcəyi mövzusu Allah haqqı borcları da ödənəcəkdir deyən müctəhidlər arasında mübahisələr vardır. (12,86)

Vəsiyyət: Əl-vəsiyyə kəliməsinin lüğət mənası bağlamaq və birləşdirməkdir. Vəsiyyət etmək mənasında əl-isa kəliməsi də istifadə olunur. Məsi vəsiyyət edən, musalehisə lehində vəsiyyət olunan şəxs deməkdir. Ərəb dilində “vəsiyyət” sözü çatdırmaq mənasını verir. Belə ki, vəsiyyət edən insan bununla öldükdən sonra öz mülkünü istədiyinə çatdırır. İslam hüququnda vəsiyyətə belə tərif verilir:

“Ölümə bağlı olaraq bir şəxsə təbərri yolu ilə (qarşılıqsız) bir malı və ya haqqı vermək, təmlək etməkdir.” Vəsiyyətdə mal və ya haqq təbərri yolu ilə birinə verilir və bu vermə mülkiyyəti nəql etmə yolu ilə olmalıdır. Ancaq müsə leh vəsiyyət edilən mal və ya haqqa vəsiyyət edən öldükdən sonra sahib ola bilər. Bir sözlə bu sözün şəriətdəki mənası bir insanın digərinə hansısa əşyanı, borc pulu və ya istənilən mənfəətli bir şeyi onun ölümündən sonra vəsiyyət olunan şəxsə hədiyyə etməsi deməkdir. (9,264)

Hüquqi əsası (dəlili) və hikməti: İslam hüququnda vəsiyyətin məşru olmağı Qurani-Kərimə, sünnətə və icma dəliliyə əsaslanır.

Bununla bağlı ayələr vəsiyyəti məşru etmiş və yerinə yetirməyənlərin cəzalandırılacaqlarını ifadə edir. (1, Əl-Bəqərə, 2/180-182; Əl-Maidə, 5/109-111)

Uca Allah buyurur: “Sizin hər birinizi ölüm haqlayan zaman qoyub gedəcəyiniz maldan valideynlərinizə, yaxın qohumlarınıza verilməsi üçün ədalət üzrə (*malın üçdə birindən çox olmamaq şərti*) vəsiyyət etməyiniz zəruridir. Müttəqilərə (*bu*) vacibdir. (1, əl- Bəqərə:180)

Vəsiyyət ilə bağlı hədislər malın üçdə birindən artığını vəsiyyət etməyin qadağan olduğunu, varis olan yaxınlara vəsiyyətin də (digər varislər icazə verməzsə) hüquqi bir nəticəsi olmayacağını ifadə edir.

Abdullah ibn Ömər (r. A) Peyğəmbərin (s.a.v.) belə dediyini rəvayət edir: “Nə isə vəsiyyət etmək istəyən müsəlmanın iki gün keçməmiş vəsiyyətinin yazılıb hazır olmaması ona yaraşmaz”. (5, Buxari: 5/355/№2738. 13, Əbu Davud: 8/63/№2845. 8.)

İnsanlar çox vaxt iki hissə və narahatlıq arasında qalarlar: Bunlardan biri mali yardımlar digəri isə ibadət və yaxşılıq etmək arzusu ilə sərvətini xərcləyərək ehtiyac içində düşmə təhlükəsidir. Demək olar ki, vəsiyyət də bu arzu ilə narahatçılığı birlikdə həyata keçirən qarşılıqlı və ziddiyyət təşkil edən bir təsərrüfdür. İnsan vəsiyyət yolu ilə həm ibadət və yaxşılıqlar edər, həm də sərvətinin arzu etdiyi yer və şəxslərə verilməsi məsələsi ölümündən sonra olacağı üçün ehtiyac içində düşmə qorxusundan xilas olar.

Vəsiyyətin hökmü: Vəsiyyət olunası mal-dövlət sahibinin, vəsiyyət etməsi vacibdir.

Vəsiyyətin hökmünü dünyalıq və axirətlik olaraq iki yerə ayırmaq olar.

Dünyalıq hökmü dedikdə onun hüquqi nəticəsi nəzərdə tutulur. Vəsiyyət ölümə bağlı bir təsərrüf olduğu üçün musı vəfat etmədikcə bağlayıcı olmaz, rucu imkanı mövcuddur. Vəsiyyət edən vəfat etdikdə vəsiyyət bağlayıcı hala gələr, musa leh vəsiyyət mövzusu olan mala sahib olar.

Vəsiyyətin axirətlik hökmü Allah tərəfindən qəti və ya ixtiyari olaraq tələb edilib-edilməməsi ilə bağlıdır. Tələb qətilik dərəcəsinə görə mükafat və ya cəza şəklində qarşılığı olar. Vəsiyyətə bu yöndən baxılırsa, onun müxtəlif faktorlarla birdən artıq hökmə tabe olduğunu görürük:

a) Fərz olan vəsiyyət və baba yetimi

Bütün müctəhidlərə görə yerinə yetirilməmiş Allah haqqı olan borclar ilə heç kimin bilmədiyi qul haqqı borclarının ödənməsinin vəsiyyət edilməsi fərzdır. Bunu etməyən mükəlləf məsuliyyət daşıyır və cəzalanar. Bəzi müctəhidlərə görə hər hansı bir vəsiyyət etmək, bəzilərinə görə də qohum olduğu halda daha yaxınları olduğu üçün varis olmayanların lehinə vəsiyyət etmək fərzdır. İbn Həzm kimi müctəhidlərin irəli sürdüyü bu son görüşdən istifadə etməklə indiki dövrdə bəzi islam ölkəsi qanunları “baba yetimi” problemini həll etmişlər. İslam Miras Hüququnda xələfiyyət sistemi olmadığı və yaxınlıq prinsipi mövcud olduğu üçün, məsələn oğul varsa, ölən digər oğlun oğlu (nəvə) oğlun (atasının) yerinə keçə bilməz. Misal olaraq bir şəxsin üç oğlu olduğunu, oğullardan birinin ondan əvvəl vəfat etdiyini və özündən sonra uşaqlar (nəvələr) qoyduğunu düşünək. Bu şəxs də vəfat etdikdə geridə iki oğlu və (daha öncə ölən) üçüncü oğlundan nəvələri qalacaq. Ümumi hacb (yaxın qohumun uzağı mirasdan məhrum etməsi) qaydalarına görə oğul varsa, oğulun oğlu varis ola bilməz. Atadan yetim qalan uşaqlar babaları vəfat etdikdə mirassız baba yetimi olarlar. Yuxarıda bəhs edilən ictimad bu problemin həllinə kömək etmiş, baba vəsiyyət etməyə laqeyd yanaşsa da, “bu bir borc olduğu üçün” nəvələr daha əvvəl ölən atalarının hissəsi qədər malı cəbri (məcburi) vəsiyyət yolu ilə alarlar. (14,251)

Malın hansı miqdarını vəsiyyət etmək müstəhəbdir? Səd bin Əbu Vaqqas (r.a.) deyir ki, mən Məkkəyə dəydim və (*bərk xəstələndiyim üçün*) Peyğəmbər (s.a.v.) mənə baş çəkməyə gəlmişdi. O, haradan hicrət etmişdisə, orada ölməyi xoşlamırdı deyə mənim üçün dua edib dedi: “Allah İbn Əfraya rəhm etsin”. Mən dedim: Ey Allahın elçisi, mən bütün malımı vəsiyyət edirəm? O dedi: Xeyr. Bəs yarısını? O dedi: Xeyr. Mən dedim: Bəs üçdə birini? O dedi: Bəli, üçdə birini vəsiyyət edə bilərsən. Amma üçdə bir də çoxdur. Sənin varislərini varlı qoyub getmə, onları onun-bunun

əlinə baxan kasıb qoyub getməyindən daha xeyirlidir. Sən nə qədər mal xərcləyirsənsə, onun hamısı sədəqəndir. Hətta arvadının ağzına qoyduğun bir tikə də sədəqədir. Allahdan istədim ki, səni ayağa qaldırsın, (*müsəlman*) insanlara xeyir, (*düşmənlərə*) isə ziyan vurasan. Həmin vaxt Səd ibn Əbu Vaqqasın yalnız bir qızı var idi. (5, Buxari: 5/363/№ 2742. Əbu Davud: 8/64/№ 2847. Nəsai: 6/242)

Varislər üçün vəsiyyətlər etmək olmaz. (Yəni ata öz malının bir hissəsini əvvəlcədən varislərinə vəsiyyətlər edə bilməz. Çünki onların varisləri özlərinin təyin olunmuş haqlarını alacaqlar.)

Əbu Umamə əl-Bahili (r.a.) deyir ki, Peyğəmbər (s.a.v.) vida həccinin xütbəsində belə dediyini eşitmişəm: “Həqiqətən, Allah hər bir haqq sahibinin haqqını təyin etmişdir. Varis üçün vəsiyyətlər etmək olmaz”. (13, Əbu Davud: 8/72/№2853. 8, Tirmizi: 3/293/№ 2203.)

Vəsiyyətlərin başlığında nə yazılmalıdır? Ənəs (r.a) deyir ki, onlar vəsiyyətlərinin başlığında bu sözləri yazardılar:

“Mərhəmətli və Rəhmli Allahın adı ilə. Bu Allahdan başqa ibadətə layiq məbudun olmadığına, Onun tək olduğuna və heç bir şəriki olmadığına şahidlik edən, həmçinin Muhəmmədin Allahın qulu və elçisi olduğuna iman gətirən və Allahın qəbirlərdə olanları dirildəcəyinə inanan, filankəs filankəs oğlunun etdiyi vəsiyyətdir.

Həmçinin onlar sağ qalan ailə üzvlərinə vəsiyyətlər edərdilər ki, Allahdan qorxsunlar, qohumluq əlaqələrini saxlasınlar. Mömin olduqları təqdirdə Allaha və rəsuluna itaət etsinlər. Onlara İbrahimin və Yaqubun öz övladlarına etdiyi tövsiyəni də edərdilər: “Ey oğlanlarım, həqiqətən Allah sizin üçün (belə bir) din (*İslam dini*) seçdi, siz də ancaq müsəlman olaraq ölməlisiniz” (1, əl-Bəqərə: 132.) (Hədis səhihdir. 19, əl-İrva: №1647. Darəqutni: 4/154/№16. Beyhəqi: 6/287.)

Vəsiyyətlərin icrası nə zaman başlayır: Vəsiyyətlər yalnız vəsiyyətlər edən insanın ölümündən sonra, onun borcları ödəndikdən sonra icra edilə bilər. Əgər vəsiyyətlər sahibinin qoyub getdiyi mal-dövlət onun borclarına xərclənsə, vəsiyyətlər edilən insana heç bir pay düşmür.

Əli (r.a.) deyir ki, Peyğəmbər (s.a.v.) vəsiyyətlərin icrasından əvvəl, vəsiyyətlər sahibinin borcunun ödənilməsinə tələb edərdi. Siz bu hökmü Quranın bu ayəsində oxuyursunuz: “...Bu bölgü ölən şəxsin vəsiyyəti yerinə yetirildikdən və ya borcu ödənildikdən sonra aparılır..” (1, Nisa: 11) (Hədis həsəndir. 8, Səhih Sünən İbn Macə: № 2195. əl-İrva: № 1667. İbn Macə: 2/906/№ 2715. Tirmizi: 3/294/№ 2205)

Bu gün əksər insanlar özündən sonra çox borc qoyub gedirlər. Ələlxüsus cənazə ilə əlaqədar hallarda. Belə olduğu təqdirdə müsəlman bəndə özünün sünnəyə uyğun basdırılmasını vəsiyyətlər etməlidir. Örnək isə bu ayə olmalıdır: “Ey iman gətirənlər!

Özünü və əhli-əyalınızı elə bir oddan qoruyun ki, onun yanacağı insanlar və daşlar (daşdan düzəlmiş bütler), xidmətçiləri isə Allahın onlara verdiyi əmrlərə asi olmayan, buyurduqlarını yerinə yetirən daş qəlbli (heç kəsə zərrəcə rəhm etməyən) və çox sərt təbiətli mələklərdir (zəbanilərdir)".(1, ət-Təhrim: 6)

Ona görə Peyğəmbər (s.a.v.) səhabələri belə vəsiyyət edərdilər. Bu haqda onlardan çox rəvayət gəlmişdir. Məsələn, Amir ibn Səd ibn Əbu Vaqqas deyir ki, atası sonuncu xəstəliyində belə demişdir: "Mənim qəbrimi ləhd formasında qazıyın, daşları da qarşısına dik şəkildə düzün. Peyğəmbər (s.a.v.) üçün necə edilmişdisə, elə". (2,166)

Əgər bir insanın o sağ ikən ölmüş övladı varsa, o zaman övladının uşaqlarına onun payına düşən miqdarda, yaxud malının üçdə biri qədər mal-dövlət vəsiyyət etsin. Amma üçdə bir çoxdur. Əgər o ölərkən övladının uşaqlarına heç nə vəsiyyət etməzsə, o zaman mal sahibinin onlara vəsiyyət edə biləcəyi qədər mal-dövlət verilir. Çünki bu onun üzərində qalan borc sayılır. Əgər o ölərkən bu borcu yazmayıbsa, borcu üzərindən düşür. Bu gün (*İslam şəriəti tətbiq olunan*) məhkəmələrdə bu qaydaya riayət olunur. (2,76)

Haram olan vəsiyyət: İslamın qadağan etdiyi bir şeyin yerinə yetirilməsini vəsiyyət etmək, məsələn meyhanədə pulsuz içki paylanmasını istəmək haramdır, yerinə yetirilməsi caiz deyil.

Məkrüh vəsiyyət: Veriləcək malı məşru olmayan şəkildə xərcləyəcəyi bilinən bir şəxsə vəsiyyət etmək məkrühdür.

Mubah vəsiyyət: İstər kənar şəxs, istərsə də qohumdan olan zəngin bir insana mal və ya mənfəət vəsiyyət etmək mubahdır. Yəni savabı və ya günahı olmayan bir davranışdır.

Məndub vəsiyyət: Bu vəsiyyət mükafat vədi ilə məsləhət görülən vəsiyyətdir. Yoxsul və kimsəsizlərin faydalanmağı üçün yetimxana kimi xidmət müəssisəsi qurmaq, insanların istifadə etməsi üçün yol, bulaq, məktəb, körpü və s. salmaq üçün bir qədər pul qoymaqla həyata keçirilir. İslam bu cür ibadətlərin yaşayarkən edilməsi ilə bərabər vəsiyyət şəklində olmasını da məsləhət görmüşdür.

Vəsiyyətin təşəkkülü və şərtləri: Vəsiyyət edənin buna əhliyyəti olmalıdır. Ağıl və ruh sağlığının əhliyyət şərti olduğunda ittifaq vardır. Həddi-bülüğa çatmanın şərt olub-olmaması mübahisə mövzusu olmuşdur. Əbu Hənifəyə görə həddi-bülüğa çatmaq da şərtidir. (9,65)

Vəsiyyət edən yazılı və ya şifahi olaraq iradəsini açıqlamaq yolu ilə vəsiyyətini etmiş olar. Vəsiyyət hökmü şəxslərə edilərsə, yalnız icab (vəsiyyət edənin iradə bəyanı) yetərlidir. Burada qəbul şərti axtarılmaz. Vəsiyyət edilən şəxs həqiqi şəxs olarsa, Züfərə görə yenə qəbul şərt deyil. Ancaq əksəriyyət bu vəziyyətdə vəsiyyətin

tamamlana bilməsi üçün qəbulun olmasını şərt qoymuşlar. Qəbul sonradan da edilsə, vəsiyyə ölüm anından etibarən keçərli olar.

Hənəfi və Hənbəli müctəhidlərə görə insanın heç bir varisi yoxdursa, bütün malını vəsiyyə edə bilər. Varisləri olduğu zaman malın üçdə ikisi varislərin lehinə qorunmuş (məhfuz) hissədir. Cənazə xərcləri və borclar çıxdıqdan sonra qalan mirasın üçdə birini keçən vəsiyyətlər müctəhidlərin əksəriyyətinə görə mötəbər olmaqla bərabər, yerinə yetirilməsi də varislərin razılığına bağlıdır. Varislər üçdə biri keçən miqdara razı olmaz, haqlarını tələb edərlərsə, mirasın ancaq üçdə biri vəsiyyə üçün ayrılır. (9,32)

Yenə müctəhiblərin əksəriyyətinə görə varisə edilən vəsiyyə də mötəbərdir. Ancaq bu vəsiyyətin yerinə yetirilməsi üçün digər varislər buna icazə verməli və razı olmalıdırlar. Varislər icazə verməzlərsə, içlərindən birinə edilən vəsiyyə hökmsüz hala gələ bilər.

Mirasçılardan haqları: Mirasda haqq sahibi olanların bir qrupu da mirasçılardır. İslam hüququnda mirasçının da, mirasın da rəddi caiz və keçərli deyil. Bir şəxs öldükdə mirasa girən mal və haqlar mirasçılara çatdırılır. Normal hallarda vəsiyyə və borcların yerinə yetirilməsindən sonra miras bölünməklə yanaşı, mirasın daha əvvəl də bölünməsində bir problem yoxdur. Başqasının haqqı olan borclar bölünmədən sonra da mirasçılar tərəfindən hissələri nisbətində ödəyə bilər.

Mirasçıları varis olma sırsına və dərəcəsinə görə belə sıralamaq mümkündür:

1. Müəyyən bir payı olan mirasçılar (əshabu-fəraiz)
2. Qan qohumluğundan əsəbə (kişi qohumu) olanlar
3. Azad edildiyi üçün əsəbə olanlar
4. Rəddən (artanı təkrar almadan) istifadə edən birinci siradakı mirasçılar
5. İlk iki siradakı qohumlar xaricində qalan zəvul-ərham qohumlar
6. Müqaviləli mirasçı (məvləl muvalat)
7. İqrar yolu ilə nəsəbi sabit olan qohumlar
8. Üçdə birdən artıq vəsiyyə edilən mülkəleh
9. Xəzinə (beytul-mal)

Göz haqqı: Mirasçıların paylarını izah edən ayədən əvvəl yer tutan və mirasda payları olmayan qohumlar, yetimlər və yoxsullara da mirasdan bir şey verilməsini istəyən ayə belədir: “- Malın (vərəsələr arasında) bölünməsi zamanı varis olmayan qohumlar, yetimlər və yoxsullar da orada iştirak edərlərsə, onlara da o maldan bir şey verin və gözəl sözlərlə könüllərini alın! - Özlərindən sonra (aciz və zəif) övladlar qoyub gedəsi olan şəxslər, onlardan ötrü necə qorxurlarsa, (yetimlərdən ötrü də) o

cür qorxsunlar! Və buna görə də onlar Allahın qəzəbindən çəkinərək sözün doğruluğunu danışıqlar!” (1, ən-Nisa, 4/8-9)

Ayədə “Malın (vərəsələr arasında) bölünməsi zamanı orada olan və bölüşmə hadisəsini görən” ifadəsi keçdiyi üçün bu haqqa “göz haqqı” deyilir. Mirasdan pay alanlar ümumilikdə zəhmət sərf etmədən sərvət sahibi olduqları üçün yaxınlarının bu sərvətdə gözlərinin qalması təbii, daha başqa duyğuların meydana gəlməsi də ehtimal olunan bir haldır. İslam həm bu mənfi duyğulara yol verməmək, həm də “bir sosial ədalət vəsiləsi” kimi göz haqqını gətirmişdir. Ayədə əvvəlcə ehtiyacın qarşılanması, sonra da gözəl sözlər söylənməsinin əmr edilməsi də təqdirə layiqdir. Buna görə yoxsullara yalnız cənnətin yolları məsləhət görülməyəcək, bundan əvvəl onların dünyadakı ehtiyaclarını ödəmək üçün yollar axtarılacaqdır. Ayədə keçən “onlara da o maldan bir şey verin” əmrinin əxlaqi, yoxsa hüquqi olması burada mübahisə edilən bir məsələdir. Əmr əxlaqidir deyənlərin fikrinə görə bu bir təşviqdir. Varislərin razılığına bağlı bir hədiyyədir. Əmr hüquqidir (vücub üçündür) deyənlərə görə isə göz haqqı miras üzərindəki haqlardan biridir. Ayə göz haqqının miqdarı haqda məlumat vermədiyinə görə bu da ulul-əmr tərəfindən “məruf” kəliməsi ilə ifadə edilmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.M.Bünyadov; V.M.Məmmədəliyev. Bakı: Qismət, 2004, 607 s.
2. Müqəddəs kitab, Əhdi-Ətiq və Əhdi Cədid. Bakı: Müqəddəs kitab nəşriyyatı, 2009, 1248 s.
3. Sistani Seyyid Əli Hüseyni Ayətullahil Uzma. İzahlı Şəriət Məsələləri. Moskva: 2003, 519 s.
4. Balcı Ramazan. Əbu Hureyre. İstanbul: Nəsil, 2006
5. Buhari. “Səhihi Buhari”, Muhtasarı Tecridi Sarih. terc. Abdullah Feyzi Kocaer, İstanbul: 2003,
6. Günənc Halil. Böyük Şafii ilmi hali. İstanbul: İlm yayım evi, n.i.y., 513 s
7. İbn Mace. “Sünən”. İstanbul: Çağrı nəşriyyat, 1992, 462 s.
8. İbn Rüşd, Bidayətul Müctəhid tər. Ahmed Meylani, İst. 1991, IV, 1961
9. Karadavi Yusif. İslam hukuku. İstanbul, 1999, 230 s.
10. Karşı İbrahim H. Kuran yorumlarında kadın. Rəğbet nəşriyyatı, İstanbul-2003. 234 s.
11. Mustafa Fayda. TDV İslam Ansiklopedisi. “Aişə” maddəsi, İst. 1989

12. Şerif Muhammed (cev. Ahmet Özberk) İslamda ve başka dinlerde kadın. İstanbul: 2001,
13. Əbu Davud, "Sünen" Çağrı nəşriyyatı, İstanbul: 1992,
14. Əl-Qurtubi Abdullah Məhəmməd bin İsmayıl. Əhkam əl – Quran. Beyrut, 1335
15. Əş-Şökani Məhəmməd bin Əli Muhəmməd. Neyləl-əvtar. Qahirə. N.İ.Y.
16. Əş – Şafii. Əl umm. Beyrut. 1973

XÜLASƏ

İslam hüququnda miras ölünün özündən sonra qoyduğu və mirasçılarına çatacaq şeylərdir. Miras yalnız varislərin haqqı deyil. Ömür boyu ona sahib olan və qoruyan ölünün cənazə xərclərinin ilk haqqıdır. İslam hüququnda vəsiyyətin məşru olması Qurani-Kərimə, sünnətə və icma dəlilinə əsaslanır. Vəsiyyətin hökmünü dünyalıq və axirətlik olaraq iki yerə ayırmaq olar. Vəsiyyət yalnız vəsiyyət edən insanın ölümündən sonra, onun borcları ödəndikdən sonra icra edilə bilər.

РЕЗЮМЕ

В исламском праве наследством считается то, что оставляет после себя покойный наследникам. Первым правом считаются расходы на поминаки из имущества покойного. Далее следуют права тех, кому был должен покойный, права лиц, кому по своей воле завещал покойный и, наконец, праванаследников. В исламе завещать имущество для владельца считается обязательным. Завещание можно подразделить на мирское и загробное. Примером мирского завещания является хадж, загробного – имущество.

SUMMARY

Inheritance rights and the will in Islamic family law

In Islamic law inheritance is things that the deceased leave to the inheritants. Inheritance is not only inheritants' right. The first right is funeral costs from the property of the deceased. Then the rights of people whom the deceased owed, the rights of people....

STATUS OF NON-MUSLIM INHABITANTS IN AN ISLAMIC STATE

By Dr. Namig Abuzarov

Key words: *Non-Muslims, dhimmi, jizya, minority, Medina constitution, the people of the Book.*

Açarsözlər: *Qeyri-Müsəlmanlar, zimmilər, cizyə, azlıqlar, Mədinəkonstitusiyası, əhli-kitab.*

Ключевые слова: *Немусульманы, зымми, джизья, меньшинства, Мединская конституция, люди книги.*

Introduction

Islam is the second major living religion in the world with 1.6 billion followers, which comprise nearly 23% of the world's population. Muslims make up a majority of the population in 49 countries.¹ There are hundreds of nations within the scope of Islam. Despite some of them being smaller in number than others, since the 7th century but they have been sharing the same religious values regardless of their ethnic origin, race, nationality and language. The followers of other religions including Judaism, Christianity, Zoroastrianism and so forth, have lived in Muslim majority areas or in the Islamic State under the status of “non-Muslims” since that time. The term “non-Muslim” differs from the modern concept of “minority” in some ways.

There is no single and broadly accepted definition of minority at the international level. The 1st article of The United Nations Minorities Declaration refers to minorities as based on national or ethnic, cultural, religious and linguistic identity, and provides that States should protect their existence, but it does not provide internationally agreed definition as to which groups constitute minorities.²

¹ Pew Research, (2012), The Global Religious Landscape, retrieved from <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>

² United Nations, Minority Rights: International Standards and Guidance for Implementation, New York and Geneva 2010, p. 2.

According to a special rapporteur of the UN Sub-Commission on the Prevention of Discrimination and Protection of Minorities (SCPDPM) Francesco Capotorti, a minority is “a group numerically inferior to the rest of population of a state, in a non-dominant position, whose members -being nationals of the state- possess ethnic, religious and linguistic characteristics differing from those of the rest of the population and show, if only implicitly, a sense of solidarity, directed towards preserving their culture, traditions, religion and language.”³ The notion of “number” predominates this definition, and it implies that numerically inferior groups are central part of the concept “minority” and they are the most vulnerable part of a society.

According to Kristen Henrard, the author of numerous books on minority, the two most important reasons for the difficulty to arrive at a generally accepted definition of the concept “minority” are the complexity and diversity of the minority phenomenon and the fear of the states regarding the consequences of the recognition of minorities (and the ensuing rights). The typical fear of states is that the recognition of minorities and Minority Rights will lead to an escalation of nationalistic and even secessionist movements and finally to the break-up of the state.⁴

Islamic equivalent of “Minority” is “Dhimmi” (The Protected non-Muslim), the notion that is primarily based on religious identity. Islam has rejected all the notions of minority on which ethnic, racial, nationalistic and linguistic characters of a society base. It has selected only the identity of ideas- a thing which depends on the choice of a man and not the accidents and hazards of birth- as the basic tie of the society and the factor of union.⁵ So, there is a fundamental difference between the Western-derived concepts of “minority” and that of Islam.

In this article I examine the Islamic concept of “Minority” that the Prophet Muhammad and the early Muslim community conceived in the 7th century and explore how Islamic legislation with regard to non-Muslim subjects enacted by the Prophet and adopted by the orthodox caliphs in this period. Thus, I confine my

³ Francesco Capotorti, Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, (New York, United Nations, 1979), para. 568.

⁴ Henrard, K, Devising an Adequate System of Minority Protection: Individual Human Rights, Minority Rights and the Right to Self-Determination, (2000), Kluwer Law and Taxation Publishers, p.172.

⁵ Hamidullah, M., Introduction to Islam, Ankara 2007, 3th edition, p. 224.

research to the years 622-661 AD, because this period provides a lot of precedents by which the later Islamic Law took its form.

Medina Constitution

Medina constitution is the most vivid example that provides basic principles with regards to the status of non-Muslim inhabitants in an Islamic State. The Prophet Muhammad drew up this unique historical document or the first written constitution of Islamic community soon after his migration to Medina by mutual consent.

This document contains 53 sentences, or, to use legal terminology, sections; and is an invaluable example of the legal language and the manner of document-writing of the time. The importance of it has been felt by the European Christians even more than by the Muslim historians. Besides Welhausen, Mueller, Grimme, Sprenger, Wensinck, Caetani, Buhl and others, an English historian, in the course of a short history of the world, has felt it necessary to mention it in considerable detail.⁶

Representatives of different religions used to live in the same city, Medina. It was under these circumstances that the Prophet arrived in Medina, where the following problems demanded urgent solution:

1. Definition of the rights and obligations, his own as well as those of local inhabitants.

2. Arrangement for the settlement and livelihood of the Meccan refugees.

3. An agreement with the non-Muslims of the city, particularly the Jews.⁷

In Medina, the Prophet Muhammad constituted a City-State, in which Muslims, Jews, a small number of Christians, and pagan Arabs, all entered into a statal organism by means of this social contact.⁸

The very fact that, at the time of the constitution of this City-State, the autonomous Jewish villages acceded with their free will to the federal State, and recognized Muhammad as their supreme political leader, implies that the non-Muslim subjects possessed the right to vote in the election of the head of the Muslim State at least in as far as the political life of the country was concerned.

The following articles of the Medina constitution played central roles in establishing multi-cultural environment, viz:

⁶ Hamidullah, M., *The First Written Constitution of the World*, (1941), p. 4.

⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁸ Hamidullah, Muhammad, *Introduction to Islam*, p. 227.

Section 2. They (All citizens of Medina) shall constitute a separate political unit (Ummat) as distinguished from all the people (of the world).

Section 25. And the Jews of Banu 'Awf shall be considered as one political community (Ummat) along with the believers—for the Jews their religion, and for the Muslims theirs, be one client or patron. He, however, who is guilty of oppression or breach of treaty, shall suffer the resultant trouble as also his family, but no one besides.⁹

Section 40. The clients (mawla) shall have the same treatment as the original persons (i.e., persons accepting clientage). He shall neither be harmed nor shall he himself break the covenant.¹⁰

On the one hand, The Prophet did not at all interfere in social and internal affairs and institutions like ransom, blood-money, asylum or quarter, membership of a tribe by treaty agreement and other customs were left untouched (25, 31 and 40)¹¹. On the other hand, the other religious groups then living in Medina, especially the Jews, were guaranteed complete protection with a social and political status not less viable than what was envisaged for the Muslims. The most significant is the fact that the non-Muslims who were a party to the Charter were declared as integral part of the Prophet's newly conceived polity so long as they remained faithful to its terms.¹²

The concept of “Dhimmi” and “Jizyah”

The term “dhimmi” literally means “protection” and “ahl al-dhimma” refers to Jews, Christians and others who agree to live in Islamic State. In other words, non-Muslim citizens of the Islamic state whose protection is guaranteed by the state in return for paying “Jizyah” are called “dhimmis”¹³

The Islamic Law divides non-Muslim citizens into three categories, viz:

1. Those who become the subjects of an Islamic State under some treaty or agreement;
2. Those who become its subjects after being defeated by the Muslims in a war;

⁹ The Prophet Muhammad dedicated the sections of Medina constitution ranging from 25 to 30 to the Jewish tribes who settled in Medina. See, for example, Hamidullah, M., *The First Written Constitution of the World*, pp. 37-38.

¹⁰ Hamidullah, Muhammad, *The First Written Constitution of the World*, pp. 31-40.

¹¹ *Ibid.*, p. 26.

¹² Ahmad, Z., *The concept of Jizyah in Early Islam*, *Islamic Studies*, Vol. 14, No. 4 (1975), Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad p.296.

¹³ Srakhsi, al-Mabsut, (1993), Beirut, Dar al-Kutub, Vol. 5, p. 31.

3. Those who are there in the Islamic State in any other way.¹⁴

The Jizyah is levied only on those who may be admitted into the status of the *dhimmi*, namely, Christians, Jews, both of whom possess a Scripture, and the idolaters, fire worshipers and all unbelievers.¹⁵ On the other hand, in accordance with Islamic law a non-Muslim who comes to Islamic state and lives within its boundaries for more than a year, gains a legal status of “*dhimmi*” and is subject to pay a tax called “*jizyah*”¹⁶

It is worth mentioning that “*jizyah*” was a tax that paid by “*dhimmis*” in return for their full protection against enemies and for their exemption from military services and hence, only non-Muslim adult males were obliged to pay *jizyah*. Since the defense expenses of the Islamic State were reasonably high, so, Prophet Muhammad and the Orthodox caliphs imposed “*jizyah*” to make non-Muslim males contribute financially to defense budget.¹⁷ However, if whosoever from “*dhimmis*” joined the army voluntarily, he was exempted from “*jizyah*” as long as he was affiliated to the army.¹⁸

All other members of non-Muslim tribes namely poor or low-income adults, women, children, slaves, lames, age-stricken or physically disabled persons and those who do not have any fixed sources of income or depend on others for their livelihood, are completely exempted from *jizyah*. Similarly the clergy, the monks, the nuns and the servants of the monasteries are exempt therefrom.¹⁹

“*Jizyah*” was a levy that imposed on “*Dhimmis*” who possess a certain amount of dirhams. In other words, *jizyah* was an impost on wealth, not on incomes of protectorates. The levy, therefore, corresponds to non-Muslims as what “*zakah*” is to Muslims.²⁰

In order for a non-Muslim to pay *jizyah* he had to be financially independent. The amount of *Jizyah* was to be fixed in accordance with their financial position. Those who were rich had to pay more, while those who belonged to the middle class paid less and the least amount was charged to the poor class. According to Islamic

¹⁴ Maududi, A.A., Rights of non-Muslims in Islamic State, KaziPubns Inc. (June 1975), p.10

¹⁵ Aghnides, N.P., Mohammedan Theories of Finance, New York 1916, p. 399.

¹⁶ Keskioglu, O., “Taxation in Islamic Law”, Izmir 1966, p. 38.

¹⁷ Hamidullah, M., The Prophet of Islam, Istanbul, 2003, p. 968.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Abu Yusuf, Kitab al Kharaj, Istanbul, 1973, p. 200.

²⁰ Peerzade, S.A., *Jizyah: A Misunderstood Levy*, JKAU: Islamic Economy, Vol. 23, No. 1, p. 156.

law, a person owning 10,000 dirhams and more is rich, the person owning more than 200 dirhams, but less than 10,000 dirhams belongs to the middle class and finally a person owning less than 200 dirhams is considered as poor.²¹ In the time of the Prophet, the jizyah amounted to ten dirhams annually, which represented the expenses of an average family for ten days.²² However, the least amount of jizyah that imposed by the Prophet and his orthodox caliphs was to the count of one dinar per adult male.²³

In the time of the second Islamic Caliph Umar, the non-Muslim subjects divided into three categories in terms of jizyah, namely “general public” who were obliged to pay 1 to 10 dinars per head²⁴, “merchants” who had to pay 24 dinars per head and “the heads of the tribes, the landlords and the rich” who had to pay 48 dinars per head annually.²⁵ Umar’s second regulation with regards to jizyah was his exemption from this tax of all those below the age of 20 and above that of 50²⁶. It allows us to argue that the majority of non-Muslim inhabitants were exempted from jizyah. However, according to one account, total amount of jizyah that collected during the times of the Prophet was (1,56,010) dirhams²⁷.

General Rights of Dhimmis

In return for paying the jizyah the non-Muslim inhabitants of the Islamic state possessed some legal rights. The acceptance of the jizyah establishes the sanctity of their lives and property, and thereafter neither the Islamic state, nor the Muslim public has any right to violate their property, honor or liberty.²⁸

After the agreement, the Zimmis continue to enjoy the ownership of their properties and their heirs have full rights of inheritance in it. They possess full powers of sale, transfer, grant and mortgage in respect of all such properties and the

²¹ Aghnides, N.P., *Mohammedan Theories of Finance*, New York 1916, p. 403

²² Hamidullah, M., *Introduction to Islam*, p. 229.

²³ Ahmad, Z., *The concept of Jizyah in Early Islam*, *Islamic Studies*, Vol. 14, No. 4 (1975), Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad p. 296.

²⁴ It was found that the actual historical standard for the dinar to be 4.5gm of pure gold. Retrieved from: <http://www.ahamedkameel.com/archives/444>.

²⁵ Abu Yusuf, *Kitab al Kharaj*, pp. 126, 200.

²⁶ Yadav, T. P., *The Myth of Jizyah*, *Journal of Indian Research*, April-June, 2013, Vol. 1, No. 2, p.34.

²⁷ Hasan, S.M., *The Economic Functions of the Early Islamic State*, International Islamic Publishers, Karachi, 1981. p. 180.

²⁸ Maududi A.A., *Rights of non-Muslims in Islamic state*, KaziPubnsInc (1975), p.12

Islamic state has no right to dispossess them of any of these rights.²⁹ In other words, the life of a Zimmi is considered as sacred as that of a Muslim.³⁰

At the beginning of each agreement letter on which mutual rights and obligations of Islamic state and non-Muslims were written down, the Prophet Muhammad assured the other parties of the contract that their lives, properties, religions and temples would be under protection by the following statements:

This is a guarantee of security from God and his Messenger,
You are under protection of God and Muhammad,
For you are the protection of God and the protection of His Messenger³¹

The Islamic Prophet not only sent letters of assurance to the neighboring non-Muslim tribes, but also urged his successors and Muslims to obey the rules of these agreements. A prophetic tradition is quoted in this regard:

“Beware! Whoever is cruel and hard on a non-Muslim minority, curtails their rights, burdens them with more than they can bear, or takes anything from them against their free will; I (Prophet Muhammad) will complain against the person on the Day of Judgment.”³²

The same approach was adopted by the second caliph of Islam, Umar to the non-Muslim subjects of the state. He warns his successors about dhimmis saying: “I advice my successor to fulfill the contract of the non-Muslim citizens who are under the protection of Allah and His Messenger. I enjoin them to fight for them if the need arises and not to burden them with more than they can bear”³³

According to the Islamic law, the non-Muslim inhabitants who settle in the Islamic State enjoy the privileges granted by the State. For instance, those dhimmis who are afflicted by disease that left them disabled, or were severely injured in

²⁹ Ibid., p. 11.

³⁰ See, for example, Hamiduallah, M., *al-Majmua al-Wathaiq al-Siyasiyya*, Beirut 1985, pp. 118-120.

³¹ Ibid.

³² Abu Dawood, Sunan, The Book of Kharaj 23, hadith no. 2654.

³³ Bukhari, *al-Sahih*, *al-Manaqib*, 31, hadith no. 3424; Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, p. 205.

accidents and cannot earn their livelihood, or went bankrupt that became independent of others in terms of living, are not only exempted from Jizya, but were entitled to help from the State Treasury (Beyt al-Mal)³⁴

A reputable jurisprudent Kasani states that, if a dhimmi commits crimes, or even refuses to pay the jizya or kills an innocent Muslim or abuses the Holy Prophet or attacks the honor of a Muslim woman, and yet these will not disqualify him from the status of “dhimmi” and he will not be considered to have lost his right of protection.³⁵ However, if non-Muslims commit the following two crimes, it will deprive them of their right of protection:

1. When they cooperate with enemies against Muslims,
2. When they rebel against the state to overthrow it.³⁶

In accordance with Islamic law, all personal matters of the Dhimmi are to be decided in accordance with their Personal Law. The corresponding laws of Shariah are not to be enforced on them. If anything prohibited for Muslims in their Personal Law, but the same is not prohibited to the Dhimmis by their religion, they will have the right to use that thing and the courts in the country will decide their cases in the light of their Personal Law. For instance, marriage without witnesses and without fixation of Mehr (dower money) will be allowed to stand. Similarly, dhimmis are exempted from punishment for adultery and drinking wine, while it is prohibited for Muslims. On the other hand if a Muslim spoils of a wine of a dhimmi, or harms his pigs, he will have to pay for them.³⁷

Dhimmi traders also have to pay a trade tax as is charged from the Muslim traders on trade goods of the value of 200 dirhams or more or if they own 20 mithqals (equal to 85 grams) or more of gold³⁸.

The non-Muslim minorities have practiced their worship and fulfill their religious obligation freely. The orthodox caliphs of Islam upheld this freedom thorough their tenure and did not destroy any of the existing churches, synagogues and other sanctuaries. It astonished the Umayyid caliph, Umar bin Abd al-Aziz that why so much religious liberty had been given to non-Muslim inhabitants by his

³⁴ Abu Yusuf, Kitab al-Kharaj, p. 232.

³⁵ Kasani, A.E., Badai as-Sanai, Beirut (1997), Vol. 7, p. 336

³⁶ Maududi A.A., Rights of non-Muslims in Islamic state, p. 15.

³⁷ Ibid., pp-12-16.

³⁸ Abu Yusuf, Kitab al-Kharaj, p. 216.

predecessors. He asked, well-known Islamic scholar, namely, Hasan al-Basri about it. The answer of this jurisprudent was that, the status given them in the state was due to the jizya they paid. He advised the caliph that he should keep firm to what his predecessors had done in this respect³⁹.

It is worth mentioning that Muslims do not have the right to confiscate the places of worship in such towns as have been taken by storm. All the places of worship were left as they were. They were neither destroyed, nor the conqueror had the right to deprive these places of worship of their goods or properties.⁴⁰ It implies that it is not permissible for Muslims to destroy ancient places of worship of non-Muslim subjects.

As it was mentioned above, Dhimmis have been exempted from military services as well, since it is Muslim population's accountability to defend the state against the enemies. Jizyah is not only loyalty to the state but it is also the contributory compensation for exemption from military service. Whenever Muslims felt unable to protect the non-Muslim minorities they gave the jizya back to non-Muslims.⁴¹ For instance, at the time of the Battle of Yermuk in 634, when the Romans gathered huge armies to fight against Muslims and the Muslims had to forego their occupation of most of the towns of Syria in order to concentrate a single point. Abu Ubeydah, the Commander, ordered his treasury officer to refund the jizyah that collected from Syrian Christians and to inform them that Muslims were unable to protect them⁴². Hence, many non-Muslim inhabitants, including Christian tribes consider this as just treatment that made them prefer Islamic rule.⁴³

Conclusion

A close study of the prophetic practice and the Islamic legislation with regards to non-Muslim minorities would reveal that they were considered as the integral part of Muslim society. Some argue that jizyah levied on non-Muslim minorities is a form of punishment for their disbelief, but, -as argued above the Prophet Muhammad not only gave non-Muslims the letters of assurance by which he guaranteed full

³⁹ Sarakhsi, M.A., *al-Mabsut*, (1993), Beirut, Dar al-Kutub, Vol. 5, p. 39.

⁴⁰ Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, p. 223.

⁴¹ Maududi A.A., *Rights of non-Muslims in Islamic state*, p. 23.

⁴² Abu Yusuf, pp. 224-226.

⁴³ See, Hamidullah, Muhammad. (1980), "Tolerance in the Prophet's Deeds at Medina", print copy of lecture organized by UNESCO, Paris: Unesco Press.

protection of their lives, properties and religions, but also, he urged his successors to fulfill the terms of these contracts. The non-Muslim inhabitants enjoyed all the basic human rights under the Islamic state and neither Muslims, nor others were permitted to violate these rights.

REFERENCES

- Abu Dawood, as-Sunan, Jidda, Dar al-Kutub 1998.
- Abu Yusuf, Kitab al Kharaj, Istanbul, 1973.
- Aghnides, Nicolas Prodromos, Mohammedan Theories of Finance, New York 1916.
- Ahmad, Z., The concept of Jizyah in Early Islam, Islamic Studies, Vol. 14, No. 4 (1975), Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad.
- Ahmad, Ziauddin, The concept of Jizyah in Early Islam, Islamic Studies, Vol. 14, No. 4 (1975), Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad.
- Bukhari, Muhammad bin Ismail, al-Sahih, Istabbul 1898.
- Francesco Capotorti, Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, (New York, United Nations, 1979).
- Hamidullah, Muhammad, Introduction to Islam, Ankara 2007, 3th edition.
- Hamidullah, Muhammad, Introduction to Islam, Ankara 2007.
- Hamidullah, Muhammad, The First Written Constitution of the World, Lahore 1958.
- Hamidullah, Muhammad, The Prophet of Islam, Istanbul, 2003.
- Hasan, S.M., The Economic Functions of the Early Islamic State, International Islamic Publishers, Karachi, 1981.
- Henrard, K, Devising an Adequate System of Minority Protection: Individual Human Rights, Minority Rights and the Right to Self-Determination, (2000), Kluwer Law and Taxation Publishers.
- Kasani, Alauddin Abu Bakr, Badai as-Sanai, Beirut (1997), Vol. 7
- Keskioglu, Osman, "Taxation in Islamic Law", Izmir 1966.
- Maududi, Abdul A'la, Rights of non-Muslims in Islamic State, KaziPubns Inc. (June 1975).
- Peerzade, Sayed Ahmad., Jizyah: A Misunderstood Levy, JKAU: Islamic Economy, Vol. 23, No. 1.

Pew Research, (2012), The Global Religious Landscape, retrieved from <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>

Sarakhsi, Muhammad bin Ahmad, al-Mabsut, (1993), Beirut, Dar al-Kutub, Vol. 5.

United Nations, Minority Rights: International Standards and Guidance for Implementation, New York and Geneva 2010.

Yadav, TarunPratap, The Myth of Jizyah, Journal of Indian Research, April-June, 2013, Vol. 1, No. 2.

XÜLASƏ

Mən bu məqalədə İslam Peyğəmbərinin və 7-ci əsrdə yaşamış ilk müsəlman cəmiyyətinin “azlıq” anlayışını təsbit etməyə və həmçinin ilk dövr İslam hüququnun qeyri-müsəlmanlar (zimmi) ilə əlaqədar maddələrini tədqiq etməyə çalışdım. İslam ölkəsində yaşayan qeyri-müsəlmanların hüquqi statusu Qur'an və sünnə tərəfindən formalaşdırılmışdır. İslam Peyğəmbəri Ərəbistan yarmadasında yaşayan qeyri-müsəlman azlıqlara məktublar göndərərək onların can, mal, din və ibadətgahlarının zəmanət altında olduğunu xəbər vermişdir. Qeyri-müsəlmanların həddi buluğa çatmış kişiləri də bu imtiyazın əvəzində gücləri çatdığı qədər jizyə vergisi ödəmişlər.

RESUME

In this article I examine the Islamic concept of “Minority” that the Prophet Muhammad and the early Muslim community conceived in the 7th century and explore how Islamic legislation with regard to non-Muslim subjects enacted by the Prophet and adopted by the orthodox caliphs in this period. Contrary to popular belief that jizyah levied on non-Muslim minorities is a form of punishment for their disbelief, but, -as argued above the Prophet Muhammad not only gave non-Muslims the letters of assurance by which he guaranteed full protection of their lives, properties and religions, but also, he urged his successors to fulfill the terms of these contracts.

РЕЗЮМЕ

В данной статье я постарался рассмотреть исламскую концепцию «меньшинства», которую представили в VII веке пророк Мухаммад и ранняя мусульманская община; а также изучить пункты исламского права начального периода связанный с немусульманами (Зимми). Правовой статус немусульман, живущих в исламских странах, была сформирована на основе Корана и Сунны. Пророк ислама направил письма немусульманским меньшинствам, живущими на Аравийском полуострове оповещая их, что их жизнь, имущество, религия ихрамы находится под гарантии. А достигшие половой зрелости немусульманские мужчины платили налог «джизья» в обмен на привилегии.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. ŞirinovAqil

İLK DÖVRLƏRDƏ İSLAMIN AZƏRBAYCANDA YAYILMASI

i.f.d. Qoşqar Səlimli
Bakı Dövlət Universiteti

Açar sözlər: *Azərbaycan; İslam; Xilafət; Qafqaz; Tarix.*

Keywords: *Azerbaijan; Islam; Khalifat; Caucasus; History.*

Ключевые слова: *Азербайджан; Ислам; Халифат; Кавказ; История.*

Azərbaycanın yerli əhalisinin ilk dövrlərdə buralara gələn İslam fəth orduları ilə az savaşımasının və onlarla sülh içərisində yaşamağa cəhd etməsinin ən vacib faktorlarından biri də onların Bizans və Sasani zülmündən xilas olmaq istəyi idi. Bununla bərabər İslam ordusunun yerli əhali ilə gözəl rəftar etməsi və dinlərini mülayim şəkildə təbliğ etmələri faktını da gözardı etmək olmaz.¹Müsəlmanlar hər hansı bir ərazini öz itaətlərinə aldıkları zaman, sülh müqaviləsinə görə bu torpaqlar köhnə sahiblərinin mülkü olaraq qalırdı, ancaq belə olduqda onlardan torpaq vergisi alınır. Müsəlmanlar fəth etdikləri ölkələrin əhalisinin əllərindən kənd təsərrüfatı alətlərini almır, əksinə torpaqdan faydalanmaq üçün yerlilərə kömək edirdilər.²

Bütün bunlara baxmayaraq İslam ordularının böyük bir hissəsi ölkədən ayrıldıqdan sonra hicri 24-cü ildə (m. 644-45) Azərbaycanda üsyan başladı, bununla da sülh müqaviləsi pozuldu.³

Hüzeyfə b. əl-Yəmanın Azərbaycanda vali olmasından sonra müsəlmanlar Azərbaycan və onun bir hissəsi olan Arranda məskunlaşmağa başladılar. Bu dövrdən etibarən İslam dini əhali arasında geniş bir vüsətlə yayılmağa davam etdi. Artıq yerlilərdən müsəlman olanlar (məvali) hərbi əməliyyatlarda iştirak etmək məqsədi ilə orduya alınır. Bununla bərabər Azərbaycanın ərazilərində çox sayda xristian

¹ Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə, *Qafqazda İslam*, Bakı 1991, s. 43.

² Гирас. В., *Права христиан на востоке по мусульманским законам*, С. Петербург 1865, с. 16.

³ Ət-Təbəri, Əbu Cəfər Muhəmməd b. Cərir, *Tərixul-üməm vəl-muluk*, I-XII, Qahirə, t. y., I, s. 2804.

(zimmi) da yaşayır və onlar da əsgərə çağırılırdılar. Ancaq məvalilərdən yalnız piyada güc kimi istifadə olunurdu, eyni zamanda dövlət onlara da maaş verirdi. Zimmilərdən meydana gətirilən hərbi birliklər isə müqavilə əsasında qulluq edirdirlər. Onlara ancaq ələ keçirilən qənimətdən pay ayrılırdı. Zimmilər müsəlmanlara silahlı kömək etdiklərində vergilərdən də azad olunurdular, çünki hərbi xidmət vergini əvəz edirdi.⁴

Burada fəth ordusunun girə bilmədiyi dağlıq ərazilərdəki xalqın, köhnə dinlərinə bağlılığı davam etdirmələri diqqət çəkici bir məsələdir. Çünki dağətəyi və düz ərazilərdə hərəkət edən müsəlmanlar dağlıq yerlərdə çətinliklərlə qarşılaşırdılar.⁵

Azərbaycan, xüsusilə ilə də Arran əhalisi, İslamın buraya gəlişindən əvvəl davamlı olaraq Bizans-İran müharibələri, Xəzərlər və digər köçəri millətlərin basqınları nəticəsində ağır bir vəziyyətə düşmüşdü. Müharibələr kənd təsərrüfatı və şəhərləşmənin yox olmasına səbəb olurdu. Müsəlmanların Azərbaycana gəlişi illər uzununu davam edən zülmədən qurtuluş kimi qəbul olunurdu. Müsəlmanlar Azərbaycana gələndən sonra xalq daha yaxşı yaşamağa başlamış və insanların vəziyyəti qısa zaman ərzində düzəlmişdi. Çünki Müsəlmanlar, yalnız vacib vergiləri toplayır, insanların ailə həyatlarına, dini əqidə və ibadətlərinə qarışmırdılar.⁶

Müsəlmanların üzünə Sasani imperiyasının qapılarını açan Qadisiyə döyüşü, Azərbaycan və Qafqazın fəthlərində də əhəmiyyətli rol oynamışdır.⁷ Ayrıca Fars ordusunun Qadisiyədə itirdiyi məşhur sərkərdələr ilə bərabər, dövrün dini mərkəzi olması səbəbi ilə Azərbaycandan savaşamaq üçün gələn çox saydakı “maqan” adlanan atəşpərəst din adamlarının qeyd olunan müharibədə öldürülməsi və əsir düşməsi də,⁸ bu regionda İslam fəthlərini daha da sürətləndirən amillərdən idi.

Müsəlmanlar ölkə əhalisini İslamı qəbul etməyə məcbur etmir, ancaq yeni dini qəbul etmək istəyənlərə də mane olmurdular. Bu hal xüsusi ilə Arrana aid idi, çünki onun əhalisi xristian idi.⁹ Müsəlmanların “Əhli-kitab”a yaxşı davranmalarının ən əhəmiyyətli səbəblərindən birini belə açıqlamaq mümkündür: Onlar (müsəlmanlar) Bizans imperiyası ilə mübarizədə hərbi fəaliyyətlərin meydanı olan “Mavərayi-

⁴ Bünyadov, Ziya, *Azərbaycan VII-IX. əsrlərdə*, Bakı 1989, s. 83, 84.

⁵ a. k. ə., s. 86.

⁶ Пигулевская, Н. В., *К вопросу об общественных отношениях на Ближнем Востоке*, Москва 1948, с. 68.

⁷ Nəci b, Fayiz İskəndər, *əl-Futuhatul-İslamiyyə li biladil-Qurc*, İskəndəriyyə 1988, s. 65.

⁸ əl-Gərdizi, Əbu Səid Abdulhayy b. Dəhhaq b. Mahmud, *Zeynül-əxbar*, y. y., h. 1347, s. 92.

⁹ Беляев, Е. А., *Мусульманское сектантство*, Москва 1967, с. 17.

Qafqaz” (Zaqafqaziya) regionunun stratejik əhəmiyyətini çox yaxşı bilirdilər¹⁰ Bu bölgənin cənub bölgəsinə gəlincə isə burada İslam dini Sasanilərin dövlət dini olan Zərdüştülükə mübarizə aparırdı.

Azərbaycan feodalları atalarının dinlərini yaşatmağa çalışsalar da əllərindəki imtiyazları qoruyub saxlamaq üçün ölkəni ələ keçirən müsəlmanlarla əməkdaşlıq etmək məcburiyyətində idilər. Buna görə, Azərbaycan feodal-zadəgan zümərəsinin İslamı qəbul etməsi çox uzun çəkmədi. İslam dini hicri birinci əsrdə Azərbaycanda o qədər sürətlə yayıldı ki, hələ Abbasi hakimiyyətinin ilk illərində Zərdüştlük bu torpaqlarda yox oldu.¹¹

Şimali Azərbaycanda (Arran, Albaniya) da İslam Xristianlığı sıxışdırmağa başlamışdı, ancaq Cənubi Azərbaycana nisbətən buradakı əhalini islamlaşdırma prosesi bir az uzun çəkmişdir. Arran ərazisində də İslam ilkin növbədə yerli zadəganlar arasında qəbul edilmişdi.¹²

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi İslam idarə sistemi yalnız Azərbaycana deyil, bütün Qafqaza tamamilə yeni bir idarə sistemi gətirmişdi. Müsəlmanlar yerli sülalələrin mənsublarına toxunmadan köhnə idarə tərzinin bəzi əsaslarını razılıqla qəbul etmiş, fəqət mühüm şəhərlərin (Ərdəbil, Dərbənd, Bərzəa) idarəsini öz əllərində saxlamışdılar. Yerli idarəçilər (mərzban) daxili nizam-intizamın qorunmasına cavabdeh idilər. Müsəlmanların yeni idarə sistemi sayəsində, Azərbaycandakı şəhər həyatı inkişaf etməyə üz tutmuşdu. İstehlamlı qalalar, feodallara aid qəsrlər şəhərlərə çevrilmişdi. Bərdə, Tiflis, Babul-Əbvab (Dərbənd) hərbi qüvvələrin mərkəzi olmuş və bu kimi yerlərdə ticari inkişaf səbəbi ilə yeni sikkələrin basılmasına başlanılmışdı.¹³

V.V.Bartold, İslam dininin bu torpaqlarda yayılması haqqında yazır: “Xristianlıqdan fərqli olaraq, İslamda misyonerlik yoxdur. Bu din yalnız istila yolu ilə yayılırdı. Müsəlman topaqlarının sərhəddi ilə İslamın yayılış həddləri eyni idi. Eyni zamanda İslam dini digər dinlərdə (Xristianlıq) olduğu kimi əhaliyə zor gücünə qəbul etdirilmirdi.”¹⁴

¹⁰ Bünyadov, a. k. ə., s. 87.

¹¹ Беляев, Е. А., а. к. ə., s. 18.

¹² Якубовский, А. Е., *Ирак на грани VIII-IX. вв.*, 1937, с. 28.

¹³ Caferoğlu, A., *Azerbaycan*, İstanbul 1940, s. 9.

¹⁴ Бартольд, В. В., *Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира*, Баку 1924, с. 45, 142.

Ayrıca, müsəlmanlar digər dinlərin mənsublarına öz aralarında olan ixtilafli məsələləri, onların dinlərinin qoyduğu qanunlara görə həll etmələrinə icazə verirdilər. Bəzi bütpərəst qruplar, müsəlmanların qeyr-i müsəlmanlara olan bu münasibətini xristian ölkələrdə kilsənin özünə müxalifətdə olan məzhəblərə və fikirlərə göstərdiyi rəftardan daha yaxşı olduğunu etiraf etmək məcburiyyətində qalmışdılar. İsveçrəli şərqsünas Adam Mets müsəlmanlarla onların idarəsində olan qeyr-i müsəlmanların arasındakı münasibətləri açıqlarkən belə yazır: “Müsəlman imperiyasında qeyr-i müsəlman məmurların həddindən artıq çox olması insanı heyrətə gətirir. Onların öz dövlətlərində yaşayan müsəlmanlar xristianlara tabe olurdu.”¹⁵

Xilafətin Azərbaycanla ilk dövrlərdəki münasibəti *Darul-əhd* səviyyəsində idi. Ancaq sonralar Albanya kilsəsinin nüfuzunun zəifləməsi və könüllü islamlaşmanın güclənməsi ilə, bu region müsəlman ölkəsi olaraq qəbul olunmağa başladı. Çox maraqlıdır ki, h. 360/m. 970-ci ildə Azərbaycan yepiskopu İslamı qəbul etmişdi.¹⁶ Dövlət öz müsəlman məmurlarını buralara yerləşdirir və onları əhalini sülh yolu ilə dəvət etmələrini təlqin edirdilər.¹⁷

Bütün klasik dövr İslam alimləri ilə bərabər V. Rozen kimi şərqsünaslar da aşağıdakı fikri mənimsəyirlər: Müsəlmanların fəth etdikləri torpaqların əhalisi yeni dini toplu şəkildə qəbul edirdi. Müsəlmanlar sadə və yaşanması asan olan bir din gətirmişdilər. Əvvəllər isə, Azərbaycanda yaşayan bir çox insan sırf dini inanclarına görə təqiblərə məruz qalmış və ya ağır vergilər altında əzilmişdirlər. Müsəlmanların, bu vergiləri ləğv etməsi və dinlərini qəbul etmələri üçün insanları məcbur etməmələri, onlar tərəfindən təqdirə qarşılanmışdı. Yerli əhali onları xilaskar kimi qəbul edirdi, bu isə İslam dininin qəbul edilməsi üçün ən əhəmiyyətli faktorlardan biri idi.¹⁸

Bütün bunlardan, bu nəticəyə gəlmək olar ki, Azərbaycan əhalisi müsəlmanların, bu torpaqlara gəlməsindən məmnun idi. Çünki başqa dinlərin mənsubları öz dinlərini dəyişməmiş və buna görə çox az miqdarda vergi (cizyə) ödəyirdi. Yalnız dövlətin tələb etdiyi vergi ödənmədiyi təqdirdə və öz dinini müdafiə etmə adı altında siyasi və milli

¹⁵ Метц, Адам, *Мусульманский ренессанс*, Москва 1966, с. 44, 52.

¹⁶ Paşazadə, a. k. ə., s. 64.

¹⁷ əl-Bələzuri, Əbül-Abbas Əhməd b. Yəhya b. Cabir, *Futuhul-buldan*, Beyrut 1978, s. 328.

¹⁸ Розен, В., *Рецензия на “Alberunis India”*, Zvorao 1888, s. 155.

istəkləri ifadə edən və xilafətə qarşı olan üsyanlar çıxdığı zaman, müsəlmanlar müxtəlif cəza tədbirlərinə əl atırdılar.¹⁹

Burada rus şərqşünası A. Y. Krımskinin müsəlmanların ədaləti haqqında bir fikrinə yer vermək istərdik: “Xristianlıqda hər bidətin (yenilik) amansız bir şəkildə məhv edildiyi Bizansa nisbətən, İslam dininin qanunları, hətta xəlifə Ömər tərəfindən belə liberal bir hala gətirilmişdir.”²⁰

Bilindiyi kimi ilk xəlifələr və Əməvilər dövründə, Azərbaycanın yerli əhalisinin vəziyyətində yaxşı mənada bir çox dəyişikliklər baş vermiş, insanlar İslamı qəbul etməyə başlamışdılar. Lakin Abbasilərin hakimiyyətə gəlməsi ilə Azərbaycandakı torpaqların hamısı onların əlinə keçdi. Abbasilər xilafəti ələ keçirmədən əvvəl verdikləri sözlərin əksinə, onlar hakimiyyətə gələndən sonra xalqın vəziyyəti pisləşməyə başladı, bütün bunlar da bu regionda böyük üsyanlara və qiyamlara səbəb oldu. Bu üsyanlardan biri də Abbasi xilafətini kökündən sarsan Babəkin rəhbərlik etdiyi Xürrəmilər üsyanıdır. Bu üsyan 20 il (h. 201/233-m. 817/838) davam etmişdir. Burada onu da qeyd etmək lazımdır ki, bu üsyan siyasi olduğu kimi, eyni zamanda dini xarakter də daşıyırdı. Çünki Xürrəmilərin dini inancı Məzdekilik və Zərdüştlük idi. Xürrəmilərin paytaxtı Bəzz qalası idi. Bu üsyan miladi 838-ci ildə xəlifə Mötəsim zamanında yatırıldı.²¹

İslamın Azərbaycanda yayılmasının hərbi-siyasi cəhətdən tədqiqi çox əhəmiyyətli bir mövzudur. Burada, mənbələrdə olan, ancaq hərbi-siyasi sahələrə aid məlumatlarla kifayətlənməməli, eyni zamanda İslamın bu ərazidə necə təbliğ edildiyi və əhali tərəfindən qısa müddət ərzində necə mənimsəndiyi də ciddi şəkildə tədqiq edilməlidir. Bununla birlikdə, bu regionun İslamı qəbul etməsi mövzusunun ancaq dediyimiz iki cəhətdən (hərbi-siyasi) araşdırılması səhv başa düşülə bilər. İndiyə qədər yerli əhali arasında belə bir düşüncə olmuşdur (və ya yaradılmışdır) ki, guya Azərbaycanda İslam “zor yolu ilə”, “qılınc gücünə” yaxud da “iqtisadi məcburiyyət siyasəti” sayəsində yayılmışdır. Buradan sadəcə bir şey ortaya çıxır: ilk dövr İslam tarixi mənbələrində istifadə olunan “futuhət” kimi məfhumların təhrif edilməsində xoşagəlməz bir qəsd vardır. Bu terminlər bəzi elm adamları tərəfindən qəsdli bir şəkildə təhrif edilir və ya səhv başa düşülür.

¹⁹ Bünyadov, a. k. ə., s. 88.

²⁰ Крымский, А. Е., *Страницы из истории Северного или Кавказского Азербайджана*, Ленинград 1938, с. 83.

²¹ Bələzuri, a. k. ə., s. 325.

Qeyd olunduğu kimi, İslamın Azərbaycanın cənubunda, xüsusi ilə də şimal regionunda yayılması yüz və ya yüz əlli il davam etmişdir. Bu prosesin birinci mərhələsində İslamı əhali arasında təbliğ edən əsas amil müsəlman Ərəblər idi isə, Müsəlman mədəniyyətinin çiçəkləndiyi miladi IX-X əsrlər arasında, bu işi İslamı qəbul edən yerli insanlar yerinə yetirmişdirlər. Hal-hazırda olduğu kimi, o dövrdə də Azərbaycanda bir çox xalq (Albanlar, Xəzərlər, Saklar, Utilər və b.) yaşayırdı. Müxtəlif millətlərin İslamı qəbul etməsi, bu ölkənin əhalisini ideoloji baxımdan gücləndirdi. Yeni dinin dili olan Ərəbcə, miladi VII əsrin axırlarından başlayaraq, Əməvi xəlifəsi Əbdülməlikin həyata keçirdiyi islahatlar nəticəsində, Azərbaycanda hər kəs tərəfindən istifadə olunan dövlət dilinə çevrildi. Buna, Azərbaycanda müxtəlif dillərin danışılması, dil birliyinin olmaması və müəyyən bir əlifbanın mövcud olmaması səbəbindən, Ərəb əlifbasının qəbul edilməsi də ciddi təsir göstərmişdir. Zaman keçdikcə, bu dilin bir insan tərəfindən bilinməsi mədəniyyət səviyyəsi kimi qəbul edilməyə başlandı. Quranın ancaq yazıldığı dildə öyrənilməsi də Ərəb dilinin mənimsənməsinə və yayılmasına kömək etdi. Hər bir müsəlman, milliyyətindən qopmadan, geniş torpalara yayılmış İslam xilafəti xalqlarının əsas ünsiyyət vasitəsi olan ərəbcəni öyrənməyə səy göstərirdi. Bütün dövlət və şəxsi yazışmalar bu dildə olduğu kimi, dini və dünyəvi xarakterli əsərlər də bu dildə yazılırdı. Ancaq miladi XI əsrin əvvəllərindən etibarən bir sıra siyasi hadisələrin, xüsusi ilə Səlcuq və Monqol istilalarının, Səlib yürüşlərinin və s. təsiri altında xilafətin zəifləməsi və gücünü itirməsi ilə, İranın Qafqaz üzərindəki siyasi nüfuzu yenidən artmış, bu isə farscanın yerli xalqlara olan təsirini getdikcə artırmışdı. Azərbaycan türkcəsi, Ərəbcə və Farsca ilə bərabər yerli dillərin də təsiri ilə daha da inkişaf edir və mükəmməlləşirdi. Buna görədir ki, altı mindən çox Ərəb və Fars mənşəli söz bu dilin lüğət tərkibinə girmiş və burada yerləşmişdir. Hətta miladi XIII-XIX əsrlər arasında Azərbaycan türkcəsi Asyada, Avropada Fransızca qədər əhəmiyyətli hesab edilirdi. Burada daha bir xüsusa diqqət yetirmək lazımdır ki, İslam Azərbaycana gəldikdən sonra mədəniyyətlərin biri-birindən faydalanması və bir-birinə yaxınlaşması bütün İslam dünyasını birləşdirmişdi. Qafqazda çox sayda Ərəb və Fars məskunlaşdı. Hələ də bəzi yerlər “Ərəbocağı”, “Ərəbşeyx”, “Ərəblər”, “Ərəbhacı”, “Ərəbşalbaş” kimi adları qorumaqdadır.²²

Miladi VIII əsrin əvvəllərində İslam Azərbaycanda hakim bir din oldu. İslam dini yerli zadəganlarla bərabər, tacir və sənətkarlar arasında da müvəffəqiyyətlə

²² Bünyadov, a. k. ə., s. 177.

yayıldı. Çünki müsəlman idarəçilər tacir sinfinə və sənətkarlara hörmət edir və onların fəaliyyət sahəsini genişləndirirdilər.

Fəthlərdən sonra ərəbləşmiş (İraq, Suriya, Misir, Fələstin və d.) və müsəlmanlaşmış (Azərbaycan, İran, Orta Asya v. d.) bütün xalqlar, İslamdan əvvəlki zəngin mədəniyyətlərini bir araya gətirərək ümumi İslam Mədəniyyətinin formalaşmasında fəal iştirak etmişdirlər. Bu baxımdan Azərbaycanda İslamı qəbul edən millətlərin orta əsrlərdəki mədəniyyət quruculuğunda, öz yerli mədəniyyətləri ilə bərabər ən əsas rolu İslam öz üzərinə götürmüşdür. Qafqazda və Azərbaycanda yaşayan bir çox xalqın mədəni simasının təşəkkül tapmasında İslamın yeri çox mühümdür. Maddi və mənəvi mədəniyyətin əsas ünsürlərinin: dini düşüncənin, elmin, fəlsəfənin, ədəbiyyat və incəsənətin, bu dəyişiklikdən sonra nə kimi təsirlərə məruz qaldığı əhəmiyyətli bir mövzudur.²³

BİBLİOQRAFIYA

1. əl-Bələzuri, Əbül-Abbas Əhməd b. Yəhya b. Cabir, *Futuhul-buldan*, Beyrut 1978
2. Bünyadov, Ziya, *Azərbaycan VII-IX. əsrlərdə*, Bakı 1989.
3. Caferoğlu, A., *Azerbaycan*, İstanbul 1940.
4. əl-Gərdizi, Əbu Səid Abdulhayy b. Dəhhaq b. Mahmud, *Zeynul-əxbar*, y. y., h. 1347.
5. Nəcib, Fayiz İskəndər, *əl-Futuhatul-İslamiyyə li biladil-Qurc*, İskəndəriyyə 1988.
6. Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə, *Qafqazda İslam*, Bakı 1991.
7. ət-Təbəri, Əbu Cəfər Muhəmməd b. Cərir, *Tərixul-ümət vəl-muluk*, I-XII, Qahirə, t. y.
8. Бартольд, В. В., *Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира*, Баку 1924.
9. Беляев, Е. А., *Мусульманское сектантство*, Москва 1967.
10. Гиргас. В., *Права христиан на востоке по мусульманским законам*, С. Петербург 1865.

²³ Paşazadə, a. k. ə., s. 104, 105.

11. Крымский, А. Е., *Страницы из истории Северного или Кавказского Азербайджана*, Ленинград 1938.
12. Мец, Адам, *Мусульманский ренессанс*, Москва 1966.
13. Пигулевская, Н. В., *К вопросу об общественных отношениях на Ближнем Востоке*, Москва 1948.
14. Розен, В., *Рецензия на "Alberunis India"*, Zvoraо 1888.
15. Якубовский, А. Е., *Ирак на грани VIII-IX. вв, у. у.*, 1937.

XÜLASƏ

Hər bir fikrin, düşüncənin, ilahi və bəşəri dəyərlərin bir yerdə yayılması, onun malik olduğu prinsiplər silsiləsi ilə sıx bağlıdır. İnsanlar, onları dərinləndirən, öyrənən, analiz edər və yalnız müsbət rəy formalşdıqdan sonra onu qəbul edib yaşayırlar.

Bu baxımdan İslam, yaranmasından çox qısa bir müddət keçməsinə baxmayaraq, artıq ilkin dövrlərdə ətrafındakı yaxın və uzaq bölgələrdə vüsətlə yayılmış, insanların təqirini qazanmışdır.

Məqalədə İslamın ilk dövrlərdə Azərbaycanda və regiondakı bölgələrdə yayılması məsələsi tədqiq edilmişdir. Bu məsələyə işıq tutması üçün tarix və coğrafiya əsərlərinə müraciət edilmiş və qiymətli məlumatlar əldə edilmişdir. Elmi məqalənin, bu sahə ilə maraqlananlar üçün faydalı olacağını ümüd edirik.

РЕЗЮМЕ

Распространение каждой мысли, божественных и общечеловеческих ценностей тесно связано от цепи её принципов. Люди глубоко изучают и анализируют эти принципы, и только при формировании положительного заключения принимают их.

С этой точки зрения Ислам, за короткое время своего появления, распространился в близлежащих и отдаленных регионах и был признан их населением.

В этой статье было исследовано распространение Ислама в Азербайджане и в регионе в общем. Для изучения этого вопроса были использованы научные работы по истории и географии, в которых имелось ценные информации о теме. Предполагаем, что данная статья будет полезна для интересующихся этой темой.

RESUME

There is a close relationship between the spread of a thought, celestial and earthly values and its chain of principles. Only after comprehending them properly, analyzing and forming a good opinion of them, would they accept these principles and apply them to their lives.

In this sense, shortly after Islam emerged, it spreaded across neighboring empires and met the approval of their inhabitants over a short period of time in its early years.

In this article, the spread of Islam in Azerbaijan and nearby regions in its early years was examined. To shed light on some perespectives of this subject matter, I refered to historical and geographical sources and came up with notable information. I hope that, the article will provide benefits to those who is interested in this field.

UOT 1(09)

TÜRKÇÜLÜK, İSLAMÇILIQ VƏ MÜASİRLİK İDEOLOJİ SİSTEMİ AZƏRBAYCAN DÖVLƏTÇİLİYİNİN ƏSAS AMİLLƏRİNDƏN BİRİ KİMİ

Rafail Ayvaz oğlu Əhmədli

Fəlsəfə elmləri doktoru,

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında

Ali Attestasiya Komissiyasının şöbə müdiri

Açar sözlər: *müasirlik, islamçılıq, türkçülük, milli özünüdərk, milli şüur, milli dövlət*

Key words: *Turkism, Islamism, modernism, national identity, national consciousness, the national state.*

Ключевые слова: *тюркизм, исламизм, модернизм, национальная самоидентификация, национальное самосознание, национальное государство.*

Azərbaycanın müstəqilliyinin möhkəmləndiyi, demokratik dövlətçilik ideologiyasının daha da inkişaf etdiyi müasir dövrümüzdə bu üç sütunlu ideoloji sistemin yeri və rolu danılmazdır. Ümummilli lider Heydər Əliyev tərəfindən irəli sürülmüş azərbaycançılıq ideologiyasının həyata keçirildiyi bir vaxtda çoxmillətli respublikamızda bu ideologiyanın hər bir sütununun ayrı ayrılıqda milli birliyin yaradılmasında öz funksiyası və rolu vardır.

XX əsrin əvvəllərində milli oyanış zəminində müasirlik, islamçılıq və türkçülük kimi təməl prinsipləri üzərində milli-demokratik dövlətçilik məfkurəsinin təşəkkül tapması Azərbaycan xalqının milli-azadlıq uğrunda mübarizəsinin ideoloji əsası anlamında çox mühüm bir nailiyyəti idi. Bu, hər şeydən əvvəl xalqımızın keşməkeşli əsrlərdən keçib gələn istiqlal əzminin yeni məcrada aydın ideya-siyasi məna kəsb etməklə düzgün istiqamətə yönəlməsi, geniş vüsət alması deməkdir. Lakin nəzərdən keçirilən dövrdə fəlsəfi və ictimai-siyasi fikirdə müasirlik, islamçılıq və türkçülük ideyalarının qərarlaşmasını və milli-demokratik dövlətçilik məfkurəsi formasında təşəkkülünü müsəlman Şərqində sırf Azərbaycan hadisəsi hesab etmək, təkcə Azərbaycan məkanı ilə məhdudlaşdırmaq da düzgün olmazdı. Çünki bu, daha geniş etnocoğrafi miqyasa malik olub, Türkiyə üçün, eləcə də İran türkləri, habelə çar

Rusiyasının milli müstəmləkə zülmünə məruz qalmış və qurtuluş uğrunda ayağa qalxmış digər türkdilli xalqlar üçün də səciyyəvi olan hadisədir.

İlkin mənbələrin araşdırılması və elmi-nəzəri təhlili əsasında demək olar ki, avropalaşmaq, islamlaşmaq və türkləşmək ideyaları tarixən ilkin olaraq mədəni-maarifçilik xarakteri daşımış, hadisələrin obyektiv gedişi prosesində zaman-zaman təkamül edərək cılalanmış və aydın sosial-siyasi məna və yönüm kəsb etmişdir. Bu ideyaların qarşılıqlı əlaqəsinin, getdikcə bir-birini tamamlamasının nəticəsi olaraq Azərbaycanla milli-azadlıq hərəkatının istiqamətverici nəzəri əsası olan «türkləşmək, islamlaşmaq və müasirləşmək» kimi ideoloji sistem yaranmış, milli şüura güclü təsir göstərmişdir.

«**Avropalaşmaq**» ideyasının meydana gəlməsi heç də hər hansı bir subyektiv istəyin, arzusun ifadəsi deyildi. Bu, artıq bəşər tarixində başlanmış və onun ayrılmaz tərkib hissəsi olan Azərbaycanın ictimai həyatında da öz əksini tapmış yeniləşmə, milli intibah, milli oyanış zərurətinin təzahürü kimi meydana gəlmişdir. Çarizminin ağır müstəmləkə zülmü şəraitində milli azadlıq yolunda hələlik konkret siyasi iddiaların irəli sürülməsinin qeyri-mümkün olduğu və bunun üçün müvafiq ictimai-siyasi mühitin, aparıcı qüvvələrin yetişmədiyi bir dövrdə «avropalaşmaq» ideyasının ortaya çıxması dinc, təkamül xarakterli mədəni yeniləşmə, inkişaf yolu ilə milli azadlığa və tərəqqiyə nail olmağın mümkünlüyünə nikbin inamdan irəli gəlirdi. Həmin ideyanın gerçəkləşdirilməsi söylərinin ilk növbədə mədəni-maarif, elm və təhsil sahəsindən başlanılması işinin arxasında da məhz bu tarixi reallıqlar dayanırdı.

Müasirləşmək üçün «avropalaşmaq» modelinin seçim kimi götürülməsi məsələsi də təsadüfi olmayıb, bir sıra tarixi-mədəni faktorla izah olunur. Məlumdur ki, bəşər tarixinin XVII əsrlə başlanan yeni feodalizmdən kapitalizmə keçid dövrü mənşəcə Avropa ilə bağlıdır. Bu dövrdən Avropa iqtisadiyyat, siyasət, elm, texnika, təhsil və s. sahələrdə böyük uğurlar qazanır, mədəni, demokratik dəyərləri ilə bəşəriyyətə nümunələr göstərirdi. Bir vaxtlar Qərbə «müəllimlik» etmiş Şərq isə o zaman özünün tənəzzül, durğunluq və ətalət dövrünü yaşayırdı. Avropa ilə əlaqələrin getdikcə artması Şərqdə də ona rəğbət qazandırır. Prof. Yusif Rüstəmovun yazdığı kimi, «XVIII-XIX əsrlərdən başlayaraq Şərq ölkələri intibah dövründən sonra yaranan yeni Qərb sivilizasiyasını mənimsəməyə maraq göstərir və dövrün qabaqcıl adamları Qərbin mədəni-əxlaqi dəyərlərinə toxunmadan, onun yalnız elm və texnikasını qəbul etməyin yollarını axtarmağa can atırlar. Bu proses indiyə qədər davam edir. Sonralar demokratiya prinsiplərinin, siyasi-hüquqi sistemlərinin qəbul edilməsi vəzifəsi irəli sürüldü. Olduqca çətin bir problem ortaya çıxdı: necə etmək lazımdır ki, öz dinini, milliyətini itirmədən Qərb sivilizasiyasını qəbul edək» [9].

Elmi araşdırmalar göstərir ki, XIX əsrin ikinci yarısında - XX əsrin əvvəllərində istər Osmanlı Türkiyəsində, istər çar Rusiyasında və İran şahlığında yaşayan qabaqcıl türk düşüncə sahibləri arasında «türkləşmək, islamlaşmaq, müasirləşmək» məfkurə sistemində «avropalaşmaq» fikri ilkin olaraq irəli sürülmüşdür. Osmanlı imperatorluğunda Sultan III Səlimin islahatları, Şimali Azərbaycanda hələ sağlığında «Şərfin tatar Molyeri» kimi şöhrət qazanmış M.F.Axundovun rus, alman, fransız, ingilis dillərinə də tərcümə olunmuş məşhur «Təmsilat»ı, milli mətbuatımızın banisi H.Zərdabinin «Əkinçi»si, 1875-ci ildə Cənubi Azərbaycanda müasir tipli Təbriz «Darülfünun»ün açılması ilə başlanan **«avropalaşmaq», «müasirləşmək» hərəkəti bu günümüzdə də aktuallığını yeni anlamda saxlamaqdadır.**

Kökündə «avropalaşmaq» ideyası dayanan müasirləşmək düşüncəsinin zamanla ayaqlaşan dəyərlərin mənimsənilməsi, zamanənin mədəni həyat tərzinə uyğunlaşmaq, müasir elm və texnikaya yiyələnmək və bunların nailiyyətlərindən yaradıcılıqla istifadə etmək anlamında milli şüura nüfuz etməsi XIX əsrin ikinci yarısında - XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ictimai-siyasi, fəlsəfi, ədəbi-bədii və publisistik fikrinin intibahına dəlalət edir.

Doğma xalqının tərəqqisinə çalışan M.F.Axundov özünün məşhur komediyaları ilə ilk dəfə olaraq o zamankı Azərbaycan ədəbiyyatına, fəlsəfi fikrinə milli oyanışın, yeniləşmənin labüdlüyündən xəbər verən avropasayağı ab-hava, realist-tənqidi düşüncə tərzini gətirmişdir. Onun 1850-ci ildə qələmə aldığı «Hekayəti-Müsyö Cordan həkimi nəbatat və dərviş Məstəli şah cadukuni-məşhur» komediyası nəinki Azərbaycanı, ümumiyyətlə müsəlman Şərq dünyasını yeniliyə, elmə, maarifə çağıran «avropalaşmaq» ideyasının ilk, həm də klassik bədii nümunəsidir. Bütövlükdə götürdükdə M.F.Axundovun komediyalarında tənqid və inkar həm də konkret müsbət ideal naminə aparılır, ağılın, dünyəvi elmlərin, qabaqcıl mədəniyyətin, həqiqi zəhmətin, dünyanı yeni dərkətmə sisteminin təbliğinə kömək edirdi.

XIX əsrin ikinci yarısında - XX əsrin ilk illərində Azərbaycan xalqının mədəni intibahında baş vermiş bir çox mühüm nailiyyətlər Həsən bəy Zərdabinin həyat və fəaliyyəti ilə bağlıdır. İstər Zərdabinin və istərsə də «Əkinçi» qəzeti ətrafında toplaşan Azərbaycan ziyalılarının xalqımızın maariflənməsində, cəhalət və mövhumat buxovlarından azad edilməsində və mədəni inkişaf yoluna düşməsində göstərdikləri xidmətləri milli oyanışda mühüm rol oynamışdır. Milli şüurun oyanışı və milli mədəniyyətin dirçəlişi isə öz növbəsində milli azadlıq hərəkətinin yaranması üçün zəmin hazırlayırdı.

XX əsrin əvvəllərində Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, Ə.Topçubaşov, N.Nərimanov, M.Ə.Rəsulzadə, C.Məmmədquluzadə, M.Ə.Sabir və b. Azərbaycan ictimai mühitində

milli dəyərlərin fəal müdafiəçiləri rolunda çıxış etsələr də, Avropanın mütərəqqi sosial-siyasi və mədəni dəyərlərinə uyğun müasirləşməni həərətlə təbliğ etmişlər.

«İslamlaşmaq» və daha sonralar isə «islamçılıq» kimi formalaşan milli məfkurə ideyası da milli birliyə nail olmaq zərurətindən irəli gəlmişdir. Türkçülük prinsipi kimi islamlaşmaq məfkurə cərəyanı da öncə Osmanlı Türkiyəsində təşəkkül tapmış və getdikcə Rusiya imperiyasında yaşayan məhkum türkdilli xalqlar, o cümlədən azərbaycanlılar arasında da yayılmağa, milli demokratik dövlətçilik məfkurəsinin əsas təməl prinsiplərindən biri kimi formalaşmağa başlamışdır.

Məlumdur ki, fərdlər, xalqlar, millətlər mənəvi dəyərlərə həm də din vasitəsilə yiyələnirlər. Bu anlamda Azərbaycan xalqı da uzun illər boyu mənsub olduqları islam dinindən zəngin mənəvi keyfiyyətlər, əxlaqi dəyərlər əxz etmişlər. İslama sitayişdən etibarən digər ərəbdilli müsəlman soyları kimi, türkdilli xalqların da düşüncə və həyat tərz, adət və ənənələri, əxlaqi-hüquqi normaları, eləcə də dövlətçilik ideyaları bu dindən kənarda təsəvvür edilməzdir. Bu səbəbədəndir ki, ilk dəfə olaraq Şərqi böyük mütəfəkkiri C.Əfqani (1838-1897) müsəlman aləminin yaşaya bilməsi, öz qüdrətini artırması üçün «islam birliyi» ideyası ətrafında sıx birləşməsi nəzəriyyəsini irəli sürmüşdür [2, 8-14].

Şeyx Cəmaləddin Əfqaninin islam birliyi ideyasını qəbul edən, bütün mənalı həyatını türk xalqlarının birliyinə həsr edən, «dildə, fikirdə, işdə birlik» ideyasının müəllifi, məşhur türkçü İsmayıl bəy Qaspiralının yaradıcılığında «islamçılıq» məsələsi xüsusi yer tutur. İsmayıl bəyin islama baxışı, Yusuf Akçuranın söylədiyi kimi, «milli həyata fayda dərəcəsi ilə bağlıdır» [1, 73]. Buna görə də o, bütün dünya müsəlman türklərinin birliyinə çalışmış, nəşr etdirdiyi «Tərcüman» qəzeti ilə bu ideyaya xidmət etmişdir. «Tərcüman» yazarına görə, «Qazan Tatarı, Orta Asiya Sərtləri, Tərançılar filan yoxdur. Bir dinə inanan, bir dillə danışan türklər vardır» [1, 74].

«İslama görə və islam aləmində qadın», «Panislamizm, onun xarakteri və istiqaməti», «Müsəlman xalqlarının vəziyyəti», «İslamın yarandığı ilk dövrün etüdləri» və s. bu kimi sanballı əsərləri ilə görkəmli Azərbaycan mütəfəkkiri Əhməd bəy Ağaoğlu da müəllimi Şeyx Cəmaləddin Əfqani kimi xalqda milli şüurun, milli birliyin oyanması, ilk islami ehkamların bərpası, elmi-siyasi fikir və mülahizələrin yayılması kimi günün vacib məsələlərini qələmə alması ilə yanaşı göstərirdi ki, «müsəlman aləminin oyanması və o aləmin mədəni millətlər mühitinə girə bilməsi üçün çox şiddətli bir silkənişə ehtiyac vardır. Müsəlmanların öz reformasiya dövrünü keçirmələri üçün içlərindən xeyli güclü bir iradə sahibi və nəfəsini iş üçün tamamilə fəda etməyə hazır bir adamın gəlib çıxması lazımdır. Belə bir reformator... islamda, islamın tarix və adət-ənənələrində əməllərinə uyğun bir zəmin bula bilər» [8, 159-160].

Əhməd bəy Ağaoğlu və M.Ə.Rəsulzadə avropalıların uydurduğu «panislamizm» ideyasını rus və Avropa qaragüruhçularının təsvir və təsəvvür etdikləri şəkildə müsəlmanlar arasında mövcudluğunu tamamilə inkar edirdi. Onların fikrincə, «panislamizm müsəlmanlar arasında yoxdur. O, Avropa siyasətçiləri və qəzetçiləri tərəfindən icad edilən bir uydurmadır» [6].

İslam dininin ictimai-əxlaqi, siyasi-ideoloji və dini-məfkurəvi dəyərlərini özünün milli düşüncəsində daxili-milli birləşdirici amil kimi qəbul edən Əhməd bəy Ağaoğlu da digər milli demokratiya düşüncəsinin fədailəri kimi islam dininin milli düşüncədə milli mənlilik şüuruna xidmət edən mənəvi-əxlaqi və mədəni tutumunu qəbul etmiş və bu baxımdan da onun siyasi-milli şərhini vermişdir. Məhz bu düşüncə tərzini onu da Əli bəy Hüseynzadənin irəli sürdüyü milli intibahda üç devizli bir fəaliyyət platformasını - «islamlaşmaq, müasirləşmək və türkləşmək» tezisini qəbul etməyə gətirib çıxarmışdır. Bu milli-liberal islamçılıq cərəyanı ümmətçilikdən daha çox mütərəqqi millətçilik, milli şüur, milli mənlilik duyğusu ilə özünü qəbul etdirə bildi. Əhməd bəy Ağaoğlu da bu dünyagörüşün formalaşmasında və həyata vəsiqə almasında çalışan bir şəxsiyyət kimi onun Şərq ölkələrində, xüsusilə türk aləmindəki perspektivini məhz bu meyarlarla ölçmüş, onu müəyyən mənada mütləqləşdirmişdir.

Əhməd bəy Ağaoğlu hər bir ictimai hadisəyə münasibətdə olduğu kimi dinə də tarixilik prinsipi və mədəni inkişaf baxımından yanaşmışdır. Onun din və mədəniyyəti qarşılaşdırmasında ən səciyyəvi cəhətlərdən biri də ondan ibarətdir ki, çağdaş ilahiyyatçıların əməli olaraq həyatda gördüklərini Əhməd bəy bir futuroloq kimi hələ XX əsrin əvvəllərində tarixi-nəzəri baxımdan anlamış, böyük bir analitik kimi təsəvvürlərinin tarixi məzmununu açmış, dəlillərlə bunu sübut etmişdir. Bütün bu qənaətlərində Ə.Ağaoğlu əsasən sivilizasiya və mədəniyyət prinsiplərinə əsaslanmış, bir maarifçi mütəfəkkir kimi Şərqin və bütün islam aləminin əsas nəzəriyyələrini qiymətləndirməyi bacarmış, müsbət anlamda kosmopolitizm ilə milli vətənpərvərlik motivlərinin sintezini yarada bilmişdir.

İslamçılıq məfkurəsinin formalaşmasında ən böyük rol oynayan şəxsiyyətlərdən biri də Əli bəy Hüseynzadədir. Onun tutduğu yol «türklük, müsəlmanlıq və avropalılıq»dır. Bu ideoloji düsturun yaradıcısı da odur. O, islamı ortodoks və mühafizəkar qatdan təmizləməyə, formal mərasim strukturlarından azad etməyə və ən başlıcası, islamı reforma ideyaları üçün açıq hesab etməklə daxili əxlaq və mənəviyyətə dayanan fəlsəfə səviyyəsinə yüksəltməyə çalışmışdır. O, islam dinini bir qrup işbazın və mühafizəkar funksionerlərin əlindən alıb ən geniş əhali kütləsinin ixtiyarına verməyi qarşısına məqsəd qoymuşdu. O, həqiqi islamı xalqa mənimsətmək yolunu tutmuş və bu məqsədlə də «Qurani-Kərim»in ana dilinə tərcüməsi ideyasını irəli

sürmüşdür. İslam birliyi tərəfdarı kimi Əli bəy Hüseynzadə göstərirdi ki, islam birliyi - «panislamizm bir məqsəddir ki, nəticəsi cəmi əqvam və məmaliki - islamiyyəyi bir-birinə zəbt edib qayət vasə və həddən ziyadə böyük bir məmləkət, bir hökumət təşkil etməkdir... Müsəlmanlar panislamizm məqsədinin ətrafına cəm olmağa hərəkət edirlər və dəryada qərq olub boğulanlar kimi onun vasitəsilə nicat tapmağa səy və qeyrət edirlər» [3, 435].

Şeyx Cəmaləddin Əfqaninin mütərəqqi islami ideyalarından bəhrələnənlərdən biri, türkçülüyn ideoloqlarından biri Əli bəy Hüseynzadənin irəli sürdüyü «türkləşmək, islamlaşmaq, avropalaşmaq» düsturunu «türkləşmək, islamlaşmaq, müasirləşmək» kimi proqram halına salan Ziya Göyaldan sonra həmin istiqamətdə M.Ə.Rəsulzadənin də mühüm xidmətləri olmuşdur. M.Ə.Rəsulzadə də Əfqani kimi «islam birliyinin federalı» formasını qəbul edir və hətta buna inanaraq yazırdı: «Bütün türklərin, bütün ərəblərin, bütün farsların ictimai bir vücud kimi birləşmələri mümkün, həm də istənilən bir haldır. Müsəlman olan millətlər... bir hökumət halına gəldikdən sonra ittihad deyil, islam ittifaqı ola bilər» [4, 148].

Qeyd etmək yerinə düşər ki, ictimai-fəlsəfi fikir tariximizdə millət, milliyyət, dil, din, əxlaq, mənafiyyət kimi milli ideologiyamızın əsasını təşkil edən amilləri heç kim M.Ə.Rəsulzadə kimi sistemli şəkildə işləməmişdir. Onun 1914-cü ildə «Dirilik»də çap etdirdiyi «Dirilik nədir?», «Milli dirilik», «Millətin bir rüknü də dindir» adlı silsilə yazıları bütünlüklə bu məsələlərə həsr edilmiş, daha sonra 1915-ci ilin oktyabrından nəşrə başlayan «Açıq söz» qəzetindəki əksər yazıları «türkləşmək, islamlaşmaq, müasirləşmək» məfkurəsinin mahiyyətini açıqlamağa həsr edilmişdir. Öz sələfləri kimi islam dinində islahat tərəfdarı olan M.Ə.Rəsulzadə yazırdı: «Dinimizin iki cənbəsi (tərəfi) vardır: ibadət və üsul. Birinci qisim bəndə ilə Allaha aiddir. İkinci qisim isə bəndə ilə bəndələrə məxsusdur. Birinci qisim sabitdir. Qiyamətə qədər əbədidir. Dəyişikliyə uğramaz, ikinci qisim isə əksinə, bir şəkildə qala bilməz. Təfsir və zamanın tələbinə görə dəyişilə bilər» [7].

Mənbələrin təhlili əsasında belə bir ümumiləşdirici fikir irəli sürmək olar ki, C.Əfqaninin «dində, əqidədə birlik», İ.Qasıralının «dildə, fikirdə, işdə birlik», Ə.Hüseynzadənin «türkləşmək, islamlaşmaq, avropalaşmaq», M.Ə.Rəsulzadənin «milliyyət, beynəlmilləyyət, əsriyyət» ideyaları, nəhayət, 1918-ci ildə Şərqdə, ilk dəfə Azərbaycanda öz bəhrəsini verdi. Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti bu ideoloji sistem əsasında yarandı.

XIX əsrdə olduğu kimi, müasir dövrümüzdə də dinlə elmin qarşılıqlı əlaqələrinə müqayisəli təhlillər verilmişdir. Tədqiqatçı alim Xəlilov S.S. yazır: «Bəziləri Şərq dünyasını təmsil edən ölkələrin, o cümlədən Azərbaycanın müasir texnikaya

əsaslanan iqtisadi yarışda qabaqcıl Qərb ölkələrindən geri qalmasının səbəblərini islam dinində və ənənəvi düşüncə tərzində axtarırlar. Halbuki iqtisadi inkişafın hərəkətverici qüvvəsi din yox, elmdir. Din iqtisadi meyarlarla deyil, ancaq mənəvi meyarlardan dəyərləndirilə bilər. Söhbət hansı dinə qulluq edilməsindən yox, ümumiyyətlə din və elmin münasibətindən getməlidir. Din öz yerində olduqda cəmiyyətin iqtisadi inkişafına heç bir xələl gələ bilməz» [10, 68-69].

Türkçülük ideyasının mənşəyi və mahiyyəti araşdırılarkən belə bir cəhətə diqqət yetirmək lazımdır ki, bu ideya türkdilli xalqlar dünyasında əsaslı olaraq XX əsrin əvvəllərində təşəkkül taparaq milli məfkurə səviyyəsinə yüksələ bilmişdir. Bu dövr Türkiyənin yeni tarixi inkişaf mərhələsinə qədəm qoyması, müsəlman Şərqiində təsiredici nüfuz dairəsinin getdikcə artması ilə əlamətdardır. Türkçülərin ilk tarixi xidmətlərindən sayılan türk milliyyətçiliyini canlandırması görkəmli türkoloqların adı ilə bağlıdır. Onların yaratdığı və türkologiya adlanan bu elm sahəsinin təsbit etdiyi dünya türklərinin tarix, dil və mədəniyyət birliyi ideyası türkdilli xalqların ictimai və siyasi müqəddəratının həllində mühüm rol oynamışdır.

Türkçülük dünyagörüşünün ilk təzahürlərinə Azərbaycanda hələ XIX əsrin ikinci yarısından M.F.Axundov və H.Zərdəbinin, Kırımda İ.Qasıralının ideya-nəzəri irsində rast gəlinir.

İlk vaxtlar milli özünüdərk kimi meydana çıxan və əsasən tarix, ədəbiyyat, mətbuat və incəsənət sahəsində özünü göstərən mədəni-maarifçi türkçülüyn yaradıcıları türk xalqlarının öz müstəqilliklərini əldə etmələrinin ideoloji-siyasi sahəsinin mühüm bir sütununun təməlini qoymuşdular ki, bunun da adı «Vətənpərvərlik, Xalqçılıq» idi. Onlar dönməz bir vətənpərvər, xalqçı kimi öz əsərləri, fikir və mülahizələri, ədəbi-fəlsəfi düşüncələri ilə gələcək siyasi türkçülüyə zəmin yaratmışdılar. Bu siyasi türkçülüyn ilk yaradıcıları isə Z.Göyalp, Y.Akçura bəy, Ə.Hüseynzadə, Ə. Ağaoğlu, M.Ə.Rəsulzadə və b. olmuşlar.

Siyasi türkçülərin ən öndə gedənlərindən olan Z.Göyalp, Y.Akçura özlərindən əvvəlki türk millətçilərinin təsiri ilə türkçülüynü maarifçi türkçülükdən siyasi türkçülük səviyyəsinə çatdırmışlar. 1908-ci ildən İstanbulda yaradılan, bütün milliyyətçi təşkilatlarda təmsil olunan və nəşr edilən bütün mətbuat orqanlarında çıxış edən Y.Akçura daha irəli gedən türkçülərdən olmuşdur. O, həmin dövrdə «Türk Dərnəyi»ni yaratmış, «Türk Yurdu Cəmiyyəti»nin təşkilatlanmasında yaxından iştirak etmiş, M.Ə.Rəsulzadə və Ə.Ağayevlə birlikdə «Türk Yurdu» jurnalını təsis etmişdir. Böyük bir ziyalı ordusunu öz ətrafında birləşdirən «Türk Yurdu Cəmiyyəti» və onun orqanı olan «Türk Yurdu» jurnalı qarşılarına qoyduqları məqsədə çatmaq üçün var-qüvvələrini sərf edirdilər. «Türk Ocaqları» ilə «Türk Yurdu»nun birgə səyi nəticəsində türkçülük

artıq bir ideologiya səviyyəsinə yüksəldi. Türkçülüyn geniş vüsət almasına və bütün türk dünyasında yayılmasına həmçinin Əhməd Hikmət bəyin «Altun ordu» məqaləsi, Xəlidə Ədib xanımın «Yeni Turan» adlı romanı, Müfidə Fərid xanımın qiymətli əsərləri, «Mən bir türkəm, dinim, cinsim uludur» deyən Məmməd Əmin Yurdaqulun şeirləri və türkologiya sahəsində ensiklopedik bir alim olan Fuad Köprülünün elmi əsərləri və s. təkan vermişdir. Türkçülərə görə, türk dili, türk tarixi, türk ədəbiyyatı, türk mədəniyyəti yalnız bir türk xalqının, məsələn, osmanlının malı deyildir. Bütün türklük bir küllüdür, bir millətdir və bütün bu mədəniyyət ümumtürk mədəniyyətidir. Türkçülüyn «türk milliyyətçiliyi» bayrağı altında meydana çıxması o dövrdə yalnız Türkiyə milli ziyahılarını deyil, bütün dünyadakı türk milli ziyahılarını bir araya toplayırdı. Türkçülük ideologiyası türklərin tarixən yaşadıkları ərazilərin adı ilə bağlanaraq «turançılıq» adı altında anadılmağa başlandı. Başda Z.Göyalp olmaqla Y.Akçura, Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağayev, M.Ə.Rəsulzadə, M.F.Köprülüzadə və b. Türkçülüyn elmi əsaslarını işləyib hazırladılar.

Eyni zamanda Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağayev və M.Ə.Rəsulzadə başda olmaqla Azərbaycanın o dövrdəki ictimai-siyasi xadimləri siyasi türkçülüynü ilk dəfə proqram halına salan və dünyadakı məhkum türklərin hürriyyət və istiqlallarını tələb edən ilk milli mücahidlər idilər. Onlar, xüsusilə Ə.Ağayev və M.Ə.Rəsulzadə ümmətçilik əvəzinə milliyyətçilik, islamçılıq əvəzinə türkçülük ideologiyasını irəli sürmüş, maarifçi milliyyətçiliklə siyasi milliyyətçiliyi çulğalaşdıraraq belə bir sosial-fəlsəfi fikri əsaslandırıb ki, «siyasi və milli dövlətə...milli hürriyyət və milli istiqlala malik olmayan millətlərin milli varlıq və milli mədəniyyətlərini qoruyub inkişaf etdirmələri imkan xaricindədir» [5, 8]. Türkçülüyn və panturanizmin mahiyyətini şərh edərkən M.Ə.Rəsulzadə yazırdı: «Şərqdəki milli hərəkətin bir növü kimi panturanizm Qərbdə irticaçı sayılan və çox vaxt şovinizm adlandırılan millətçilikdən bir qədər fərqlənir. Şovinizm təcavüzkar hərəkətdir və əsasən artıq milli birliyə malik kapitalist dövlətinin öz hakimiyyətini gücləndirməyə və ərazisini genişləndirməyə can atan dövlətin ekspansiyası amillərinə əsaslanan bir hadisədir.

Avropa millətçiliyi siyasi cəhətdən təcavüzkar ideologiyadır. Şərqdəki millətçilik isə siyasi cəhətdən müdafiə, sosioloji cəhətdən isə mütərəqqi hadisədir» [6]. Türkçülüyn böyük ideoloqu Z.Göyalp «Türkçülüyn əsasları» adlı əsərində türkçülük ideyalarını sistemləşdirərək onu milli məfkurə halına salmışdır. Bu əsəri ilə Z.Göyalp gələcəkdə yaranacaq müasir türk dövlətlərinin sosial fəlsəfəsini ortaya qoymuşdur. İki bölmədən ibarət olan bu əsərin birinci bölümündə Z.Göyalp türkçülüyn tarixindən və mahiyyətindən, türkçülük və turançılıqdan, milli və bəşəri mədəniyyətlərdən, xalqçılıqdan (xalqa doğru), müasirləşməkdən (Qərbə doğru), tarixi materializm və ictimai

məfkurəçilikdən, milli şüuru və milli təsanüdü (solidarizm) gücləndirməkdən, milli kültür və tərbiyədən bəhs edir. İkinci bölümde türkçülüyn proqramını verən Z.Göyalp əsasən dildə türkçülükdən və onun prinsiplərindən, estetik türkçülükdən, yəni estetik zövqdən, milli vəzndən, milli ədəbiyyatdan, milli musiqidən və digər milli sənətlərdən, əxlaqi türkçülük və onun növlərindən, hüquqi türkçülükdən, dini türkçülükdən, iqtisadi türkçülükdən, siyasi türkçülükdən və fəlsəfi türkçülükdən bəhs edir.

Bütün bu məsələləri ümumiləşdirərək göstərmək olar ki, tarixən mütərəqqi və hər cür mürtəce şovinst qayələrindən uzaq olan türkçülük məfkurəsinin öncül daşıyıcılarına görə, millətlər yalnız milli ideologiyaları, təfəkkür və xarakteri ilə mədəniyyətə, texnologiyaya, elmə və sonda dövlətə yiyələnmə bilərlər. Bu yolda yüzlərlə yüksək səviyyəli insanlar, əvəzsiz elm, mədəniyyət, incəsənət, ədəbiyyat və siyasət xadimləri min cür əzab-əziyyətə qatlaşıaraq, hətta lazım gəldikdə canlarını belə qurban verərək millətlərini sonda hürriyyətə qovuşdurmuşlar. Türk dünyasında, o cümlədən də Azərbaycanda bu proses gec də olsa, XIX əsrin sonlarından başlayaraq XX əsrin birinci yarısında və sonunda öz bəhrəsini vermişdir.

Türkçülük türk millətinin milli mənafeyini özündə əks etdirən dünyagörüşüdür. Bu dünyagörüşün özəyini belə bir müddəə təşkil edir ki, hər milliyyətçiliyin öz adı olduğu kimi türk milliyyətçiliyinin də adı türkçülükdür. Türkçülük türk millətini, onun vətəninini, dövlətini sevmək, türk millətinin birlik və bərabərliyini qorumaq, millətini yüksəltmək uğrunda əzmlə mübarizə aparmaq deməkdir. Türkçülük türk millətinin şərəfli tarixinə, türk mədəniyyətini, dilini, əxlaqını qorumaq, onu daha da ucaltmaq deməkdir. Türkçülük məfkurəsi özündə humanist və demokratik dəyərləri üzvi surətdə ehtiva etməklə də əlamətdarlır. Bu da müsəlman Şərq dünyasında birinci olaraq Azərbaycanda yaradılmış demokratik respublika timsalında özünün təsdiqini tapmaqla tarixən ilkin gerçək nümunəsini vermiş oldu.

Nəticə olaraq demək olar ki, müasir qloballaşma dövründə bu ideyaların aktuallığı xüsusi önəm kəsb edir. Belə ki, öz dinini, əxlaqını, mənəvi dəyərlərini itirmədən qərb sivilizasiyasını qəbul etmək, dünyaya integrasiya etmək qarşımızda duran ən ümdə məsələlərdən biridir.

İSTİFADƏ OLUNAN ƏDƏBİYYAT

1. Akçura Yusif. Türkçülüyn tarihi. İstanbul: kaynaklar yayınları, 1998
2. Əfqani S. Seçilmiş əsərləri. Bakı: 1989
3. Qarayev Y. Azərbaycan ədəbiyyatı. XIX və XX yüzilliklər. Bakı: Elm, 2002
4. Qurbanov Ş.C. Əfqani və Türk dünyası. Bakı: Azərnəşr, 1996
5. Məmmədzadə M.B. Milli Azərbaycan hərəkəti. Bakı: Nicat. 1992
6. Rəsulzadə M.Ə. Panturanizm haqqında, panturanizm bizim dövrümüzdə// «Azərbaycan» jurnalı, 1991, №6.
7. Rəsulzadə M.Ə. Yeddi bəyza. «Bəsirət» qəzeti. 1914, №9.
8. Resulzade M.E. Milli-tesanüd. Ankara: Azerbaycan kültür derneği yayınları, 1978
9. Rüstəmov Y.İ. Sivilizasiyaların dialoqu – bəşəriyyətin vəhdətinə aparan yoldur// «Şərq-Qərb: sivilizasiyaların dialoqu». Elmi-nəzəri jurnal. Bakı: 2005, №1
10. Xəlilov S.S. Fəlsəfədən siyasətə. Bakı, Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 1998, 328 s.

XÜLASƏ

Məqalədə XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan xalqının milli qurtuluş hərəkatının istiqamətləndirilməsində mühüm rol oynamış müasirlik, islamçılıq və türkçülük ideologiyasının yaranma tarixi və mahiyyəti araşdırılır.

Bu ideoloji sistemin Azərbaycan xalqının milli şüurunun, milli özünü təsdiqinin və müstəqil dövlət quruculuğunda oynadığı rol araşdırılaraq Şərqdə ilk demokratik cümhuriyyətin qurulmasında onun ideoloji sisteminə çevrilməsi prosesi aydınlaşdırılır.

Eyni zamanda bu üç sütunlu ideoloji sistemin Azərbaycanda milli birliyin yaradılmasında yeri və rolu işıqlandırılır.

SUMMARY

This article examines the history and nature of ideologists Turkism, Islamism and Modernism played a large role in the direction of the national liberation movement in the late XIX and early XX centuries.

Examining the ideological system of national identity of the Azerbaijani people, clarified the process of transformation of this ideology in the ideology that played a major role in national self-assertion and the construction of the first independent and democratic state in the East.

Just highlights the place and role of ideology based on three pillars, in the formation of the national unity in Azerbaijan.

РЕЗЮМЕ

В статье исследуется история и сущность идеологии тюркизма, исламизма и модернизма сыгравшая большую роль в направленности национальной освободительной движения в конце XIX и в начале XX веков.

Исследовав идеологическую систему национального самосознания азербайджанского народа, проясняется процесс превращения этой идеологии в идеологию, которая сыграла большую роль в национальном самоутверждении и в строительстве первого независимого и демократического государства на Востоке.

Так же, освещается место и роль идеологии, базирующейся на трех основах, в формировании национального единства в Азербайджане.

MAHMUD KAŞĞARININ “DİVANÜ LÜĞAT- İT-TÜRK” ƏSƏRİNİN LEKSİK MƏNZƏRƏSİ

Filol.f.d. Quliyeva Yaqut
BDU İlahiyyat fakültəsi

Açar sözlər: Mahmud Kaşğari, türkoloq, oğuz dili, leksika, türk dilləri.

Keywords: Great specialist, Turkic philology, grammar, Mahmud Kashghary, “Divani-lughat-it-Turk”.

Ключевые слова: Великий тюрколог, основоположник, грамматика, Махмуд Кашгари, «Дивану- лугат -ит тюрк».

Böyük türkoloq, müqayisəli qrammatikanın banisi, XII əsrdə yaşamış Mahmud Kaşğari “Divanü lüğat- it- türk” əsərini yazmaqda ilk növbədə məqsədi türk dilləri barədə məlumat vermək, onun leksik zənginliyini göstərmək və ən əsası ərəb dünyasına türk dillərini təqdim etməkdən ibarət olmuşdur. Mahmud Kaşğari böyük uzaqgörənliklə türk dillərinin öyrənilməsini vacib saymış, türklərlə ünsiyyət qurmağın yolunun ilk növbədə bu dildən keçəcəyini diqqətə çatdırmaq istəmişdir. Bu məqsədlə Kaşğari, özünün dediyinə görə, eni üç min, uzunluğu beş min fərsəx olan, Xəzər dənizini bütövlüklə əhatə etməklə Rumdan Çinə qədər böyük bir ərazidə yaşayan türkdilli xalqların dillərindən əsaslı şəkildə bəhs etmiş, onların leksik, fonetik, qrammatik xüsusiyyətlərindən geniş şəkildə danışmışdır. “Divan”da biz həmin ərazidə yaşayan qıpçaq, oğuz, yağma, çigil, uğraq, çaruq, qay, yabaqu, tatar, basmıl, suvar, bulğar, toxsı, arğu və sairə xalqların geniş dil mənzərəsi ilə rastlaşırıq. Tədqiqatçıların qeydinə görə, Mahmud Kaşğari fonetik-morfoloji xüsusiyyətlərinə görə türk dillərini iki qrupa bölür: “Şərq qrupu və qərb qrupu. Şərq qrupuna çigillərin, toxsıların, yağmaların, Kaşğarın şəhər əhalisinin və Maçinə qədər olan başqa tayfaların, xaqaniyyə türkcəsini, qərb qrupuna isə yeməklərin, qıpçaqların, oğuzların, peçeneqlərin, bulqarların, suvarların, Rumdan şərqdə yaşayan digər tayfaların dilləri daxildir” (4, 14). Mahmud Kaşğariyə görə dillərin ən asanı oğuzların, ən doğrusu isə toxsı ilə yağmaların dilidir. Onun fikrincə, İrtiş, İla, Yəmar, Etil çayları boyunca yaşayan xalqların dili də doğru türkcədir. Mahmud Kaşğari bu irmaqlar boyu yaşayan dillərin ən gözəli kimi Qaraxanilər dövlətinin tərkibində

yaşayan insanların dili olan xaqaniyyə türkcəsini göstərir. Beçeneq, suvar, bulqar dillərinə gəlinə isə Mahmud Kaşğari onların sonlarının qısaldılmış olduğunu söyləyir. Tədqiqatçılara görə, bunu yəqin ki, sonda bəzi samitlərin atılması kimi başa düşmək lazımdır. Məsələn, *qapuc-qapu* (4, 14). Mahmud Kaşğari hər bir tayfanın əslində öz dili olduğunu da vurğulayır. Məsələn, onun qeydinə görə, qay, tatar, yabaqu, basmıl, çomul boylarının hər birinin öz dili vardır. Böyük türkoloq uyğurların da öz türkcə bir dilləri olduğunu söyləyir. Lakin bütün bunlara baxmayaraq, Mahmud Kaşğari bütün türk tayfalarının dəfələrlə qeyd etdiyi kimi türkcəni də gözəl bildiklərini göstərir. Mahmud Kaşğari türkcə dedikdə xaqaniyyə türkcəsini əsas götürməklə, bütün bu tayfalar arasında ümumünsiyyət vasitəsi olan ədəbi dil anlayışını nəzərdə tutur (3,16). Qeyd etmək lazımdır ki, böyük türkoloq bu sözü bütün əsər boyu dəfələrlə təkrarlamaqla, bu barədə öz fikrini qəti şəkildə bildirir. Məsələn, o, yazır: “Çin və Maçın xalqlarının ayrı dilləri olsa da, onların şəhərliləri türk dilini yaxşı bilirlər” (7,103), “Köçəri xalqlardan olan çomul boyunun dili ayrıdır, lakin türk dilini yaxşı bilirlər. Kay, yabaku, tatar, basmıl boyları da belədir. Hər boyun özünəməxsus ayrı ləhcəsi olsa da türkcə gözəl danışirlər”(7,104). Mahmud Kaşğari türkcədən danışarkən bizə elə gəlir ki, türk dilləri arasında olan ümumünsiyyət vasitəsindən - ədəbi dildən bəhs edir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, böyük türkoloq türk dillərinin dialekt və şivə məsələlərinə də əsaslı şəkildə toxunur. Belə ki, onun “Uyğurların dili saf türkcədir, lakin öz aralarında danışdıqları zaman istədikləri bir ləhcələri də var” (7,103) və “Comul boyunun kendilerinden bulunduğu çöl halkı ayrı bir dile sahiptir, Türkceyi iyi bilirlər. Kay, Yabaku, Tatar, Basmıl boyları da böyledir. Her boyun ayrı bir ağzı vardır; bununla beraber Türkceyi de iyi konuşurlar” (1,29-30) deməsi istər-istəməz bu dillərin müxtəlif dialekt və şivə xüsusiyyətləri olduğunu göstərir.

Ümumiyyətlə, Kaşğari ən təmiz dil kimi heç bir dillə qarışığı olmayan dili nəzərdə tutur: “Ən təmiz və doğru dil yalnız bir dil bilən, farslarla qarışmayan və əcnəbi ölkələrə gedib-gəlməyən adamların dilidir” (7,103). Tərkibində digər dillərin leksik vahidləri olan türk dilləri isə onun nöqtəyi-nəzərinə görə, əsasən şəhərlilərin dili və fars dilinə qarışan dillərdir: “İki dil bilən şəhərlilərlə oturub-duran adamların dili nöqsanlıdır” (7,103). Belə dillərə o, soğdaq, gəncək, arğu boylarının, xotən, түбүт, tanqut xalqlarının, Balasağun, Tiraz, Beyza və İsbicabdan Arğuya qədər olan bütün şəhərlilərin dilini daxil edir.

Aparılan araşdırmalara görə, Mahmud Kaşğarinin “Divan”ında 9000 minə yaxın leksik vahid nümunə göstərilir. Bizim araşdırmalara görə isə “Divan” 28 türk

dilinin leksik vahidlərini əks etdirir. Sözsüz ki, burada aparıcı yeri ilk növbədə oğuz leksikası tutur.

M.Kaşğari araşdırmaçısı Əmir Nəcibə görə, Mahmud Kaşğari “Divan”da yalnız bir dilə aid olan sözlərdən misal gətirmək məqsədilə arqı dilinə aid 42 leksik vahid, barsqan dilinə 6, bulqar dilinə 6, ıtlık dilinə 1, karluk dilinə 7, gəncək dilinə 17, qıpçaq dilinə 15, karluk türkmən dilinə 1, kıtaya (xıtay) 1, köçəyə 1, oğuz 232, soquta 1, түбүтө 2, türk dilinə 9, öz türk dilinə 5, uyğur dilinə 10, kaşğar dilinə 3, uç dilinə 3, xötən dilinə 1, çigil dilinə 44, yağma dilinə 5 dəfə müraciət etmişdir. İki dildə işlənən sözlərdən arğu-bulğar dilinə 1, arğu-türkmən dilinə 1, arğu-yağma dilinə 2, barsqan – uç dilinə 1, yəmək-yabaku dilinə 3, yəmək-yağma dilinə 1, karluk –türkmən dilinə 1, gəncək-xötən dilinə 2, oğuz-qıpçaq dilinə 25, oğuz-arğu dilinə 2, oğuz-türkmən dilinə 1, tatar-yabaku dilinə 1, türk-türkmən dilinə 1 misal nümunə verir. Üç dilə aid olan sözlərdən isə o, arğu-karluk-yağma dillərinə 1, yəmək-qıpçaq-oğuz dillərinə 1, yəmək-qıpçaq-suvar dillərinə 1, qıpçaq-oğuz-suvar dillərinə 4, qıpçaq-oğuz-öz türk dillərinə 1, qıpçaq-oğuz-yağma dillərinə 2, qıpçaq-toxsı-yağma dillərinə 1, toxsı-çıgil-yağma dillərinə 1 leksik vahid nümunə verir. Üçdən çox dilə aid olan sözlərə gəldikdə isə bunların işlənmə tezliyi bir o qədər də yüksək deyil. Belə sözlər cəmi beşdir. Belə ki, Kaşğari bu dillərdən arğu-yəmək-oğuz-toxsı-yağma dillərinə 1, basmıl-yəmək-kay-qıpçaq-oğuz-çomul-yabaku dillərinə 1, bulğar-yəmək-qıpçaq-suvar dillərinə 1, qıpçaq-oğuz-toxsı-yağma dillərinə 1, qıpçaq-toxsı-türkmən-yabaku-yağma dillərinə 1 söz nümunə verir (6,36-37).

Ə.Nəcibin Mahmud Kaşğari “Divan”ı üzərində apardığı yuxarıdakı tədqiqat əyani baxımından bir neçə nöqteyi-nəzərdən maraqlıdır. İlk növbədə bu hesablamalardan aydın olur ki, həqiqətən də, Mahmud Kaşğarının elan etdiyi kimi, “Divan”da əsas leksik ağırlığı oğuz dili öz üzərinə götürür. Bundan əlavə, oğuzların hansı dillərlə ünsiyyətdə olduğu və eyni zamanda, oğuz tayfalarının etnik baxımdan hansı türk tayfalarıyla daha çox qaynayıb-qarışdığı da aydınlaşır. Belə ki, bu siyahıya əsasən biz Mahmud Kaşğaridə oğuzların ən çox qıpçaqlarla dil əlaqəsində olduğunu görürük. Bu faktı “Divan”da 25 sözün eyni zamanda həm qıpçaq, həm də oğuz dillərinə aid olması bir daha sübut edir. Məs: **الغ ALİĞ : hər şeyin pisi. Oğuzca və qıpçaqca (7,133) . ارق ARIK : arıq, zəif, cılız. Oğuz və qıpçaq dillərində (7,135) və s.**

Daha sonra oğuzların məhz arqlarla daha çox ünsiyyətdə olduğu məlum olur. Doğrudur, Mahmud Kaşğari həm oğuz, həm arğu dillərinə aid olan leksik vahidlərə cəmi 2 söz nümunə versə də, Əmir Nəcibə görə, Mahmud Kaşğarının “Divan”ı qələmə aldığı dövrlərə qədər oğuzlarla arqlar yanaşı yaşamış və onların bir-birinə leksik baxımdan təsiri olduqca böyük olmuşdur. Məs: **ارغا URĞA : böyük ağac.**

Oğuzca. Arğuca da belədir (7,186). بلق BALIK : palçıq. Oğuzların bəzilərində və arğu dilində. Arğuların bir qismi isə üç sükun ilə bu sözə “balk” deyirlər. Türk dilində ancaq iki sükun yan-yanə ola bilər. Arğuların dilində dolaşılıq vardır (7,380). **İDİŞ : qədəh, piyalə. Yağma, tuxsı, yəmək, oğuz və arğuların dillərində tas, tava, ləyən, qazan kimi hər şeyə idiş deyilir (7,131).** “Mahmud Kaşğarının təsdiq etdiyinə görə, oğuzlar arğularla qonşuluqda yaşamış və onların dili bir-birinə qarışmışdır” (6,43).

Daha sonra biz “Divan”da oğuz-türkmən, yəmək-qıpçaq-oğuz, qıpçaq-oğuz-suvar, qıpçaq-oğuz-öztürk, qıpçaq-oğuz-yağma, arğu-yəmək-oğuz-toxsı-yağma, basmul-yəmək-kay-qıpçaq-oğuz-çomul-yabaku, qıpçaq-oğuz-toxsı-yağma dillərinin leksik nümunələrinə də təsadüf edirik. Məs: قرناق KIRNAK : cariyə. Yabaku, kay, çomul, basmul, oğuz, yəmək və qıpçaq dillərində (7,459) və s.

Bu da bir daha oğuzların böyük bir ərazidə yaşadıklarını, onların bütün əsas türk dillərlə təmaslarını və eyni zamanda, bu dillər sırasında aparıcı mövqeyə malik olduqlarını göstərir. Bu faktı Əmir Nəcib elə bu şəkildə də qeyd edir. Əmir Nəcib oğuzlardan və oğuz dilindən danışarkən onların bu ərazidə əsas aparıcı dil və kütlə olduqlarını nəzərə çatdırır. Beləliklə, “Divan”da adları bir qədər az çəkilən dillərin xüsusiyyətləri haqqında danışarkən Əmir Nəcib bu dillərin əsasən oğuz dili içərisində əridiyini, Kaşğarının yalnız bu dillərin məhz fərqli xüsusiyyətlərini nəzərə cərpdirərkən onlara müraciət etdiyini bildirir. Ə.N.Nəcib yazır: “Bu qeydlərin genişliyi nəyi göstərir? Əgər bu qeydlər doğrudursa və real vəziyyəti əks etdirsə, əgər hər hansı bir sözün dialekt mənsubiyyəti dəqiq qeydə alınmışsa və əgər heç bir dilə aid olmayan sözləri ümumtürk sözləri kimi qəbul edərixsə o zaman biz qaçılmaz bir nəticəyə gəlirik ki, Mahmud Kaşğari bu materialları ətrafında kompakt şəkildə çigil, arğu, qıpçaq tayfaları səpələnmiş, əsasən oğuz tayfalarının üstünlük təşkil etdiyi ərazidən toplamışdır. Digər qeydlərin təhlili isə göstərir ki, Mahmud Kaşğari səyahət etdiyi ərazidə yağma, yabaku, yəmək, toxsı, kay tayfa və qəbilələri əhalinin əsas kompakt kütləsini təşkil etməmiş, əsasən yerli əhaliyə qaynayıb qarışmışlar. Buna görə də onların dili bu ərazidə mühüm rol oynayan əsas xalqın dilindən kəskin şəkildə fərqlənməmişdir. Güman etmək olar ki, yağma, yabaku, yəmək, toxsı və kay şivələri oğuz, qıpçaq, arğu dialektləri arasında ərimişdir (6,37).

Əmir Nəcibin mənzərəsindən oğuzların əksər türk tayfaları və onların dillərlə təmasda olduqları aydın görünür. Amma təbii ki, bu dillər sırasında Mahmud Kaşğarının özünün də dediyi kimi, oğuzların qıpçaqlarla və oğuz dilinin qıpçaq dili ilə əlaqələri daha geniş olmuşdur. Xüsusilə dil əlaqələri baxımından Mahmud Kaşğari az qala bu dillər arasında bir bərabərlik işarəsi qoyur. Məsələn o, dəfələrlə

yazır: “Oğuzlarla qıpçaqlar y ilə başlayan bütün isim və feillərin ilk hərfini əliflə, yaxud c ilə əvəz edirlər” (7,105). “İsimlərdə və fiillərdə işin davam etməkdə olduğuna bir belge bulunursa, kelimenin ortasındakı ğ harfini atmakta oğuzlarla kıpçaklar birbirlerine uymuşlardır” (1,33). “Divan”dan müxtəlif qrammatik izahların verilməsinə dair qıpçaqlarla oğuzların eyni mövqedən çıxış etmələri barədə sözsüz ki, daha bir neçə nümunə vermək olar. Lakin Mahmud Kaşğarının aşağıdakı bir qeydi daha maraqlıdır. O, oğuzların bilmədiyi bir sözü qıpçaqların da işlətmədiyini göstərir. “Kiş : sədəq, oxdan, ox qabı. Oğuzlar və oğuzların qardaşı olan qıpçaqlar bunu bilməzlər” (9,134). Beləliklə, Kaşğari tayfa etibarilə oğuzlarla qıpçaqların qardaş olduğunu deməklə bərabər, eyni zamanda onların dillərinin də demək olar ki, istər qrammatik, istərsə də leksik baxımından çox yaxın olduğunu göstərir. Təsadüfi deyil ki, əksər tədqiqatçılar da Kaşğari “Divan”ı ilə tanış olduğdan sonra bu nəticəyə gəlirlər: “M.Kaşğari oğuz dilinin təsirini hər yerdə hiss etmiş, oğuz-qıpçaq dillərinin qarışıq olmasına əmin olmuşdu. Bu onunla izah olunur ki, M.Kaşğari çox vaxt “oğuzla” yanaşı “qıpçaq”, yaxud da əksinə, “qıpçaqla” yanaşı “oğuz” qeydini işlədir. Bəzən o, “oğuz”u göstərir, güman edir ki, sonra gələn “qıpçaq” öz-özünə anlaşılar” (2,62). Oğuzla qıpçağın dil baxımından yaxın olmasını “Divan”da göstərilən 25 sözün Kaşğaridə müştərək mənşəli olması, yəni onların həm oğuz, həm də qıpçaq dillərinə aid olmaları da bir daha sübut edir. Kaşğaridə biz digər heç bir dillər arasında müştərək şəkildə olan bu qədər sözə təsadüf etmirik.

Gördüyümüz kimi, Kaşğari “Divan”da türk dilləri, bu dillərin leksik xüsusiyyətləri haqqında geniş məlumat vermişdir. Bu dillər haqqında verilən məlumatların ən maraqlı cəhəti orasındadır ki, onlar bu və ya digər şəkildə oğuz diliylə müqayisədə verilmiş, onların bu və ya digər xüsusiyyətləri oğuz dilinə münasibətdə müəyyənlanmışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Divanü-Lüğat-it-Türk. Tercümesi. Çeviren Besim Atalay. I cild, Ankara, 1985.
2. Əzizov E. Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. Bakı, 1999.
3. Hacıyev T.İ. Azərbaycan dilində qeyri-oğuz elementləri. Türk dillərinin quruluşu və tarixi. Elmi əsərlərin tematik məcmuəsi. Bakı, 1983.
4. Кононов А.Н. Махмуд Кашгарский и его «Дивану лугат ит турк». Советская тюркология, №1, Баку, 1972.
5. Курышжанов А.К. Махмуд Кашгари о кыпчакском языке. Советская тюркология, 1972, №1. Баку, 1972.
6. Наджип Э.Н. Исследования по истории тюркских языков XI-XIV вв. Москва, 1989.
7. Mahmud Kaşğari “Divanü lüğat-it-türk”. Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan Ramiz Əskər. I cild, Bakı, 2006.
8. Mahmud Kaşğari “Divanü lüğat-it-türk”. Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan Ramiz Əskər. II cild, Bakı, 2006.
9. Mahmud Kaşğari “Divanü lüğat-it-türk”. Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan Ramiz Əskər. III cild, Bakı, 2006.

XÜLASƏ

Böyük türkoloq, müqayisəli qrammatikanın banisi, XII əsrdə yaşamış Mahmud Kaşğari “Divanü lüğat it türk” əsərini yazmaqda ilk növbədə məqsədi türk dilləri barədə məlumat vermək, onun leksik zənginliyini göstərmək və ən əsası ərəb dünyasına türk dillərini təqdim etməkdən ibarət olmuşdur.

Aparılan araşdırmalara görə, Mahmud Kaşğarının “Divan”-nında 9000- nə yaxın leksik vahid nümunə göstərilir. Bizim araşdırmalara görə isə “Divan” 28 türk dilinin leksik vahidlərini əks etdirir. Sözsüz ki, bir neçə dəfə qeyd etdiyimiz kimi, burada aparıcı yeri ilk növbədə oğuz leksikası tutur.

SUMMARY

Great specialist in Turkic philology the founder of the comparative grammar who in the XII century Mahmud Kashghar's purpose of writing “Divani-lughat-it-Turk” was to give information about the Turkish languages, to show its lexical richness, and mainly to present the Turkish languages to the arabian world.

According to researches Mahmud Kashgary worked at about 9000 lexical unit is an samples in his “Divan”. According to our researches Divan reflects lexical units Turkish languages. It is out of question, as we have noted several times, oghuz lexicologu takes a leading place here.

РЕЗЮМЕ

Великий тюрколог, основоположник сравнительной грамматики, живший в XII веке Махмуд Кашгари в своем произведении «Дивану- лугат -ит тюрк» в первую очередь хотел показать арабскому миру лексическое богатство тюркских языков. По проведенным исследовательским работам в «Диван» имеются девять тысяч лексические единицы. Согласно нашим изысканиям Махмуд Кашгари приводит эти лексические единицы исходя из 28 тюркских языков. Несомненно, как было уже нами неоднократно отмечено, ведущее место в «Диван» занимает огузская лексика.

ƏBDÜLKƏRİM AĞA BADKUBİNİN YARADICILIĞINDA MƏAD ETİQAAD PRİNSİPİ KİMİ

i.f.d. Zəkiyyə Ağababa qızı Əbilova

AMEA M.Füzuli adına

Əlyazmalar İnstitutunun

aparıcı elmi işçisi

Açar sözlər: *məad, bərzəx, sirat, mizan, şəfaət.*

Key words: *mead (the other world, akhoret), barzakh (the period between death and giyamet), sirat, purgatory, mediation.*

Ключевые слова: *загробная жизнь (меад), период между смертью воскресением (берзах), мост через геенну, который могут перейти только праведные (сират), чистилище (мизан-терези), заступничество (шефаат).*

Qiyamət zamanı qəbir həyatında baş verən əsas məqamlardan olan məəd islam dininin əsas prinsiplərindən biridir.

“Məəd” ərəb sözü olub, “qayıtmaq” mə’nası bildirir. Dini mənada ruhun ikinci dəfə bədənə qayıtmasına dəlalət edir. Əbdülkərim ağa Badkubi (1867-1961) yazır: “Buna inanmaq vacibdir ki, hər bir insan ölümdən sonra yenidən dirilir və əqidəsinin, əməllərinin əvəzini alır. Başlanğıcı ölüm və qəbir, sonrası bərzəx, daha sonrası böyük qiyamət, sonu behişt və ya cəhənnəm olan məəd məsələsi əql yolu ilə sübuta yetsə də, zahiri hisslərlə dərk olunmaz. Ölümdən sonra nə olacağını insanın dərk etməsi qeyri-mümkündür. Dünya aləmində olan insan üçün ölümdən sonrakı aləmlərin xüsusiyyətləri gizlidir və o xüsusiyyətləri tanımaq üçün yaradanın buyurduqlarını (vəhyləri) təsdiq etməkdən başqa bir yol yoxdur. Yəni, insan öləndən sonra qiyamət günü dirilib həmin bu dünyada olan bədəni ilə məhşərə gələcəkdir. Allah-Təala hüsurunda onun dinindən, əməlindən hesab çəkiləcək. Xeyr əməllərin sahibləri siratdan keçib cənnətə daxil olacaqlar. Şər əməllərin sahibləri keçə bilməyib cəhənnəmə düşəcəklər” (4, 18).

Məəd eyni zamanda cəza gününə qayıtmaqdır. Məadın iki anlamı vardır: cismani və ruhani. Məadın cismani və ya ruhani olmağını bilmək insanın zatını bilməsi ilə bağlıdır. Çünki, insanın mahiyyəti barədə fərqli fikirlər var. Bu barədə ümumi baxış-

ları aşağıdakı kimi xülasə etmək olar: “Bəziləri inanırlar ki, insan ruh və bədəndən deyil, yalnız bədən ünsüründən ibarətdir. Bu fikirlə razılaşırlar iki qisimdirlər. Onlardan bir qrup təbiyyun (naturalist) və mülahidə (allahsız, ateist) adlanır. Həmin qrupun fikrinə görə, ölən bədən daha dirilməz. Bunlar məadla qətiyyənlə razılaşırmırlar. İkinci qisim isə dinə inanırlar. Onların əqidəsinə görə, zahiri ünsürlərdən ibarət olan bədən dağıldandan sonra cəza gününə gəlmək üçün Allah-Təalanın əmri ilə bir yerə yığılacaq. Bu isə cismani məaddır. Onların fikrinə görə, ruh müstəqil mövcud ola bilməz və bədən puç olub gedəndə ruh da fani olur.

Bəzilərinə görə isə, insan bədən üçün cild rolunu oynayır. Gül suyu gülün içinə girdiyi kimi, bədən də bu cildin içinə girir. Ya da insan bir mücərrəd cövhdən ibarətdir ki, bədən onun üçün əl funksiyasını daşıyır. Dülgər mişar və kəsici alətlə iş görən kimi insanın xeyir və şər əməlləri bu əl vasitəsilə baş verir. Bunlar insanı yalnız ruhdan ibarət bilirlər. Bədən ruh üçün məhəll, ya da alətdir. Bu zümrə iki qisimdir. Bir qisim aqlın ehkamına tabe olub, heç bir din və şəriətə inanmırlar. Əflatun, Bətləmyus, Ptolomey, Sokrat, Fisaqus, Aristotel kimi filosoflar o fikirdədirlər ki, bədən öldükdən sonra ruh əməllərə cavabdeh olacaq. Bədən isə qeri qayda bilməz. Bu da məad ruhani sayılır.

Başqa bir firqə isə insanı ruh ilə bədəndən ibarət bilir. Onlar din əhlidirlər. Bunların fikrinə görə, bədən tələf olandan sonra Allah-Təala həmin hissələri yenidən əvvəldə olduğu kimi yaradacaq və ruh həmin bədənə daxil olacaq. Cəsəd çevrilib dərri-dünyada mövcud olmuş insan olacaq. Dirilib əməllərinin cavabını verəcəkdir. Bu cismani və ruhani məaddır və məhz buna etiqad vacibdir (3, 410).

Əbdülkərim ağa Badkubi məadla bağlı düşüncələrinə görə insanları beş əsas qrupa bölür:

1. Cismani və ruhani məada inanmayanlar. Bunlar ateistlərdir.
2. Məada inanaraq onun cismani və ruhani olmasında tərəddüdlü olanlar.
3. Yalnız cismani məada inananlar.
4. Yalnız ruhani məada inananlar.

5. Məadın həm cismani, həm də ruhani olacağına inananlar (3, 411). Bu qrupa aid olanlar müsəlmanlardırlar.

Cismani məada inananlar belə etiqad edirlər ki, insan bədəni məşhər günündə oyananda onun əsl əczaları cəm olacaq və ruh ona qayıdacaqdır. Müəllif davam edərək yazır ki, əgər insan həyatda olarkən hər hansı heyvanı və ya insanı və yaxud da heyvan insanı yeyibsə, (yeyən “əkul”, yeyilən “məkul” adlanır), hər biri öz əsil əczasında qayıdacaqdır (3, 414).

“Həcc” surəsinin 5-ci ayəsində insanın yaranışının əvvəlcə torpaq, sonra nütfədən, sonra qatılmış qan (əlaq) və bir parça ət (mudğa) mərhələsindən keçərək körpə şəklində doğuluşundan ta qocalıq və nəhayət, ölüm zamanına kimi bütün mərhələləri verilmişdir. Həmin surənin 7-ci ayəsində buyurulur:

وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّارِيبَ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ “Şəkk yoxdur ki, o saat, yəni qiyamət gələcəkdir. Onda Allah-Təala qəbirdə olanları dirildəcəkdir!” (1.əl-Həcc, 7).

Bu ayə cismani məada dəlildir. İmam Cəfər Sadiq (ə) ölümü belə təsvir etmişdir: “Mömin üçün ölmək odur ki, bir xoş olan ətri qoxulayar və bu qoxudan onun ruhu o qədər xoş olar ki, özündən gedər və bütün əziyyətlərdən qurtarar. Kafir üçün isə ölüm ilan və əqrəblərin sancmasından da şiddətli” (3, 427).

Badkubi davam edərək yazır: “Mömin rahat və xoş halda canını tapşırırsa, bu onun saleh əməllərinin nəticəsi olaraq qiymətləndirilməsinin başlanğıcıdır. Çətinliklə can verərsə, onun günahlarının hesabıdır. Allah-Təala onun cəzasını bu dünyada verir ki, axirətə qalmasın. Kafirin şad halda can verməsi odur ki, dünyada etdiyi xeyir əməllərin mükafatını Allah-Təala ona asan ölümlə verir. Axirətdə isə onun savabı qalmayacaq, xalis əzab içində olacaq. Şiddətlə can tapşıran kafirin bu şiddəti onun əzabının başlanğıcıdır. Axirət əzabı bundan da şiddətli olacaqdır” (3, 427)

Hz. Əlidən (ə) iqtibas gətirən Badkubi etiqaadlarına görə insanları üç qrupa ayırır və hər üç qismin izahını belə verir: 1) Əbədiyyət neməti ilə bəşarət verilən, bizim dostumuzdur ki, Allah-Təalaya itaət edibdir. 2) Əbədiyyət əzabı ilə cəzalandırılan bizim düşmənimizdir. 3) Əmri naməlum olan və qorxulu xəbərlər eşitdikdən sonra Allaha iman gətirib, peyğəmbərə və onun övsiyasına etiqaad edən şəxs mömindir. Lakin nəfsinə israf edib, itaətkar olmadığına və pisləkdən əl çəkmədiyinə görə onun əmri naməlumdur (3, 428).

Cismani məad odur ki, Allah insanı yaradaraq, ona qüdrət, elm və iradə verib, əmr və nəhy üçün səvab, asi üçün əzab və'd etmişdir. Bu vədlərə vəfa qılmaq lazımdır...Həqqi-Təala hər şeyə qadirdir. Belə ki, ölməkdən sonra bir daha dirilmək mümkün və labüddür (10, 392).

Məadı izah etmək üçün Əbu Tayyib Buxari belə bir argumentə əl atır: Əgər insan öz əvvəlini və mənşəyini ilkin fikirləşərsə, görər ki, ilahi qüdrətlə dağınıq hava, su, torpaq zərrələrindən cəmlənib. Müxtəlif heyvan, bitki hissələrindən hazırlanmış xörək atanın mə'dəsinə daxil olur və onun orqanizmində yenidən zərrələrə parçalanır. Şəhvət zamanı yeməyin xülasəsi bütün üzvlərdən gələn rütubətin zərrələri ilə həzm olub, nütfə (sperma) yolu ilə ananın bətnində qərarlaşır. Beləliklə, hər bir bədən hələ öləndək iki dəfə ilahi qüdrətlə dağınıq zərrələrdən toplanır. Birinci dəfə

torpaq, hava, sudan, ikinci dəfə isə, atanın bütün bədənindən . Bu halda niyə bədənini üçüncü dəfə toplanacağına şübhə olunmalıdır? (7, 90).

Əməl kitabı. Qiyamətlə bağlı məsələlərdən biri də “Əməl kitabı” və ya “Əməl dəftəri” anlamıdır. Buna "تطائر الكتب" (tata'irul-kutub) da deyilir, mənası “Halı pis olmaq kitabı” deməkdir. Əməl dəftərində günah olan bəndə onu gördükdə, halı pisləşər. Yazılmış əməllər xeyir olsa da, yenə “tayir” adlanır. Bəndələrin bu dünyadakı xeyir və şər işləri əməl dəftərinə yazılıb, qiyamət günü əlinə veriləcəkdir (3, 439) “Kəhf” surəsinin 49-cu ayəsində buyrulur:

وضع الكتاب فترى المجرمين مسقيين مما فيه ويقولون يويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احد

“[Qiyamət günü hər kəsin] əməl dəftəri qarşısında qoyulacaq. [Ya Məhəmməd! O zaman] günahkarların orada yazılmış və pis əməllərindən [onlara görə veriləcək cəzadan] qorxduqlarını görəcəksən. Onlar belə deyəcəklər: “Vay halımıza! Bu əməl dəftəri niyə heç bir kiçik və böyük günahlarımızı nəzərdən qaçırtmadan hamısını sayıb qeydə almışdır!” Onlar dünyada etdikləri bütün əməllərin [öz qarşılarında] hazır durduğunu görəcəklər. Rəbbin heç kəsə haqsızlıq etməz! [hər kəs öz əməlinin cəzasını alacaqdır!] (1, əl-Kəhf, 49).

İnsan qəbrə tapşırıldığı zaman onun harayına yetəcək və ölümündən sonra ona faydası ola biləcək yeganə şey əməlidir. Odur ki, ailəsi qəbrin başından geri dönəcəyi bir halda, mö'min mal və mülkünü deyil, ona dost olacaq əməlini düşünəcəkdir. “Peygəmbər (s) buyurur ki, insan qəbrə tapşırıldıqdan sonra onun saleh əməlləri kəsilir. Ancaq bu dünyada olarkən faydalı elm sahəsində çalışsarsa və ondan sonra etdiyi xidmətlərindən faydalananlar olarsa və bir də əxlaqlı övlad qoyub gedərsə, əməl dəftərinə saleh əməl yazılacaqdır” (2, III, 31).

Sonrakı mərhələ belə təsvir olunur: “Bu əsnada hər kəsin nameyi-əməli özünə verilir. Hamı öz əməlini namədə oxuyub xəbərdar olacaqdır. Hərgah bir kəs hesab məqamında öz tutduğu əməllərdən birini inkar etsə, Xüdəvəndi-ələm öz qüdrəti ilə onun ağzını möhürləyib əllərini və ayaqlarını danışdıracaqdır. Sonra hər bir əməl mizani-ədalətdə çəkilib, səvabı çox olan nicat əhli, günahı artıq olan isə əzab əhli hesab olunacaqdır. Bundan sonra səvabkar və günahkar, hətta ənbiya və övliya Siratdan keçməyə mə'mur olub, nicat əhli behiştə, əzab əhli cəhənnəmə daxil olacaq” (6, 43).

Mizan. “Etihad edilməsi vacib olan şeylərdən biri də mizandır. Lüğətdə “tərezi” mənasını verən Mizan qiyamət günü bəndələrin əməli üçün qoyulacaqdır” yazan Badkubi xatırladır ki, ədalətlə, heç kəsə fərq qoymadan idarə olunacaq mizan haqqında Qurani-Kərimdə, təfsir və kəlam kitablarında çoxlu məlumat və hədislər vardır

(3, 437). Bütün bunları şərh etmək daha geniş və ayrıca bir mövzunu əhatə etdiyindən müəllif bu barədə çox qısa məlumat verir.

“Əl-Ənbiya” surəsinin 47-ci ayəsində buyurulur:

ونضع الموزين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين.

“(Biz qiyamət günü üçün ədalət tərəzisi qurarıq. Heç kəsə əsla haqsızlıq edilməz. Bir xardal dənəsi ağırlığında olsa belə, hər hansı bir əməli nəzərə alarıq. Haq-hesab çəkməyə biz kifayət edərik.)” (1, əl-Ənbiya, 47).

Ünsizadə yazır:

قوريلر عدل ايچون محشورده ميزان

بونه البته لازم اولدى ايمان

بيلور هرچند جمله حالميزى

ترازويه سالار اعمالميزى (12, 36)

Deməli, mizan qiyamət günü insanların layiq olduqları mükafatın qədərini ölçəcək vasitədir. Sabir Həsəni mizanın tərifini belə verir:

“Mizan-ölçü, tərəzi, haqq-hesab və s. kimi anlamların məcmusudur. Qiyamət günü hər kəsin etdikləri əməl dəftərində yazılanlarla ölçüləcək. Bundan məqsəd Allah-Təalanın buyurduğu kimi, haqqı üzə çıxarmaq, ədaləti bərpa etmək, hər kəsin layiq olduğunu özünə verməkdir” (8, 272).

Mizanın dünyadakı ölçü alətlərinin heç birinə bənzəmədiyini yazan Saim Kılavuz yaxşı əməlləri pis əməllərindən üstün olacaq insanların cəhənnəm əzabından qurtulacağını bildirir (5, 221).

Badkubi onu da qeyd edir ki, məada etiqad etmək vacib olduğu kimi, mizana da etiqad etmək vacibdir.

Sirat. Sirat sözünün mənası “yol” deməkdir. Qaynaqlarda bu, insanların həyatda ikən getdikləri yolun axirətdə inikası anlamına gəlir. “Sirat cəhənnəmin üzərinə uzadılmış bir yoldur və hər kəsin buradan keçəcəyi gözlənilir. Möminlər etdikləri əməllərə görə, kimi sürətlə, kimi isə nisbətən yavaş-yavaş bu yoldan keçəcək. Həmin yolda kafirlərin və günahkarların ayaqları sürüşəcək, cəhənnəmə düşəcəklər.” (9, 128).

“Fəcr” surəsinin 14-cü ayəsində buyurulur:

ان ربك لبالمرصاد

“(Məxluq Allah-Təaladan qaçıb gizlənə bilməz)” (1, əl-Fəcr, 14).

Əbdülkərim ağa Badkubi qeyd edir ki, “ayədə "مرصاد" kəlməsindən məqsəd “Sirat”dır. O bir körpüdür ki, cəhənnəmin üstündən çəkilməmişdir. Adəm övladı onun üstündən keçib cənnətə gedəcəkdir. Sirat tükdən nazik, qılıncdan itidir. Siratın üstə

yeddi dənə saxlanılan yer vardır. Hər dayanacaqda bir şey soruşulacaqdır. Hamısına doğru cavab verən behiştə keçəcəkdir. Əks halda Cəhənnəmə düşəcəkdir. Sirat üzərindən keçərkən verilən sorğular aşağıdakılardır: 1) Kəlmeyi-şəhadət; 2) Namaz; 3) Zəkat; 4) Oruc; 5) Həcc; 6) Ümrə; 7) Haqsızlıq, zülm (3, 438; 11, 257).

Şəfaət. Şəfaət-“diləmək”, “ümid etmək” deməkdir. Mizandan sonra Siratda hər kəsin möhtac olduğu ilahi ne'mət, xilas yoludur. Rəbbimiz həm ilk, həm də son şəfaət verəndir.

“Şəfaət bir günahkarın bağışlanması üçün vasitəçilik və iltimas etmək deməkdir” (3, 440; 11, 271). Qiyamət üçün bəzi kimsələr bəzilərinə şəfaət edəcəkdir. “İsra” surəsinin 79-cu ayəsində buyrulur:

ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً

“[Ya Məhəmməd!] Gecənin bir vaxtı durub ancaq sənə xoş olan əlavə [təhəccüd-nafilə] namazı qıl. Ola bilsin ki, Rəbbin səni [qiyamət günü hamı tərəfindən ən böyük şəfaət məqamına] göndərsin!” (1, əl-İsra, 79).

Rəsuli-Əkrəm buyurmuşdur: “Hər kəs iman gətirməyib, mənim hövzəmə daxil olmasın. Hər kəs iman gətirməyib, mənim şəfaətimə buyurmasın” (3, 441). Deməli, müsəlmanlar şəfaətə inanıb dinin əsas prinsiplərini tərk etmək deyil, şəfaətə layiq olmağa çalışmalıdırlar” (9, 129).

Badkubi onu da qeyd edir ki, şəfaət edən kəslər əvvəl Həzrət Rəsul (s) və onun Əhli-beyti olacaqdır. Onlar əhli-iman olan günahkarlara şəfaət edəcəklər. Lakin şəfaət sahibi olan kəs Allah-Təalanın izni olmasa, heç nə edə bilməz. İmam Sadiqdən (ə) belə nəql edilib: “Rəsuli-Əkrəm buyurmuşdur ki, Qiyamət baş verən zaman min pilləli bir minbər qurular. Mən çıxaram o minbərin axıncı pilləsinə. Cəbrayıl (ə) gəlib xitab edər ki, ya Məhəmməd! Bu məqami-Mahmuddur ki, Allah-Təala sənə vədə vermişdi. Məndən aşağı pillələrdə isə əhli-beyt qərar tutur.” (3, 443).

Axirətə iman olanın ölüm qorxusu da yoxdur. İmanlı insan axirət dediyimiz əbədi həyata, yaxşı əməlləri, inamın verdiyi mənəvi enerjisi ilə atılır. Ölümü qorxu ilə deyil, əbədi səadətə bir müjdəçi kimi qarşılayır.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim (ərəb dilindən tərcümə) Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədliyev. Azərnəşr, 1992, 714s.
2. Ahmed bin Muslim. Musned. IIIc., 1255s.
3. Axund Hacı Ağamirzə Əbdülkərim ağa Badkubi. İrşadül-mütəhəyyirin. Əlyazma. Müəllifin şəxsi kitabxanasında.
4. Axund Hacı Ağamirzə Əbdülkərim ağa Badkubi. İrşadüş-şəbab. Əlyazma. Müəllifin şəxsi kitabxanasında.
5. A.Saim Kılavuz. Anahatlarıyla İslam akaidi ve kəlam'a giriş. Temel kültür dizisi. Ensar nəşriyyat. İstanbul-1993, 367s.
6. Əbdüssəlam Axundzadə. Ümdətül-əhkam. Tiflis, 1307. 84 s.
7. Əbu Talib bin Əbi Əhməd bin Əbil-Həsən .Kitabun-nar və əshauha. əl-Hind, 1294.
8. Hacı Sabir Həsənli. Haqqa doğru. Bakı, 1998, 319s.
9. Hayreddin Karaman, Ali Bardakoğlu, H.Yunus Apaydın. İlmihal (iman və ibadətler) Türkiyə Diyanet vakfı yayınları III ciltte. Ankara 2006, Ic., 288s.
10. Mövlana Axund Molla Əhməd Müqəddəs Ərdəbili. Təbriz, 1374. 413s.
11. Suleyman Uludağ. Kəlam ilmi ve islam akaidi. Şerhul-akaid. Taftazani. Dərgah yayınları. İstanbul, 1991, 386+86s.
12. Ünsüzadə Səid. Əqayid və nəsayih. Mənzum risalə. Tiflis, "Ziya" mətbəəsi, 1882. 98 s.

XÜLASƏ

Məad islamın əsas prinsiplərindən biridir. Əbdülkərim ağa Badkubi (1867-1961) islam əqaidi baxımından araşdırarkən məadın əməl kitabı, mizan, sirat və şəfaət kimi mərhələləri də nəzərdən keçirilir. Tədqiqatçı sonda belə bir nəticəyə gəlir ki, axirətə imanlı olan mömin ölümü əbədi səadətin müjdəçisi kimi qarşılayır.

SAMMARY

Mead is one of the principles of Islam. Abdulkarim agha Badkubi (1867-1961) researching akhret from the Islamic agaid point analyses its periods as akhret's action book, purgatory, sirat and mediation. The scientist at the end comes to such a conclusion that, the pious who believes akhret meets death as an informer of eternal happiness

РЕЗЮМЕ

Вера в загробную жизнь - один из основных принципов ислама. Изучая творчество Абдулкерим ага Бадкуби (1867-1961) с точки зрения ислама понятия загробной жизни (меад), периода между смертью и воскресением (берзах), мост через геенну (сират), чистилище (мизан-терези), заступничество (шефает) получают свое переосмысления. В итоге исследователь приходит к заключению, что человек, верующий в загробную жизнь, воспринимает смерть, как вестник вечного счастья.

ESBÂB-I NÜZÛL RİVAYETLERİ VE NÜZÛL ORTAMINI TESPİT ETMEDE YETERLİLİĞİ MESELESİ

*Sabuhi SHAHAVATOV**

Özet: Nüzûl sebepleri nassın sosyal bağlamından, yani nüzûl ortamından farklı bir şey değildir. Bu çerçevede Kur'ân'ın metinden çok söz, esbâb-ı nüzûlün de onun anlaşılabilmesi için metinde yer almayan metin dışı bağlama muttali olmamıza yardımcı olan önemli bir enstrüman olduğunu söyleyebiliriz. Kur'ân metninin ait olduğu tarihle bağı inkâr edilemeyecek kadar açıktır ve esbâb-ı nüzûle verilen önem de Kur'ân'ın nüzûl dönemiyle bu sıkı ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bu makale, esbâb-ı nüzûlün Kur'ân vahyinin nüzûl ortamında cereyan eden hadiselerle örtüşmesine ve ortamın şartlarına göre inzâl edilmiş olmasına dikkat çekmektedir. Ayrıca esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin nüzûl dünyasını aydınlatmaya yeterli olup olmadığını da incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: *Esbab-ı Nüzûl, Nüzûl Ortamı, Rivayetler; Bağlam.*

Abstract: Asbab al-nuzul is not different from social context of Nass (Quranic text) or Nuzul environment. In this case we can say that Quran is mostly a word the text and asbab al-nuzul is the most important instrument that makes us deeply understand the off-text context that doesn't take part in the text. It is very obvious the relation between Quranic text and the time that it belongs to and importance attached to asbab al-nuzul is arisen from its close relations with nuzul (bringdown) time of Quran. This article is attracting the attentions to the accordance of The Quranic revelation with the happenings in the nuzul environment and it was sent (brought down) related to the conditions of that atmosphere. Additionally, it is examined the eligibility of tales of asbab al-nuzul to enlighten the world of Nuzul.

Key Words: *asbâb al-nuzul, nuzul environment, tales, context.*

Резюме: Асбаб аль-Нузуль (причины откровения) не являются нечто другое чем социальный контекст «Насс» (стих Корана), то есть среда откровения. Можем сказать, что Коран больше слово чем текст, и Асбаб аль-Нузуль очень важный инструмент помогающий нам понять контекст который не включено в текст. Связь между текстом Корана и временем который принадлежит Коран так ясно, что ее не возможно отрицать и значение Асбаб аль-Нузуль связано с этой

тесной взаимосвязью. Эта статья привлекает внимание на то что откровения Корана дано при условиях окружающей среды и соответствует событиями происходящие в той среде. Также обсуждается вопрос о достаточности рассказов причин откровения чтобы освещать мир откровение.

Ключевые слова: *Асбаб аль-Нузуль, среда ниспослание, рассказы,*

I. ESBAB-I NÜZÛL

Kur'ân-ı Kerim'in anlaşması için İslam âlimleri tarafından tefsir disiplini altında birçok çalışma yapılmıştır. Ulûmu'l-Kur'ân olarak isimlendirilen bu çalışmalar II/VII. yüzyıldan itibaren sistemleştirilmiş, müstakil olarak kitaplara konu edinilmeye başlanılmıştır. Bu alanda en hacimli kitaplar İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Zerkeşî (ö. 794/1392), İbn Teymiye (ö. 728/1328), Suyûtî (ö. 911/1505)'ye ait olup alanın en önemli kaynaklarını teşkil etmektedir. Bu Ulûmu'l-Kur'ân bahislerinden olan Esbâb-ı Nüzûl, ayetlerin izahı açısından çok önemlidir. Esbâb-ı nüzûl, müfessirler, hadis âlimleri, fıkıhçılar ve ulûmu'l-Kur'ân müellifleri nezdinde Kur'ân'ı anlamının önemli bir disiplini olarak görülmüş ve tefsir sahasında ashâbı alternatifsiz unsur haline getiren nedenlerden birinin bu ilim¹ olduğu söylenmiştir.

Esbâb-ı nüzûl ilmi, metnin nüzûl ortamıyla ilişkisini ve diyalektiğini gösteren ve bu ilişkiyi gözler önüne seren en önemli ilimlerden biri kabul edilmektedir. Bir ayet veya surenin ne zaman, nerede, hangi konjonktürde ve hangi olaya binaen nâzil olduğunu bilmek, hem o ayet ve surenin ilahi maksada uygun şekilde tefsir edilmesine yardımcı olmakta hem de hükümlerin konulmalarına sebep olan hikmetlerin kavranmasını sağlamaktadır.² Nüzûl sebepleri sayesinde Kur'ân-ı Kerim'de emredilenlerin hikmeti anlaşılır, kastedilen manâ ortaya çıkar, muhtemel hatalar önlenir ve anlayış kolaylaşır. İbn Dakîk el-İd'in tabiri ile sebep-i nüzûlün beyanı Kur'ân'ın manasını anlamaya götüren kuvvetli bir yoldur.³

A. Lügat ve İstilahî Anlam:

“Esbâb-ı nüzûl” şeklindeki izafet terkiibini oluşturan kelimelerden ilki olan “esbâb”, sebep kelimesinin çoğulu olup sözlükte “*bağ, ip, dayanak, yol*” gibi anlamlara gelmektedir.⁴ İstilahta ise sebep, hitaba sevk eden şey demektir.⁵ Ancak

¹ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, Ankara, 1993, s. 116

² Suyûtî, **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, 1987, I/ 38; Mannâu Halil el-Kattan, **Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, 1986, s.79

³ Suyûtî, **İtkân**, I/35

⁴ İbn Manzûr, **Lisânu'l-arab**, Beyrut, 1997, III/1910-1911

⁵ Bkz: Şeylehânî, **Mebahisu't-tahsîs**, Amman, 2000, s. 294

usûl âlimleri sebebin şer'î hükme götüren yol olduğunu, onun kendisiyle şer'î hükme ulaşılan bir şey olmadığını vurgulamışlardır. Örneğin bir ipin kuyudan su çıkarmak için yol (sebebe) olduğu, fakat suyu kuyudan çıkaran şeyin ip değil, insan olduğu özellikle vurgulanmıştır.⁶

Usûl âlimleri şer'î hükümlerin sebeplerini mecazî, mahza, illete benzer sebep ve illet olmak üzere dört kısma ayırmışlardır. Örneğin Allah adına yemin etmenin kefarete sebep olması mecazî bir sebeptir. Buna karşılık bir kimse bir hırsıza bir başkasının malını gösterse ve hırsız da gidip o malı çalmış olsa, gösterme fiili mahza sebep sayılır. Yolda bir kuyu kazan kimsenin, o kuyuya düşüp ölen birinin ölümüne sebep olması, “illete benzer sebep” olarak nitelendirilmiştir. İlet anlamındaki sebebe örnek olarak ise, kendi hayvanını bir başkasının ekinine sokan ve böylece o hayvanın ekini telef etmesine sebep olan kişinin durumu verilmektedir.⁷ Görüleceği üzere bir olayın bir başka olaya sebep olması, çeşitli açılardan değerlendirilebilecek bir durumdur. Kur'ân âyetlerinin nüzûlüne sebep olan olayların tasnifinde ise, yukarıdakine benzer bir ayırım yapılmıştır. Buna göre bazı âyetlerde, nüzûle sebep olan hususun âyetteki hükümde ifade edilmiş olması gibi bir durum söz konusu iken diğer bazı âyetlerde bu hususun hükümde ifade edilmemiş olmasına rağmen sebep dikkate alınmadan hükmün anlaşılmasında sorunların ortaya çıkması, yani hükmün ancak sebep ile anlaşılabilir olması durumu söz konusudur. Yine bazı durumlarda, sebep dikkate alınmadığı takdirde dahi müstakil bir mana ifade edebilecek olan bazı nasların, esas itibarıyla bir soruya cevaben inzâl edilmiş olmaları ve bu soruda ifade edilen hususu izah etmekten fazla (zâid) bir izah içermemeleri hali söz konusudur. Son olarak, naslardaki lafızların müstakil (sebebinden bağımsız olarak okunduğu takdirde dahi anlamlı) olması ve soruya cevap vermenin dışında başka (ziyade) unsur da içermesi hali söz konusudur.⁸

Ancak “esbâb-ı nüzûl” terki bindeki *sebebe* kelimesi, Ferâhî'nin ifade ettiği üzere, vahyin inzâline sebep teşkil eden olayları değil, o inzâl esnasında vahye muhatap toplumun içerisinde bulunduğu durumu ifade eder.⁹ Bu durumda nüzûl şartlarını dikkate almak ifadesiyle kast edilen şey, usulde zikredilen sebep-nas ilişkisinden daha kapsamlıdır.

⁶ Bkz: Serahsî, *el-Muharrar fi Usûli'l-fıkh*, Beyrut, 1996, II/218

⁷ Bkz: Serahsî, *el-Muharrar*, II/ 220-225

⁸ Serahsî, *el-Muharrar*, I, 203-204

⁹ Bkz: Abdülhâmid el-Ferâhî, *Esbâbu'n-nüzûl*, yazma nüsha, <http://www.hamid-uddin-farahi.org/index>, Erişim tarihi, 30.11.2012

“Nüzûl” kelimesi “n-z-l” filinin mastarı olup, (نزول) inmek¹⁰, hulûl ve yerleşme anlamlarına gelir.¹¹ Daha çok “yüksek bir yerden aşağıya doğru inmek”¹² anlamında kullanılmaktadır. Bundan başka sözlüklerde “falan kişi geldi” “نزل فلان” cümlesinde gelmek¹³ anlamında, insanların başına gelen sıkıntı, felaket¹⁴ gibi mecazî anlamlarda da kullanıldığı vuku bulmuştur. Konaklamak anlamındaki nüzûl kelimesi ise, herhangi bir yere konaklamak isteyen kimsenin devesini çöktirtmesinden kinaye olarak kullanılmıştır.¹⁵

Kur’ân’ın nüzûlünü yukarıdan aşağıya doğru bir “indirme” şeklinde anlamaktansa, ilahî bir lütuf ve tenezzül olarak anlamak daha uygun ve doğru gözükmektedir. Çünkü vahiy, somut bir “indirme” ile ifade edilemeyecek kadar manevî-metafizik bir olaydır. Ayrıca Allah’ın insana hitap etmesi, onu muhatap alması, ona doğru yolu göstermek için bir peygamberle mesajını iletmesi, kelimenin tam anlamıyla bir lütuf ve tenezzül buyurmaktır. Kaldı ki nüzûl ve n-z-l kökünden türeyen diğer kelimeler Kur’ân’ın birçok ayetinde, “indirme” anlamından ziyade “lütuf” anlamında kullanılmıştır. Demirin nüzûlü,¹⁶ elbiselerin nüzûlü,¹⁷ hayvanların nüzûlü,¹⁸ sekînetin nüzûlü¹⁹ gibi ifadeleri buna örnek olarak vermek mümkündür.²⁰

Kur’ân’ın nüzûlü, Hz. Peygamber’e ilk vahyin inzâlinden son vahyin inzâline kadar geçen 23 senelik dönem boyunca bu inzâlin aralıklarla sürmüş olduğunu ifade etmektedir.

İstilahî olarak “*nüzûl ortamında meydana gelen bir hadise veya Hz. Peygamber’e yöneltilmiş bir soruya, vuku bulduğu günlerde, bir veya daha fazla ayetin, hadiseyi/soruyu kapsayan nitelik ve özellikleri içermek, cevap vermek veya hükmünü açıklamak üzerine inzâl olunmasına vesile teşkil eden ve vahyin nâzil*

¹⁰ Fîruzâbâdî, **Kamusu’l-Muhit**, Mısır, 1938, V/57

¹¹ Fîruzâbâdî, **Kâmûs**, IV/56

¹² Ragıp el-İsfahânî, **Müfredat**, s. 799

¹³ Ragıp el-İsfahânî, **Müfredat**, s. 488; İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, IX/656.

¹⁴ Vâhidî, **Esbâbu’n-Nüzûl**, s.3

¹⁵ Râğıb, **Müfredât**, nzl mad.

¹⁶ Bkz: Hadid, 57/25

¹⁷ Bkz: A’raf, 7/26

¹⁸ Bkz: Zümer, 39/6

¹⁹ Bkz: Tevbe, 9/26

²⁰ Nüzûl kelimesinin analizi için bkz: Mâturîdî, **Tevîlâtü’l-Kur’ân**, XIV, 371; Râzî, **Mefâtîhu’l-ğayb**, XIV, 54. Ayrıca kavramın detaylı bir analizi için bkz: Murat Sülün, “Demirin İnzâlinden Kur’ân’ın İnzâline -Bir Nüzûl Analizi-”, **Akademik Araştırmalar Dergisi**, Sayı 43, 2009-2010, ss. 155-176

olduğu ortamı resmeden hadiseye esbâb-ı nüzûl denir."²¹ Yani "Esbâbu'n-Nüzûl" olarak bilinen ve nüzûl sebepleri anlamına gelen tabir, Hz. Peygamber'in risâleti döneminde vuku bulan ve Kur'ân'ın bir veya birkaç ayetinin yahut bir suresinin nâzil olmasına yol açan olayı, durumu ya da soruyu ifade etmek üzere kullanılır. Bu ilim tamamen sem'î ve naklî bir ilim olup, keşfi noktasında akıl ve istidlale yer yoktur.²²

C. Esbâb-ı Nüzûl Rivayetlerinin Sıhhati

Esbâb-ı nüzûl literatüründe sadece 500 kadar ayetin nüzûl sebepleri yer almaktadır. İbn Teymiyye, bunların dışında kalan ve önemli bir kısmı geçmiş peygamberlerin kıssaları ile ahirete dair haberlerden oluşan çok sayıdaki ayetin nüzûl sebeplerini her hangi bir dış olayda değil doğrudan doğruya bu ayetlerin kendi muhteva ve manalarında aramak gerektiğini belirtir. Buna göre ayetlerin büyük bir kısmı özel bir olaya, konuya, dolayısıyla belirli bir sebebe bağlı olarak inzâl edilmeyip genellikle insanları muhtaç oldukları hususlarda bilgilendirmek, eğitmek, aydınlatmak, yönlendirmek ve uyarmak maksadıyla vahyedilmiştir. Böylece aslında Kur'ân'ın her hangi bir ayetinin belirli bir sebebe bağlı olarak inzâl olması hakkında "Esbâbu'n-nüzûl" tabiri kullanılmıştır.²³ Ancak bu yaklaşım, tikel olarak her ayete bir nüzûl sebebi bulmak gibi bir düşünceye mebni olduğu için problemlidir. Nitekim ilgili rivayetlerde sıklıkla rastlanan tutarsızlıkların nedeni bu olmalıdır. Cabirî'nin de işaret ettiği üzere, Esbâb-ı Nüzûl müellifleri,²⁴ her ayete bir nüzûl sebebi bulmak uğruna oldukça zorlama rivayetler nakletmişlerdir. Oysa nüzûle sebep olan olaylar, tikel vakialarda değil, nüzûl çağının genel koşulları, ihtiyaçları, tartışmaları ve Hz. Peygamber'in davetinin seyri içerisinde aranmalıdır.

Tefsirin nakille başlamış olması nedeniyle, esbâb-ı nüzûl rivayetleri giderek çoğalmış, zamanla sağlam olmayan rivayetler de bu kapsama girmiştir.²⁵ Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında esbâb-ı nüzûl'un yetersiz kalmasının en önemli nedenlerinden birincisi bu rivayetlerin bizzat kendileridir. Zira bu rivayetler merfu-müsned, mursel, senetlerinin hazf edilmiş olması, rivayetlerinin tasnifinin dikkate alınmaması, rivayet sigalarına dikkat gösterilmemesi²⁶ gibi sebeplerden dolayı

²¹ Ahmet Nedim Serinsu, "**Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü**" s. 68,

²² Bahaüddin Hürremşahî, **Kur'ân Bilimi**, İstanbul, 1998, s. 82

²³ Muhsin Demirci, "**Esbâb-ı Nüzûl**", *DİA*, XI/360

²⁴ Muhammed Âbid Câbirî, **Fehmu'l-Kur'ân**, Beyrut, 2009, III/369 vd.

²⁵ Serinsu, **a.g.e.**, s. 174

²⁶ Geniş bilgi için bkz: Serinsu, ., s.187-207

yetersiz kalmaktadır. Ayrıca, takdir edileceği üzere, esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinden anlaşılan mana ile âyetlerin metin içindeki bağlamlarının ifade ettiği mana arasında çelişki olmamalıdır. Oysa hem tefsir kitaplarında hem de hususen bu alana dair yazılmış eserlerde gördüğümüz esbâb-ı nüzûl rivâyetleri, çoğunlukla titiz ve dikkatli bir okuyucuyu kuşkuya düşürecek niteliktedir. Bazen bu rivâyetler ilgili âyetleri bağlamlarından büsbütün uzaklaştırmaktadırlar ki bu durumda insanın aklına, bu rivâyetlerin gerçekten âyetlerin inzâline sebep olan olayları derlemeyi mi, yoksa her âyeti ille de bir olayla irtibatlandırmayı mı hedefledikleri sorusunu getirmektedir. Bu problemi çözmenin tek yolu da, âyetlerin metin içindeki yerlerine, bağlamlarına öncelik vermek ve esbâb-ı nüzûl adı altında bu âyetleri bağlamından koparıp metni parçalamamaya özen göstermektir.²⁷

Örneğin Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875)'in Said İbnu'l-Museyyib'den naklettiği şu rivayet, ilgili âyetlerin nüzûl dönemi açısından bağlama uygun görünmemektedir;

“Ebu Talib ölüm döşeginde iken Hz. Peygamber onun yanına geldi. Ebu Cehil ve Abdullah b. Ümeyye de orada idiler. Hz. Peygamber; “ amcacığım, lâ ilâhe illallâh de ki, Allah indinde seni savunayım.” dedi. Bunun üzerine Ebu Cehil ve Abdullah ona: “Ey Ebu Talib, Abdulmuttalibin dinini terk mi ediyorsun?” dediler. Ebu Talib buna cevaben, “Hayır, ben Abdulmuttalibin dini üzereyim,” dedi. Hz. Peygamber de ona “Allah bana senin için dua etmemi yasaklamadığı sürece, bağışlayan için dua edeceğim” dedi. Bu söz üzerine “ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا ”²⁸ ayeti inzal oldu.²⁹”

Aynı ayetle ilgili olarak Hâkim (ö. 405/1014) *el-Müstedrek* isimli eserinde İbn Mesud'un şöyle dediğini nakletmiştir:

“Hz. Peygamber bir gün kabristana gitti ve bir kabrin başında oturup uzun süre dua etti ve ağladı. Daha sonra da şöyle dedi: “bu, annemin mezarıdır. Rabbimden

²⁷ Bk. Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân*, III, 371

²⁸ Tevbe 9/113. (Ey elçimize iman edenler! İbrahim peygamberin vaktiyle müşrik babası için dua etmiş olmasından yola çıkarak siz de müşrik akrabalarınızın affedilmesi için dua etmeyiniz. Böyle yapacağınıza, onların şirki bırakıp tevhide dönmeleri için gayret ediniz. Unutmayınız ki İbrahim'in babası için ettiği duanın sebebi, vaktiyle ona böyle bir söz vermiş olması idi. Kaldı ki o, babasının şirkte ısrar ettiğini görünce dua etmekten vazgeçmiş, çok yufka yürekli ve merhametli olmasına rağmen yine de ondan uzaklaşmıştı. Şu halde, peygamberin ya da müminlerin yapacakları şey, müşrikler için dua etmek değil, onları tevhide yönlendirmeye çalışmaktır. Bkz. H. Elik-M. Coşkun, *Tevhîd Mesajı*, s. 466.)

²⁹ Buhârî, *Tefsir*/ 4675, 4772; Müslim, *Tefsir*, 39/24, s. 54

ona dua etmek için izin istedim; fakat O bu izni vermedi ve bana “ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ” ayetini vahyetti.³⁰

Suyûtî aynı âyetle ilgili olarak iki farklı nüzûl sebebi gösteren bu rivayetleri, “**âyetin mükerrer inzâl edildiğini**” söyleyerek uzlaştırmaya çalışmıştır.³¹ Buharî ve Müslim’de yer alan rivayete dikkatle bakıldığında, bu rivayetin âyetle irtibatlandırılmasında bir zorlama olduğu dikkati çekmektedir. Çünkü Ebu Talib’in vefatı ile bu âyetlerin vahyedildiği dönem arasında uzun yıllar söz konusudur. İlgili âyetin yer aldığı Tevbe suresi Mekke’nin fethinden sonra inzâl edilmişken Ebu Talib’in vefatı hüzün yılında, yani bi’setin dokuzuncu senesinde vuku bulmuştur.³² Hüseyin b. Fazl tarafından bu âyetin söz konusu olayla ilgili olma ihtimalinin zayıf bulunduğunu nakleden Râzî, Hz. Peygamber’in amcası için dua etmiş olabileceğini, aradan yıllar geçtikten sonra böyle bir yasağın konulmuş olabileceğini söyler.³³ Ancak bize göre bu değerlendirme makul değildir, çünkü o kadar uzun bir zaman boyunca Hz. Peygambere bu konuda izin verilmiş olması ve daha sonra bunun yasaklanmış olması, harici bir izahı gerektirir ki, elimizde bu yönde bir izahı temellendirecek herhangi bir bilgi mevcut değildir. Diğer taraftan ikinci rivayet Hz. Peygamber’in annesinin kabrinin başına gidip ağladığını ve “**onun azap görmesi**” sebebiyle üzüldüğünü ifade eden rivayetler ise bizzat bu âyetlerin peşinden gelen 115. âyet ile çelişkilidir. Zira söz konusu ayette kendilerine gerekli açıklamalar yapılmamış kimselerin sorumlu tutulmayacağı bildirilmektedir.³⁴ Ayrıca Hz. Peygamber’in annesinin “**azap gördüğünü**” iddia etmek büyük bir cürettir.³⁵ Bize göre âyetin nüzul sebebi ile ilgili rivayetlerin en makulü Hz. Ali’den aktarılan rivayettir.³⁶

Tirmîzî (ö. 279/892)’nin Hz. Ali’den aktardığı rivayette şöyle denilmektedir:

“Ben bir adamın müşrik anne babasının bağışlanması için dua ettiğini işittim. Ona “*Müşrik ebeveynin için bağışlanma mı diliyorsun? diye sordum. Bunun üzerine o “Hz. İbrahim müşrik olduğu halde babasının bağışlanmasını dilemiştir.” şeklinde*

³⁰ Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed Hâkim en-Nisâburî, **el-Müstedrek ale's-Sahihayn**, 2/336

³¹ Suyûtî, **İtkân**, I/33

³² İbn Hişâm, **es-Siretu'n-Nebeviyye**, thk. Ömer Abdusselam, I/237 vd.

³³ Râzî, **Mefâtihu'l-ğayb**, XVI/ 214

³⁴ Bkz. Tevbe 9/115

³⁵ Bkz. H. Elik-M. Coşkun, **Tevhîd Mesajı**, s. 466

³⁶ Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, **en-Nüket ve'l-uyûn**, Beyrut, 1992, II/114

cevap verdi. Bu durumu Hz. Peygamber'e aktardım ve bunun üzerine mezkûr ayet nâzil oldu.³⁷

Esbâb-ı nüzûl rivâyetleri Kur'ân âyetlerinin ve sûrelerinin inzâl ediliş sıralamasına ve Hz. Peygamber'in siretinin seyrine uyumlu olmalıdır. Sûrelerin iniş sıralamasını dikkate almak, bu problemin çözümü konusunda çoğunlukla yeterli olacaktır. Kaldı ki bazı sûrelerin tek seferde inzâl edildikleri bilinmektedir ve bazı âyetlerin içerikleri, bazı malum olaylarla birebir ilişkilidir. Ancak yine de hiç kimse, Esbâb-ı Nüzûl rivâyetlerinin büsbütün faydasız olduğunu söyleyemez. Zira bu rivâyetler her ne kadar fıkıh alanında çok faydalı olmasalar da, bu rivâyetlerin Kur'ân'ı anlama ya da daha genel ifadesiyle tefsir alanında, inkâr edilemez ölçüde faydaları söz konusudur.³⁸

Daha sonra Ahmed İbn Hanbel'in (ö. 241/885) söylediği, “*üç şeyin aslı yoktur: tefsir, melahim, megazi*”³⁹ sözü de aslında bu rivayetlerin tenkidi mahiyetindedir. İbn Teymiyye de İbn Hanbel'in bu sözünde, ilgili rivayetlerin senetlerinin kastedildiğini ifade etmiştir.⁴⁰ Hanbelî âlimlerinden Tûfî (ö. 716/1316) müfessirlerin bu gibi her rivayeti tefsirlerine almalarındaki amacın, daha sonraki dönemlerde bu haberlerin kaybolmasından endişelenmelerine bağlamaktadır.⁴¹

Görüldüğü gibi tefsir rivayetlerinin çoğu sahih temeller üzerinde oturmamaktadır ve bu nedenle ilk dönem İslam âlimlerinden başlayarak günümüze kadar bu rivayetlere yönelik tenkitler olmuştur. Bu sebepten esbâb-ı nüzûl rivayetleri yeniden hadis tenkitçilerinin değerlendirilmesine tabi tutulmalıdır.

D. Esbâb-ı Nüzûl Rivayetlerinin Nüzûl Ortamını Tespit Etmede Yeterliliği

Nas/metnin sınırlı, olayların sınırsız olması ve ortaya çıkan her olaya Kur'ân'ın hükmünün uygulanabilmesi, öncelikle hükmün illetinin ne olduğunun doğru bir şekilde tespit edilmesini zorunlu kılmaktadır. Zira yazı ile konuşma arasındaki en önemli fark, yazılı bir metni inşa etme sürecinde olan yazarın okuru ile karşı karşıya olmaması ve metne muhatap olacak okuyucunun yazarın zihninde salt bir tasavvurdan ibaret olmasıdır. Konuşma ise, mütekellim, muhatap ve metin dışı bağlam gerektirmektedir.⁴² Mütekellim konuşurken amacı salt bilgi verme

³⁷ Tirmizî, *Tefsir*, 10

³⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Coşkun, III/486-487

³⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-tefsir*, Beyrut, 1988, s. 59

⁴⁰ İbn Teymiyye, 58

⁴¹ Serinsu, 179

⁴² Bkz. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 1990, s. 140-141

olabileceği gibi, muhatabını sinirlendirme, sevindirme, müjdeleme, teselli etme ve uyarma gibi birtakım eylemler de olabilir. Buna konuşmanın eylem yönü olması açısından “söz edim” denir. Söz edimden farklı olarak metin, yazarın amacının gerçekleşip gerçekleşmediğini göremediği bir dil ortamıdır. Buna bağlı olarak metin kendi bağlamını kendi içinde taşımakta, kendi içinde bütünlük arz etmekteyken, söz edimde bağlam sözün dışında bulunmakta ve sözü anlamak için söz dışı bağlama müracaat etmek gerekmektedir. Bu çerçevede Kur’ân’ın metinden çok söz olduğunu, esbâb-ı nüzûlün de onun anlaşılabilmesi için metinde yer almayan metin dışı bağlama muttali olmamıza yardımcı olan önemli bir enstrüman olduğunu söyleyebiliriz. Yani esbâb-ı nüzûl, metin dışı bağlamın bazı aşamalarında yaşanmış kimi olayların kayıtları olarak nakledilen rivayetlerdir.

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 inzâl 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 bağı inkâr edilemeyecek kadar 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 örtüşmesine, ortamın şartlarına göre ve vakıanın muktezasına binaen inzâl edilmiş olmasına⁴³ 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.

Sonuç

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

⁴³ Hasan Hanefî, *Esbâb-ı Nüzûl’ün Anlamı Nedir?*, çev. Ahmet Nedim Serinsu, AÜİFD, s. 227

göstereni ve gösterileni dilin fonetiğinde ve kavram dünyasında mevcut olmakla beraber, insan zihnindeki kavramları ifade eden “gösterilen” unsuru, zihin dışı dünyaya, yani gösterenin 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.⁴⁴ Yani Kur’ân’ı anlayabilmek 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)⁴⁵ 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.

⁴⁴ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **İlahî Hitabın Tabiatı**, s. 143

⁴⁵ Siyâk kelimesi İslamî ilimlerde bir ıstılah olarak kullanılmamış, bu nedenle de etraflı bir şekilde tanımlı yapılmamıştır. Buna karşılık belagat ilminde sözün siyâkı anlamında hal ve makâm gibi kavramlar kullanılmış, fakat bunlarla daha çok, sözün dışındaki unsurlar kast edilmiştir. Bu ise, dil dışı bağlama tekabül etmektedir. Siyâk kelimesini “dil-içi bağlam” anlamında ilk kullanan âlimin Câhız olduğu ifade edilmiştir, ancak ondan önce İmam Şâfiî’nin (ö, 204/819) de bu kelimeyi bu anlamda kullanmış olduğunu biliyoruz. Nitekim İmam Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserinde, “*Babu’s-sınf ellezî yübeyyünü siyâkuhu ma’nâhu*” (manasını siyâkının açıkladığı ifadeler) şeklinde bir başlık kullanmış ve bu başlık altında incelemiş olduğu âyetlerde, bazı kelimelerin anlamlarının ancak metin/âyet bütünlüğü dikkate alınınca ortaya çıktığını ifade etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Coşkun, **Muhammed Âbid el-Câbirî’nin Tefsirde Siret-Nüzûl İlişkisi Yaklaşımı**, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2013, s. 245 vd.

KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan, **Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim**, Ankara 1990,
- Câbirî, Muhammed Âbid **Fehmu'l-Kur'ân**, Beyrut, 2009,
- Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Usûlü**, Ankara, 1993
- Coşkun, Muhammed **Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsirde Siret-Nüzûl İlişkisi Yaklaşımı**, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2013,
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, **İlahî Hitabın Tabiatı**, s. 143
- Ferâhî, Abdülhâmid, **Esbâbu'n-nüzûl**, yazma nüsha, <http://www.hamid-uddin-farahi.org/index>, Erişim tarihi, 30.11.2012
- Fîruzâbâdî, Muhammed b. Yakub b. Muhammed, **Kamusu'l-Muhit**, Mısır, 1938,
- Hanefî, Hasan, **Esbâb-ı Nüzûl'ün Anlamı Nedir?**, çev. Ahmet Nedim Serinsu, AÜİFD, s. 227
- Hasan Elik-Muhammed Coşkun, **Tevhit Mesajı**, İstanbul, 2013
- Hürremşahî, Bahauddin **Kur'ân Bilimi**, İstanbul, 1998,
- İbn Hişâm, **es-Siretu'n-Nebeviyye**, thk. Ömer Abdusselam, Beyrut, 1993,
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, **Lisânu'l-arab**, Beyrut, 1997,
- İbn Teymiyye, **Mukaddime fi Usûli't-tefsir**, Beyrut, 1988,
- Mannâu'l-Kattan, Halil, **Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, 1986,
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, **Tevilâtu'l-Kur'ân**, İstanbul, 2009,
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, **en-Nüket ve'l-uyûn**, Beyrut, 1992,
- Muhsin Demirci, “**Esbâb-ı Nüzul**”, *DİA*, İstanbul, XI/360
- Nisâburî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed Hâkim, **el-Müstedrek ale's-Sahihayn**, Mekke, 2000
- Ragıp el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, **Müfredat**, Beyrut, 2002.
- Râzî, Fahreddîn, **Mefâtihu'l-ğayb**, Beyrut, 2009.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Sehl, **el-Muharrar fi Usûli'l-fıkh**, Beyrut, 1996,
- Serinsu, Ahmet Nedim, “**Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü**”, İstanbul, 1994.

Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrut, 1987,

Sülün, Murat, “Demirin İnzâlinden Kur'ân'ın İnzâline -Bir Nüzûl Analizi-”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı 43, 2009-2010, ss. 155-176

Şeylehânî, Ömer b. Abdülazîz, **Mebahisu't-tahsîs inde'l-usuliyyin**, Amman, 2000,

Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisabûrî, **Esbâbu'n-Nüzûl**, Kahire, 1315,

VOT.1.001;001.8

БИОЛОГИЧЕСКИЕ РИТМЫ КАК ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ОСНОВЫ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ (МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

*Даидамирова Ч.Ф.**Бакинский Государственный Университет*

Ключевые слова: биоритм, элементарность, жизнедеятельность, событие, процесс, структура, эволюция, отражение, организация.

Активность биологического отражения, его ритмы, выражающие временной аспект активности биосистемы, являются главными задачами биологического познания. Кроме того, биологические ритмы представляют биологическое отражение во временном плане. В статье отмечается, что функциональный характер биологических процессов связывается с процессуальным контекстом познания, так как жизнедеятельные системы представляются как определенная совокупность сочетания процессов. Важно представить и выявить процесс отражения биоритмов в структуре биосистемы как некоторое универсальное свойство физического мира. Ритм, как односторонне направленная и необратимая характеристика биосистемы, выявляет суть биологического отражения. В данной статье и предпринята попытка показать методологическое значение биологических ритмов в развитии и существовании жизнедеятельной системы в целом.

Анализ элементарных основ жизнедеятельности объединяет в себе такие разрозненные теоретические системы современного биологического познания как генетика, биология индивидуального развития, эволюционное учение и т.д. в единую теоретическую систему биологии. Раскрытие основ жизнедеятельности связано также и с фактом проникновения в биологию методов и концепций физики, химии, математики и кибернетики. Проникновение методов этих наук в биологическую систему знаний сопровождался становлением и нового метода мышления, перестройкой методов биологических исследований и всей биологической картины мира. Такое возрастающее значение комплексных и системных исследований в

анализе биологических систем способствовал раскрытию новых форм биологической специфичности, утверждением в ней вероятностного стиля мышления. Все это изменяет принцип биологических исследований, способствуя продвижению по пути раскрытия основ жизнедеятельности. Основой таких комплексных исследований выступает тот факт, что химические процессы обладают биологическими функциями или биологичностью. Сказанное означает, что химические реакции проявляют биологическую возможность структуры. Этот факт предполагает достаточно просторный выход химических структур в систему биологических обобщений.

Важнейшая задача биологического познания – выявить активность биологического отражения, его ритмы. Биологические ритмы показывают также временной аспект биологического отражения. При этом биологические характеристики и их функциональный характер связывается с процессуальным контекстом познания, так как жизнедеятельные системы представляются как определенная совокупность сочетания процессов. Важно представить и выявить процесс отражения биоритмов в структуре биосистемы как некоторое универсальное свойство физического мира.

Ритм, как односторонне направленная и необратимая характеристика любой биоорганизации, показывает временную специфику пространственно-временного континуума, выявляет периодическую и непрерывную суть биологического отражения. Понятие времени, ритмичность, жизнедеятельность приобретают функциональную основу. Тем самым жизнедеятельные системы характеризуются на основе не дискретных объектов, а в виде совокупности процессов. С точки зрения методологии биологического познания, представляются важными не сами ритмы, а их важнейшая роль в организации и функционировании биологических структур, динамика их отражения и взаимосвязь ритмических процессов с фундаментальными законами природы. По существу ритмические процессы показывают неразрывную связь организма и среды обитания. Ритмичность выступает в качестве необходимого отражательного механизма и как необходимость биологической действительности. Поэтому переход к непрерывным процессуальным представлениям выступает как теоретико-биологическая необходимость, так и в качестве методологического требования, выявляющая неразрывность пространственно-временных отношений в биологических явлениях.

В этом плане, элементарные события выявляют единство физико-химических свойств с биологическими функциями молекулярных структур

жизнедеятельной системы. При этом важен факт взаимосвязи физических, химических методов с генетическими, физиологическими методами с происходящими эволюционными изменениями. Понятие элементарный процесс связывает не только различного рода неразложимые эволюционные события, но и способствует их систематизации, связывает микроэволюционные процессы с макроэволюционным явлением как два уровня единого процесса. Понятие элементарный процесс способствует осмыслению целостности биосистемы как единого эволюционного целого процесса.

«Ритм как элемент временной формы бытия повторяемость, возвращение одного и того же признака, одной и той же стадии волнообразного процесса. Являясь выражением периодической структуры процесса, он закрепляет существенный признак, как бы наводя тем самым порядок в последовательной смене фаз. В качестве примера можно указать на самоповторяемость молекул ДНК, восстановление – разрушение химических компонентов клетки, колебания численности... тот факт, что мы имеем дело с повторяемостью направленной (пронизываемой «стрелой» времени), и объясняет, почему ритмичность предстает как важнейшая характеристика организованных систем» [6, 260].

По отношению к элементарным составляющим, постоянно меняющимся структурам, процессуальный подход аналогичен системному подходу. С этой точки зрения особенности молекулярно-биологических организаций и происходящие в них процессы могут быть осмыслены лишь при учете их развития, происхождения, возникновения структур. Они представляют собой историческое образование. В этом плане объективность знания, его соответствие с биологической реальностью интегрирует в себе понятие структуры, функции и исторических особенностей биоматерии.

В этом отношении сами организации биосистем должны рассматриваться и осознаваться не как изначально данные, а скорее всего в качестве интегрирующего итога эволюции и индивидуального развития биоструктуры. Отсюда можно вывести, что процессуальный подход показывает фактор цельности, сохранности системы, олицетворяет собою развитие, представляет собою «атомарное» явление как периодически повторяющиеся ритмические события. Ритмический процесс выступает в качестве биологической единицы его структурной организации биосистемы. А пространственно-временная непрерывность внешнего мира может быть отражена только в форме

непрерывных ритмических событий. Только таким путем в организме выявляются закономерные необходимые связи.

Биологические ритмы организуют время, представляют ее не как определенный отрезок, а в плане последовательной связи событий, контролируемых ритмом. В этом плане ритм представляет все моменты процессов развития. Как целостное явление оно стабилизирует динамику устойчивости биологической организации. Такая связь между биологической ритмичностью и организацией демонстрирует единую природу функционирования системы. Нарушение ритмов приводит к нарушению законов развития системы, его регулятивных основ. Тем самым фундаментальная основа ритмических процессов очевидно в самоорганизационных системах, в свою очередь зависящие от организационных возможностей системы, его структуры. Биоритмы ответственны за организационную основу, системы, связывают активность отражения, обеспечивают существенную основу самоорганизации [1, 7, 8, 9].

Выше отмеченные соображения особенно важны при изучении процесса эволюции различных форм отражения. Ритмичность выступает как характеризующий фактор отражения и как атрибут материи. В биологическом плане они ответственны за существенные стороны организационных принципов жизни. Понятие ритм можно проанализировать в плане диалектики процесса и результата, так как сама биологическая система и ее организация должны осмысливаться не как изначально данное, а как суммарный итог эволюционного процесса и в то же время в качестве индивидуального развития биоструктуры в процессе самоорганизации. Самоорганизация является ключевой позицией в становлении биоорганизации как необходимое условие возникновения биоструктурной формы материи, сопротивляющаяся всякой неорганической материи и способствует активному отражению на биологическом уровне.

Это положение приобрело свою актуальность при обработке молекулярных исследований, в понимании системной организации живого, в познании фундаментальных начал жизненных процессов, при осмыслении значимости структуры, а также при выяснении биологических особенностей структурной организации молекул. Особенности материальных образований, создающие способность самоуправления и самоорганизации присуще, главным образом свойство непрерывности явлений и отношений. В системе биологического познания любое изменение может быть выведено из

предыдущего и осмыслено по прежнему биологическому состоянию. На основе понятий изменение и развитие представляется становление новых форм отношений. Понятие изменение фиксирует серию случайных отклонений от имеющихся инвариантов, а понятие развитие упорядочивает их, придавая им, направленный характер и выявляет необходимую суть этих случайных отклонений. Ясно, что для анализа существующих биологических структур в методологическом плане существен «язык объектов» и других дискретных структур. Так как ничто в биологии не имеет смысла как в свете эволюционного процесса, составляющие его элементарную суть проявляется на молекулярном уровне биоорганизации. При этом возрастает методологические потребности к тем элементарным понятиям, которые в состоянии отразить факт происходящих функционирующих эволюционных процессов.

Характерной особенностью живого является его системность, интегрированность процессов. «Клетка бактерии удваивается каждые 20-30 минут. В ней 10^6 молекул белка. Она содержит 3000 генов, стало быть, каждый ген в среднем за 20 минут должен выработать 3300 молекул белка. Количество разных типов молекул белка колеблется от 10 до 500000. Все процессы развертываются во времени. Это показывает всю глубину интеграции и регуляции генетических явлений в клетке» [3, 204-205]. Рассматривая механизм биоритмов и различного рода процессов, мы сталкиваемся обязательно с молекулярным уровнем организации, с которым связаны все происходящие изменения. Поэтому изучение механизма функционирования биологических структур представляет значительный интерес с точки зрения развития современного биологического познания.

С методологической точки зрения вопросы выяснения специфики биоорганизации выявляют взаимосвязь процессов жизнедеятельности со структурной формой организацией системы. Иначе выражаясь, жизнь как организационная форма находится в действии. Чем выше уровень организации системы, тем сложнее пространственно-временные и функциональные особенности как важнейшие характеризующие жизнедеятельную систему. Несводимость цельной биосистемы к простой сумме ее составляющих свидетельствует о том, что целостная структура жизненной организации имеет такие качества, которые не характерны для ее частей. Это положение характерно и для неживой природы (например соединение H_2O разлагаясь на H_2 и O обладает совсем другими свойствами). Этот факт особенно важен для биологичности. Поэтому биосистемам присуща степень несводимости в

частности к физико-химическим процессам. Причем понятие структура ответственна не только за строение, организацию, но и за процесс функционирования отдельных ее составляющих. Целостность протекающих процессов в клеточной системе представляется актами, ритмами элементарных взаимодействий. С этой точки зрения структуру биологической организации можно определить как инвариантный аспект системы.

Такое определение структуры связывается с важнейшими признаками биоструктур как целостных организаций. Это, прежде всего постоянное обновление химических и надмолекулярных элементов, преемственность, приспособляемость. Другие жизненно необходимые особенности это противоположные по отношению друг к другу, противоположные по характеру свойства как упорядоченность и частичная неупорядоченность, централизация и автономизация. С точки зрения биологии, организация ее систем определяет сочетание устойчивых и неустойчивых событий, процессы симметрии и диссиметрии. Высокая степень организации предполагает сохранению и развитию абсолютно противоположных способностей, сохранению и использованию всякого рода случайных отклонений и событий. Такая повышенная информативность (способность) биоструктур, многообразие их изменчивости свидетельствует об определяющей роли клеточной системы к быстрому реагированию, усовершенствованию и приспособлению.

Сверхчувствительность, усиление слабых взаимодействий, самообновление выступают в своей основе как самосовершающиеся процессы определенных специализированных молекул, обладающих способностью к самостоятельному воспроизводству. Разумеется, при этом определенную роль играют и условия, особенности присущие клеточной системе механизмов. Биологическая специфичность существенных изменений отображает непрерывный характер понятий ассимиляции и диссимилиации. "Они указывают на глубинные отношения и взаимодействия, скрытые за внешними проявлениями предпосылок и последствий другого явления - самого важного из того, что совершается в недрах протоплазмы, а также на более высоких ярусах биологической организации. Это - единство противоположных процессов саморазрушения и самосоздания живого" [4, 629-630].

Такого рода глубинные отношения свидетельствуют о том, что биоструктурные системы представляют свою структурную особенность, повторим, как инвариантный аспект системы. Именно инвариантные аспекты структурных особенностей и биологических отношений определяют

своеобразие биологических структур. Здесь информативные изменения записываются и воспроизводятся нуклеиновыми кислотами. Пригодность ДНК к уникальным функциям связана с тем, что оно в себе допускает неограниченное число разнообразных сочетаний знаков генетического кода. Допускает также зависимость намечающихся процессов эволюционных изменений и процессов генетического кодирования от имеющихся свойств молекул нуклеиновых кислот. Она также зависит от физико-химических свойств молекул биологических составляющих "наиболее пригодных для выполнения функций материальных носителей фрагментов генетической информации, выражающиеся тут, но сути дела, свойства этих макромолекул обеспечивали достаточную степень независимости содержания кодируемой информации (отображений прошлой эволюции и программ онтогенеза) от материала" [4, 642-643].

К наиболее существенным свойствам живых организаций относятся те, которые возникают в результате взаимодействия их с окружающей действительностью. Живые организации зависят не только от собственных составляющих и частей, а также имеют зависимость от внешних условий и происходящих событий. Такая зависимость информативности клеточной системы от внешних событий и изменение ее деятельности в зависимости от состояния внешней среды связано в первую очередь изменением информативности и деятельности ее составляющих на уровне элементарных процессов. Отсюда следует, что на уровне молекулярных составляющих биологически организационные отношения следует представлять не на уровне физико-химических, а биологических отношений (зависимости, состояния, явления, закономерности, отношения), акт отображения предыдущих факторов и наследования программы будущего индивидуального изменения. Все вышерассмотренные группы свойств наиболее полно носят непрерывный характер и образуют главные особенности биологических организаций и самой жизнедеятельной системы в целом.

«Формы и свойства систем, информация очень разнообразны, но у всех них есть важные общие особенности, для познания которых необходимы специфические методы исследования. Поэтому целесообразно выделить в явной форме понятие класса систем информации. Самое большое значение имеют те системы информации (их можно называть сокращенно инфы), которые выполняют функции различных организаторов, центральных и частных, непосредственных и опосредованных. Именно от них зависит главное

во всех сложно организованных процессах... Эти инфы существуют в виде генов с их частями, генотипов особей и генофондов...для этих инфов характерны особенно тесные связи с вещественными носителями» [5, 194].

Для функционирования жизнедеятельной системы, для ее структурной организации необходимо было с одной стороны сохранение организованной информативности, а с другой стороны противостоять всяким нежелательным ее отношениям.

Отношение упорядоченности и неупорядоченности материальной действительности к своему происхождению определяет ее как стойкую детерминированную систему биоорганизации. Благодаря процессу противостояния окружающей сфере и сопротивлению всякого рода разрушительным силам, биологические системы завоевывают свое право на существование. Для процессов отражения такой упорядоченности организации необходимо соответствие внутренних и внешних ритмов. В структуре временной организации ритм характеризует упорядоченность биоорганизации. Таким образом, можно сказать, что процесс активного использования феномена ритмичности свидетельствует о возникновении жизнедеятельной организации.

Итак, биоритмы – это проявление жизнедеятельности системы. Именно биоритмы ответственны за активность отражения и функционирования процесса самоорганизации. Следовательно, жизненность организма – это ритмичность колебательных процессов. С методологической точки зрения, процесс самоорганизации представляет определенное ограничение, подчинения равновесия и устойчивости, функции от которых зависят ритмические процессы системы. Взаимосвязь процесса самоорганизации системы с колебательными процессами определяет значимость ритмичности для структурной организации биологических систем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александр Марков. Рождение сложности. Эволюционная биология сегодня: неожиданные открытия и новые вопросы. М.: Астрель – 527 с.
2. Рузавин Г. И. Концепции современного естествознания. – М.: Юнит, 2007.- 287 с.
3. Дубинин Н. П. О познании сущности явлений наследственности// Теория отражения и естествознание. София: Наука и искусство, 1973. – с. 197-209.
4. Веденов М. Ф., Кремянский В. И. Специфика биологических структур// Структура и формы материи. – М.: Наука, 1967, с. 616-643.
5. Кремянский В. И. Понятие гиперструктуры и систем информации в биологии// Философские проблемы биологии М.: Наука, 1973, с. 192-206.
6. Карадашева А. С. Биологические ритмы в свете теории отражения// Теория отражения и естествознание. София: Наука и искусство, 1973. – с. 253-279.
7. Is Evolutionary Biology Strategic? Thomas R. Mengner in Evolution, Vol. 61. N1, p. 239-244, 2007.
8. Гэри Стикс. Живое наследие Дарвина//ВМН, N4, 2009, с.12-19.
9. The seven sins of Evolutionary psychology. Jack Pansepp and Jules B. Panksepp in Evolution and Cognition. Vol. 6. N2, p. 108-131, 2010.
10. Феррис Дабр. Идеи изменяющие мир. Новые формы жизни// ВМН, N2, 2013, с. 12.
11. The 10000 Year Explosion; How civili - Zation Accelerated Human Evolution. Gregory Cochran and Henry Harpending Basic Books, 2009.

XÜLASƏ

Bioloji inikasın aktivliyinin, onun biosistemlərin aktivliyinin zaman aspektini ifadə edən ritmlərinin aşkar edilməsi bioloji idrakın ən mühüm məsələsidir. Bioloji ritmlər, həmçinin bioloji inikasın zaman aspektini qöstərir. Bu zaman bioloji xüsusiyyətlər və onların funksional xarakteri idrakın prosesual konteksti ilə əlaqələndirilir, beləki, həyatfəaliyyətli sistemlər proseslərin uzlaşmasının müəyyən məcmusundan ibarətdir. Biosistemin strukturunda bioritmlərin inikası prosesinin fiziki aləmin müəyyən universal xassəsi kimi aşkar edilməsi olduqca mühumdur. Ritm biosistemin biristiqamətli və dönməz xarakteristikası kimi bioloji inikasın mahiyyətini aşkar edir.

Bu məqalədə, bioloji ritmlərin butövlükdə həyatfəaliyyətli sistemin inkişafı və təntənəsində metodoloji əhəmiyyətini göstərməyə cəhd edilmişdir.

SUMMARY

The most important task of biological knowledge is to identify the biological activity of reflection, its rhythms, which express the temporal aspect of the activity of biological systems. Biological rhythms also show the temporal aspect of biological reflection. At the same biological characteristics and their functional character associated with the procedural context of knowledge, as live system is represented as a combination of a certain set of processes. It is important to present and reveal the reflection of biorhythms in the structure of biological systems as a universal property of the physical world. Rhythm as a unilateral and irreversible feature of the biosystem reveals the nature of the biological reflection. In this paper, we attempt to show the methodological importance of biological rhythms in the development and effective system of existence in general.

Çapa tövsiyə etdi: prof. A.B.Məmmədov

FƏLSƏFƏDƏ MATERİYA HAQQINDA TƏSƏVVÜRLƏRİN TƏKAMÜLÜ

Rzayeva Xalidə İsrafil qızı

Bakı Dövlət Universitetinin

“Ontologiya və İdrak nəzəriyyəsi”

ixtisası üzrə qiyabi aspirantı

Açar sözlər: *materiya, sinergetika, substansiya, fəlsəfə, sistem yanaşma, atom, elementar hissəcik, müasir fizika, elektron, obyektiv reallıq*

Ключевые слова: *материя, синергетика, субстанция, философия, системный подход, атом, элементарная частица, современная физика, электрон, объективная реальность*

Key words: *mather, synergetic, substancy, philosophy, system method, atom, elementary particle, modern physics, electron, objective reality*

Fəlsəfədə materiya anlayışı həmişə filosofların diqqət mərkəzində olmuş, onları daim düşündürmüşdür. Materiyanın quruluş və xassələrinə dair məsələləri təbiət elmləri öyrənsə də, materiya anlayışının mahiyyətinin açılmasını fəlsəfə də hərtərəfli öyrənir. Məhz bu səbəbdən də materiya anlayışı filosofların daim diqqət mərkəzində olmuşdur.

Fəlsəfədə materiya haqqında təsəvvürlərin təkamülünə nəzər yetirsək görürük ki, materiya haqqında təsəvvürlər hələ Qədim Hindistan, Çin və Yunanıstandan başlamışdır. Qədim fəlsəfədə materiya anlayışının əsasında maddi olanın (ilkin materiyanın) anlaşılması dururdu ki, ondan da bütün şeylərin yaranması qəbul edilirdi. Antik fəlsəfədə materiyanın bu cür anlaşılması nəticəsində Fales hər şeyin əsasında suyun, Anaksimən havanı, Anaksimandr apeyronu, Heraklit isə odu görürdü.

Materiya haqqında yuxarıda qeyd etdiyimiz ilkin təsəvvürlərə baxmayaraq ilk dəfə materiyanın (hyle) anlaşılması cəhdi Platon tərəfindən irəli sürülmüşdür ki, o, bununla dünyanın müxtəlifliyinin səbəbini aydınlaşdırmaq istəmişdir. Platonun fikrincə materiya təcrid olunmuşdur və insan idrakı üçün əlçatmazdır. Platonun materiya haqqında bəhs etdiyi ilkin dialoqlarında materiya qeyri-varlıq kimi xarakterizə olunur, lakin sonralar yazdığı «Timey» adlı dialoqunda isə bildirir ki,

materiya istənilən formanı qəbul edə bilər, çünki onun özü əslində formasızdır. O, reallıq kimi yox, imkan kimi mövcud ola bilər.

Platonun təlimindən fərqli olaraq Aristotel materiya və forma haqqında təlimində materiyyaya imkan (potensiya) kimi baxır. Materiyanın imkandan gerçəkliyə çevrilməsi məhz formanın köməkliyi ilə mümkün olur. Aristotelin fikrincə forma aktiv başlanğıcdır, həyat və fəaliyyətinin başlanğıcıdır, lakin materiya isə qeyri-aktivdir (passiv). «Aristotel gözəl başa düşürdü ki, zaman – sadəcə hərəkətin ölçüsüdür» (5, 9). Lakin materialistlərdən fərqli olaraq «astroloji məktəb olan «Rodnik» isə belə bir şərh verir: «Zaman – ruh və materiyanın qarşılıqlı təsirinin meydana gəlməsi formasıdır»» (5,9).

Lakin Demokrit isə öz atomizmində materiyanın 2 növünü – atomları və boşluğu göstərməklə hər şeyin əsasında bölünməz atomların durduğunu göstərirdi. Epikür isə Demokritin təlimini daha da inkişaf etdirsə də onun materiya haqqında olan bu təsəvvürləri bəsit xarakter daşıyırdı.

Belə nəticəyə gəlmək olar ki, Aristotelin təlimində materiya haqqında təsəvvürlər antik dövrdə, uzun müddət diqqət mərkəzində olmuşdur. Lakin onun təlimi dualist xarakter daşısa da, orta əsrlərdə bu təsəvvürlər xristianlığın və müsəlmanlığın monoteist, dini təsəvvürləri ilə əvəz olunmuşdur.

Materiya haqqında təsəvvürlər sonralar R.Dekart, və Spinozanın təlimlərində özünün müəyyən inkişaf mərhələsinə gəlmişdir.

C.Brunonun sonralar isə Spinozanın fəlsəfəsində materiya bir substansiya kimi nəzərdən keçirilmiş və materiya əslində elə tam halda elə dünyanın özüdür, qənaətinə gəlinmişdir. Spinoza ümumiyyətlə «materiya» terminindən uzaqlaşaraq «substansiya» termininin anlaşılmasını irəli sürürdü.

Sonralar Holbax və Didronun təlimlərindən də materiya haqqında təsəvvürlər bir qədər inkişaf etmişdir. Holbaxın materiyyaya verdiyi tərif isə Leninin tərifinə müəyyən qədər yaxınlaşsa da onlar forma və məzmunca bir-birindən fərqlənir. Belə ki, Holbaxın tərifində deyilir ki, materiya duyğularımıza təsir edən hər şeydir və materiyanın obyektiv reallıq olmaq kimi xassəsi əsas xassə hesab oluna bilər. Bu tərifdə həmçinin materiya insana qarşı qoyulur və materiya toxunmaqla hiss olunan fiziki reallıq kimi qəbul olunur. Holbax Spinoza – Brunonun (substansiya-təbiət) fikirlərinə etiraz etmir, mexaniki-metafiziki materialistlərin fikirlərini inkişaf etdirir.

Qeyd edək ki, dövrlə bağlı olaraq marksizm-leninizm baxışları fetişləşdirilirdi, bütün təlimlərin yekunu və ən yaxşısı kimi göstərilirdi. Əslində fəlsəfədə varislik prinsipi həmişə ön planda durur. Yəni marksizm-leninizmdən tam imtina etmək doğru olmaz. Bu təlimin də müsbət tərəflərindən istifadə etmək lazımdır. Ona görə

də biz Marks, Engels və Leninin materiya və onun mövcudluq formalarına dair fikirlərinə müraciət etmişik. Onların müsbət və əhəmiyyətli fikirlərini şərh etməyə çalışmışıq.

Materiya haqqında təsəvvürlər K.Marks, F.Engels və V.İ.Leninin təlimlərində özünün müəyyən inkişaf mərhələsinə çatır. Belə ki, F.Engelsin materiyanın 5 hərəkət formasını (mexaniki, fiziki, kimyəvi, bioloji və sosial hərəkət) irəli sürməsi onu göstərir ki, materiya haqqında təsəvvürlər müəyyən inkişaf mərhələsinə çatmışdır. F.Engels «Təbiətin dialektikası» (1873) əsərində materiyanın hərəkət formalarının təsnifatını versə də, həmin dövrdə elmlərin klassifikasiyası çox güclü təsir qüvvəsinə malik idi. «Əgər riyaziyyatın özünü nəzərə almasaq, hər bir elm materiyanın ayrıca bir hərəkət formasını özünün predmeti hesab edirdi» (4, 284-285).

XX əsrdə elmin inkişafı XIX əsrdə bəlli olmayan fiziki hərəkətin yeni formalarını ortaya çıxartmış, mikro və makro aləmdə baş verən proseslər bunu əsaslandırmağa imkan yaratmışdır. Bunlara baxmayaraq Engels tərəfindən materiyanın əsas hərəkət formalarının təsnifatı həmişə diqqət mərkəzində olmuşdur.

XIX əsrin 70-ci illərində meydana gələn maxizm («ikinci pozitivizm») dialektik materializmə əks olaraq, materiya anlayışının mövcud olmaması qənaətinə gələrək «materiya sarsılmışdır», «materiya yox olmuşdur» kimi təsəvvürləri dəstəkləyirdi. Maxistlər ciddi şəkildə materiyanın tərifini tələb edirdilər. O dövrün filosofları və təbiətşünasları elmdəki bütün nailiyyətləri metafiziki nöqteyi-nəzərdən təhlil etdiklərindən bir sıra ciddi problemlərlə üzləşirdilər. Çünki metafizik nöqteyi-nəzər elmdəki bir sıra problemləri həll etmək iqtidarında deyildi. Antifəlsəfi, pozitivist bir hərəkət olan maxizm təcrübəni tənqid etməyi fəlsəfənin əsas vəzifəsi hesab edir və fəlsəfənin elm fəlsəfəsi şəklində mövcud olmasını dəstəkləyirdilər.

Lomonosov və Lavuazye tərəfindən kəşf olunmuş maddə çəkisinin saxlanması qanunu isə belə bir tendensiyanın hökm sürməsinə səbəb olmuşdu ki, kütlə maddənin miqdarını bildirir və kütlə dəyişməz qalır. Lakin Rezerford tərəfindən elektronun kəşfi və elektron nəzəriyyələrinin yaranması bir çox faktları ortaya çıxarır. Belə ki, elektron öz hərəkət sürətindən, yaratdığı sahənin enerjisindən asılı olaraq öz kütləsini dəyişir. Mexaniki və elektrodinamik kütləyə malik olan elektron hərəkət zamanı mexaniki kütləsini dəyişir ki, bu da elmdə uzun illər sürən «materiyanın yox olması» qənaətinə gətirib çıxarır. Bəzi hallarda materiyanın bəzi xassələrinin yaxa çıxması, yaxud onların nisbi halda özlərini göstərmələri də belə bir fikrə əsaslanmağa imkan verirdi. Çünki materiyanın xassə və növləri onun özü ilə eyniləşdirilirdi. Bu isə öz növbəsində yanlış bir mövqe idi. Elmdəki kəşflər materiya anlayışına yeni bir tərif, yeni bir məzmun verilməsini tələb edirdi.

Materiyanın mahiyyətinin tam açılması sahəsində ilk uğurlu addım isə V.İ.Leninə məxsusdur. Belə ki, Leninin materiyyaya verdiyi tərif o vaxta qədər materiya haqqında mövcud olan bütün təsəvvürlərin yekunu kimi qiymətləndirilə bilər.

Onu qeyd etmək lazımdır ki, Leninin bu tərfi o vaxta qədər elmdə və fəlsəfədə baş vermiş olan bir çox yanlışlıqları aradan qaldırmışdı. Maxistlərin materiyyaya və fəlsəfəyə bu cür münasibəti yeni bir baxış tərzinin və materiyyaya yeni bir tərifin verilməsini tələb edirdi. Materiyyaya yeni bir tərifin V.İ.Lenin tərəfindən verilməsi o vaxta qədər materiya haqqında mövcud olan təsəvvürləri ümumiləşdirərək materiya haqqında mühüm bir fəlsəfi nəticə çıxarmışdı: «Materiya insana öz duyğusu ilə verilən, duyğularımızdan asılı olmayaraq mövcud olan və duyğularımızla surəti alınan, şəkli alınan, əks olunan obyektiv reallığı göstərmək üçün fəlsəfi bir kateqoriyadır». «Ona görə də V.İ.Lenin deyirdi ki, materiyanın ümumi, tərkibi, onun «əksi»dir, mövcud olaraq təsirlə çox yaxındır» (10, 26).

Bu tərfi təhlil etsək görürük ki, duyğu materiyanın duyğu orqanlarına təsiri nəticəsində yaranır və materiya insanın duyğularında əks olunur. Materiyanın inkişafı gedişində canlıların duyğuları, sonra isə insan şüuru meydana çıxır. Maraqlısı isə budur ki, insan beyninin məhsulu olan insan şüuru materiyanı dərk etməyə, materiyanın xassə və növlərini, atributlarını öyrənməyə cəhd edir. Obyektiv reallığı əks etdirən materiyanın inkişafının ən yüksək mərhələsi insan şüuru hesab oluna bilər. Çünki insan şüuru materiyanın mahiyyətini dərk etməyə səy göstərir ki, bu da öz növbəsində insan şüuru ilə yüksək mərhələyə çatan materiya yaratmış olduğu şüurla yüksək idrak mərhələsinə çatır.

Beləliklə dünyanın vahidliyini, onun bir substansiyadan yaranmasını əks etdirən monizmdən və dünyanın ikili əsası olmasını bildirən dualizmdən fərqli olaraq, dialektik-materializmin nümayəndələri materialist monizmi (dünyanın əsasında vahid, maddi substansiyanın durmasını əks etdirir) dəstəkləyir və materiyanın substansionallığını, materiyyaya vahid maddi aləmin sonsuz müxtəlifliyinin təcəssümü kimi baxırdılar.

Müasir elm tərəfindən həyata keçirilən bir çox təcrübə və eksperimentlər materiya haqqında təsəvvürlərin dəyişilməsinə səbəb olmuşdur. «Materiya problemi yarandığı gündən minilliklər boyu fəlsəfi və təbii-elmi fikrin daim diqqət mərkəzində olmuşdu. Bunu materiya haqqında ilkin, sadələvh təsəvvürlərdən ta kvarklara, qlüonlara və s. qədər insan idrakının keçdiyi yola nəzər salsaq görə bilərik»(8,38). Materiya probleminin fəlsəfi analizi yolunda materiyyaya duyğularımız vasitəsilə verilən obyektiv reallığı göstərən fəlsəfi bir kateqoriya kimi tərifin verilməsi V.İ.Leninin «Materializm və empiriokritisizm» əsərində göstərilir. Lakin Leninin

materiyaya verdiyi tərif fəlsəfi ədəbiyyatda həmişə özünü doğrultmur. Hərfi mənada Leninin verdiyi tərif belə deməyə imkan verir ki, Lenin ilk dəfə göstərmişdi ki, materiya obyektiv reallığı əks etdirir və bizə o duyğularımız vasitəsilə verilir. Lakin bu tərif də heç də materiyanı tam əks etdirmir. Ola bilsin ki, Lenin tərəfindən verilmiş bu tərifin, mahiyyəti materializmdə olan materiya haqqında konsepsiyada aydın şəkildə açılsın. Lakin bu tərif o dövrə qədər mövcud olan ziddiyyətləri aradan qaldırsa da, özündən sonra uzun müddət bir çox filosofların və alimlərin diqqətini özünə cəlb etsə də artıq müasir dövr üçün qənaətbəxş hesab olunmur. İnsan idrakı mövcudatın dərinliklərinə gedərək gec-tez hər şeyin əsasında duran sonuncu əsasın nə olduğuna gəlib çatmalıdır.

«Deyilənlərlə əlaqədar olaraq, biz materiyanın 2 cür anlaşılması (materiyanın fəlsəfi anlaşılması və materiyanın təbii-elmi (fiziki) anlaşılması) məsələsi üzərində dayanmağı lazım bilirik» (8,44). Sovet dövrünün fəlsəfəsində V.İ.Leninin irəli sürdüyü materiyanın iki cür anlaşılması tendensiyası hökm sürsə də, 40-cı illərin sonunda bu məsələnin ciddi müzakirəsi bunu deməyə əsas verdi ki, Leninin materiyanın iki cür anlaşılması məsələsi heç də mövcud deyil. Belə ki, ancaq materiyanın fəlsəfi anlaşılması və materiya haqqında təbii-elmi təsəvvürlərdən danışmaq mümkündür. Nəyə görə məhz fəlsəfə materiya terminindən istifadə etmək hüququna malik olmalıdır. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, fizika da öz növbəsində materiyanı, öyrənmək statusuna malik olmalıdır.

V.İ.Leninin materiyyaya verdiyi tərif uzun müddət özünü doğrultsa da, ona qarşı olan tənqidlər də səngiməmişdi. V.İ.Leninin materiyyaya verdiyi tərifin düzgün başa düşülməməsi bəzi sovet filosoflarının materiyanın fəlsəfi anlayışından başqa «fiziki» anlayışının olması qənaətinə gəlməsinə səbəb olmuşdu. Bu cür baxışlar XX əsrin 50-ci illərində tənqid olunmuş və aradan qaldırmışdı. B.M.Kedrov, S.T.Melyuxin, İ.S.Narski kimi filosoflar Leninin materiyyaya verdiyi tərifin metodoloji əhəmiyyətini vurğulayaraq onu yüksək qiymətləndirmişlər.

Alman filosofu V.Ştern «materiya» anlayışı ilə onun atributlarını (hərəkət, məkan və zaman), maddi anlayışını fərqləndirirdi.

Lakin F.T.Axiptsev isə materiyanın atributlarını, xassə və münasibətlərini materiyanı ayıraraq iki cür obyektiv reallığın olması nəticəsinə gəlib çıxırdı.

V.Şterndən və F.T.Arxiptsevdən fərqli olaraq S.T.Melyuxin materiya və onun atributlarını, xassə və münasibətlərini bir-birindən ayırsa da, onların ayrı-ayrılıqda mövcud olmadığı qənaətinə gəlir. O, həmçinin bildirirdi ki, obyektiv reallıq materiyanı daha geniş anlayışdır. Obyektiv reallıq materiyanın özünü və bütün atributlarını, xassə və münasibətlərini əhatə etdiyinə görə daha geniş anlayış kimi

qəbul olunur. Lakin obyektiv reallığı heç də həmişə materiya adlandırmaq olmaz. Amma materiyanı obyektiv reallıq adlandırmaq olar. Reallıq anlayışı isə obyektiv reallıq anlayışına nisbətən daha geniş anlayışdır. Çünki o özündə obyektiv və subyektiv reallığı əks etdirir.

Buradan görünür ki, V.İ.Leninin səhvi materiya və obyektiv reallıq anlayışlarını eyniləşdirməsindədir.

«Energetizm» cərəyanının nümayəndələri isə materiya və hərəkəti eyniləşdirirdilər. Bir çoxlarının materiya ilə onun atributlarının, xassə və münasibətlərinin eyniləşdirməsi materiya və hərəkəti eyniləşdirən «energetizm» cərəyanının əmələ gəlməsinə səbəb olmuşdu. «Energetizmin» nümayəndələrinin materiya və hərəkəti eyniləşdirməsi enerji və materiyanın eyni olması, materiyanın hərəkətə (enerjiyə) çevrilməsi qənaətinə gəlməsinə səbəb olmuşdur. Buradan da enerjinin saxlanması və çevrilməsi qanunu pozulur ki, bu da «energetizmin» nümayəndələrinin düzgün olmayan bir mövqeyə gəldiyini bir daha sübuta yetirir.

Yuxarıda biz bir çox alimlərin materiya haqqında olan bəzi yanlış fikirlərini nəzərdən keçirdik. Onların arasında S.T.Melyuxinin mövqeyi daha münasibdir. Onun fikrincə materiyanın xassə və münasibətləri, atributları (hərəkət, məkan və zaman) materiyadan ayrılmaz olmasa da, heç də materiya ilə eyni deyil.

Kvant fizikasının (Maks Plank) yaranması da materiya haqqında təsəvvürlərin dəyişməsinə təsir etdi. Bu nəzəriyyəyə görə şüalanma prosesində enerji ixtiyarı miqdarda və arasıkəsilmədən deyil, bölünməz porsiyalarla – kvantlarla şüalanır. Plankın hipotezini işıq hadisələrinə tətbiq edən Eynşteyn belə bir qənaətə gəlmişdir ki, işığın korpuskulyar strukturunu qəbul etmək lazımdır. «Ümumi nəzəriyyəyə görə Eynşteyn işığın sürətinə artıq daimi deyil, məkan koordinatlarının funksiyası kimi baxırdı» (6, 33). Əlavə etmək lazımdır ki, məkan-zaman haqqında Nyuton-Eynşteyn modeli də mövcuddur. Belə ki, «çoxölçülü» məkanlar haqqında nəzəriyyə məkan-zamanın Nyuton-Eynşteyn modelinin sintezi yolu ilə gedir (6, 21). Məkan və zamanın dialektik vəhdəti materiyanı əks etdirir. «Bir ölçülü materiya birölçülü məkan və bir ölçülü zamanla, ikiölçülü materiya ikiölçülü məkan və ikiölçülü zamanla və s. əks olunur» (6, 18). Nyuton-Eynşteynin məkan-zaman modeli sonralar çoxölçülü məkanlar haqqında nəzəriyyə ilə əvəz olunmuşdu.

Zamanın çoxölçülülüyü materiyanın saxlanması qanunundan yaranır və materiyanın keyfiyyəti istənilən məkan-zaman çevrilmələrində heç bir dəyişikliyə uğramır. «Materiya elə bir fiziki yüksəklikdir ki, o özündə yarı məkanın saxlanması və zamanın saxlanması keyfiyyətini əks etdirir ($M^n=S^n$. $T^n=const$)» (6, 18).

Plankın kvant nəzəriyyəsindən və Eynşteynin foton nəzəriyyəsindən sonra N.Bor tərəfindən Atomun Bor nəzəriyyəsi yarandı ki, bu nəzəriyyə Rezenfordun planetar atom modelinin yaratdığı ziddiyyətləri aradan qaldırdı. Atomun kvant nəzəriyyəsi isə N.Bor tərəfindən irəli sürüldü.

Elementar hissəciklər sahəsindəki tədqiqatlar bir çox hissəciklərin (neytronlar, protonlar, mezonlar, kvarklar və leptonlar) xassələrinin və qarşılıqlı təsirlərinin meydana çıxmasına səbəb olmuşdur. Elementar hissəciklərin öyrənilməsində və molekul və atomların quruluş xüsusiyyətlərinin tədqiqində sistemli-struktur yanaşma mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Müasir elm tərəfindən materiyanın izahı onun mürəkkəb sistemli təşkil və quruluş xüsusiyyətlərinə əsaslanır. Maddi dünyanın istənilən obyektı sistem şəklində öyrənilə bilər ki, hansı ki, sistemin elementləri və onlar arasındakı qarşılıqlı əlaqəyə söykənir. İstənilən molekul da sistem hesab oluna bilər ki, hansı ki atomlardan təşkil olunub. Atomların nüvələri aralarındakı elektrostatik itələmə gücünə tabe olaraq, qarşılıqlı əlaqə və təsir nəticəsində molekulun bütövlüyünü təmin edirlər.

Atomun nüvəsi də öz növbəsində daxili struktura malikdir. Ən sadə atomların nüvələri bir hissəcikdən – protonlardan təşkil olunub. Lakin daha mürəkkəb olan atomların nüvələri isə neytron və protonlardan təşkil olunublar, hansı ki, daima bir-birlərinə çevrilirlər. Bu qarşılıqlı çevrilmələr nuklonları yaradır ki, onlar da öz növbəsində müəyyən bir vaxtda gah proton vəziyyətində, gah da neytron vəziyyətində olurlar. Neytronlardan və protonlardan da kiçik hissəciklər olan kvarkları ayırmaq olar. Qarşılıqlı əlaqədə olan kvarklar isə qlüonlara (latın dilində gluten - yapışqan) çevrilirlər ki, sanki bir-birinə yapışmış kvarkları xatırladır. Protonları, neytronları və digər hissəcikləri fizika adronlar qrupuna aid edir ki, onlar da kvark-qlüonların qarşılıqlı təsirinin sayəsində mövcuddurlar.

Eynilə sistemli-struktur yanaşmanı canlı aləmə tətbiq etsək görürük ki, sistem-struktur yanaşma burada da hökm sürür. «Məsələn burasındadır ki, maddi dünyada və onun ayrıca yerlərində, harada ki, materiyanın özünü təşkilinin aktiv prosesi gedir. Orada ayrıca ieraxik sistem hökm sürür. Hansı ki, hər bir mürəkkəb sistem özünün təşkil olunduğu sistemlərə əsaslanır, amma yeni bir tərkib yaradır, hansı ki, onun tərkibində olan sistemlərdə yoxdur» (10, 26).

Materiyanın həmişə sistem formasında təzahür etməsi bizə məlum olduğundan biz sistemliliyin materiyanın atributiv xassəsi olduğunu qeyd edə bilərik. Lakin tam anlayışı daha geniş bir anlayış olub sistem anlayışını ehtiva edir. “Bu halda sistemə tamın siniflərindən biri kimi baxmaq olardı.”(3, 72)

Təbiətşünaslıq materiyanın strukturunun dərin tədqiqinə ancaq XX əsrdə müraciət etmişdi ki, bunu XX əsrin atomistikası adlandırılan elementar hissəciklər fizikasının sərhədləri daxilində həyata keçirmişdi. Bir çox elementar hissəciklərin kəşfi onların tədqiqində müəyyən bir qanunauyğunluğun tətbiqini tələb edirdi. Bu sahədə əsas rolu saxlanma qanunları və simmetriya ideyası oynayırdı. Simmetriya prinsipinin tətbiqi fizikada antihissəciyin yaranmasına gətirib çıxartdı. P.A.Dirak elektronun antipodunun olması qənaətinə gəlmiş və o pozitron adlandırılmışdır. Sonrakı eksperimentlərdə isə onun mövcudluğu qeydə alınmışdır.

Sonralar mezonların (X.Yukava və b.) nuklonların, adronların, barionların, hiperonların, rezonasların və s. kimi elementar hissəciklərin kəşfi və onların müxtəlifliyi göstərdi ki, dünyanın ilkin bünövrəsini qurmaqdan söhbət gedə bilməz.

Lakin Vaynberq-Qluşou-Salam nəzəriyyəsinin yaranması isə təcrübə gedişatında bazonların mövcudluğunun sübuta yetirilməsinə gətirib çıxarmışdır. Deyilənləri ümumiləşdirsək onu qeyd edə bilərik ki, elementar hissəciklər fizikasının yüksək inkişafı nəticəsində dünyanın ilkin əsasında nəyin durduğunun müəyyənləşdirilməsi, məhz bizə materiya haqqında müasir və elmi, təsəvvürlərin ən son yekunu kimi qiymətləndirilə bilər. «Onu da qeyd etmək lazımdır ki, fiziklər «materiyanın bünövrəsində duran ilkin hissəciklərin sayını ixtisar edərək onları bir neçə hissəciyə müncər etməyə, bütün maddi olanların, o cümlədən «elementar» hissəciklərin əsasında duran və onları əmələ gətirən «ilk» materiyanı – pramateriyanı» tapmağa çalışırlar» (2,64). Elementar hissəciklərin sayını ixtisar etməklə vahid materiya nəzəriyyəsinin yaradılması «pramateriyanın» tapılması sahəsində böyük, uğurlu bir addım hesab oluna bilər.

Elmdəki son nailiyyətləri izləsək «qaranlıq materiya» anlayışının son zamanlar daha çox səslənməsinin şahidi olarıq.

Materiyanın səviyyələrini 2 hissəyə bölmək olar. Hissəciklər və ondan aşağı olan səviyyə maddələrə aiddir, amma «Fiziki vakuum» və ondan yüksək olan səviyyə kvant sahəsinə aiddir» (9, 7). Kainatda materiyanın faiz göstəricisinə gəldikdə isə «maddi əşyalar 4%, «Qaranlıq materiya», bütün materiyanın 23%-i, özündə əks etdirir. «Fiziki vakuumun» və daha yüksək səviyyələrin payına gəldikdə isə onlar kainatda materiyanın 73%-i təşkil edirlər» (9, 8).

Materiya anlayışına dialektik – materialist baxışlar, müasir fizikadakı bir çox kəşflər materiyanın sistemli-struktur təşkilini əsaslandıran sinergetik baxışlarla əvəz olundu. Özünü-təşkil haqqında nəzəriyyə olan sinergetika Y.Haken tərəfindən elmə daxil edilmişdir.

Materiyanın sinergetik özünütəşkil prosesini nəzərdən keçirsək görürük ki, materiya ierarxik struktura malikdir. «Özünütəşkil makro sistemləri tələb edir, hansı ki, çoxlu bir-birindən uzaq sistemlərin qarşılıqlı əlaqəsindən ibarətdir» (11, 1)). Bu ierarxiyanın hər bir elementi arasında qarşılıqlı asılılıq var. Hər bir yüksək səviyyə özündən əvvəlkilərin cəhətlərini bu və ya digər dərəcədə birləşdirir.

“Özünütəşkilətmə anlayışı ilə müxtəlif tipli sistemlərdə baş verən özünüstrukturlaşdırma, özününütənzimləmə, özünühasilətmə prosesləri başa düşülür.”(3,180) Özünütəşkilətmə materiyanın ən ümumi, universal xassələrindən biridir ki, bu xassə özünü hər yerdə göstərir. Materiyanın sinergetik səviyyələri sadədən mürəkkəbə doğru gedən prosesin ayrı-ayrı mərhələləridir. Materiyanın mikro və makro səviyyələrinə nəzər salsaq görürük ki, mikro səviyyədə təzahür edən proseslər makro səviyyədə də özünü göstərir. Sinergetikanın əsl mahiyyətinə nüfuz edərək, belə bir nəticəni çıxartmaq olar ki, sinergetika əslində elə mikro səviyyədə gedən proseslərin makro səviyyədə təzahür formalarını haqqında nəzəriyyədir. Mikro və makro səviyyələrdən başqa canlı və cansız təbiəti də sinergetik yanaşma tənzimə əsaslanaraq şərh etmək mümkündür. Canlı və cansız təbiətin sinergetik baxımdan şərhini onu göstərir ki, onların hər iki vahid qanunauyğunluğa tabedir və bu qanunauyğunluq materiyanın təbii-elmi vəhdətini bir daha sübut edir. «Sinergetika ilə özünütəşkilin arasındakı əlaqəyə əsasən desək yaxşı olar ki, onların müraciət etdiyi və qaldırdıqları mövzu bir-bir ilə əlaqədardır. Onların həmçinin fərqləri də var» (12,7).

Mikro və makro səviyyələrdə gedən prosesləri öyrənərkən, biz xaosdan nizamlılığa və əksinə olan keçidləri nəzərdən keçirməliyik. Mikro səviyyədəki prosesləri makro səviyyədəki proseslərə tətbiq edərək, biz nizamlı və mürəkkəb strukturları yaradan şərtləri öyrənirik ki, bu da metodoloji cəhətdən yüksək qiymətləndirilə bilər.

Materiyanın sinergetik özünütəşkil prosesi son zamanlar materiyanın tədqiqi sahəsində daha çox müraciət olunan bir məsələdir. “Özünütəşkilətmənin mexanizmi haqqında yuxarıda söylədiklərimiz göstərir ki, bu proses “materiyanın təşkilinin bünövrəsində” yerləşir və müəyyən şəraitdə (sistem açıq, qeyri-xətti olduqda, onun elementləri özünü kooperativ surətdə apardıqda) o, hətta sadə fiziki və kimyəvi sistemlərdə də başlana bilər.”(3,189) Belə ki, təbii sistemlərin özünütəşkil prosesi zamanı müəyyən bir qanunauyğunluq mövcuddur. Bu Y.Hakenin yaratdığı tabeçilik prinsipidir. Sadədən mürəkkəbə doğru gedən özünütəşkil prosesi zamanı sistemin çoxlu sayda elementləri bu prosesdə iştirak edirlər ki, bu da bu prosesi dərk etməyə imkan vermir. Tabeçilik prinsipi isə bu problemi aradan qaldırmağa imkan verir. Sistemin aparıcı elementlərini müəyyən etməklə biz sistemin əsas və az sayda olan

təşkiledicisini müəyyənləşdiririk. “Sistem materiya təkamülünün nə qədər yüksək pilləsində durursa, ondakı özünütəşkiletmə prosesləri də bir o qədər mürəkkəb və dolaşqı xarakter daşıyır.”(3,189) Beləliklə, sistemin bütün digər elementləri aparıcıların hərəkətlərinə uyğunlaşmağa, onlarla harmoniya təşkil etməyə çalışırlar.

Fəlsəfədə materiya haqqında təsəvvürlərin təkamülünə nəzər salsaq görürük ki, antik dövrdən başlayaraq XX əsrdə yüksək inkişaf mərhələsinə çatan bu təsəvvürlər sonda sinergetik baxımdan təhlil olunur və mühüm metodoloji əhəmiyyət kəsb edir. «Materiyanın mahiyyəti, fəlsəfəsi onun mövcud olan prinsiplərində əks olunur. Materiya məkan və zamanla məhdudlaşdırılır. O monoton yox diskret xarakterlidir, ya da hissəciklər qruppu kimi çıxış edir. Hissəciklərin vəziyyəti və qarşılıqlı əlaqəsi materiyanın tərkibini təşkil edir» (7, 21). Lakin elmdə baş verən hər bir yenilik materiya haqqında təsəvvürlərə mühüm təsir edib və edəcək. Məhz buna görə də bunu mütləq qeyd etməliyik ki, materiya haqqında təsəvvürlər elmlə paralel şəkildə inkişaf edir və heç vaxt bu inkişaf səngiməyəcək.

«Belə ki, planet, ulduz və qalaktika formasında olan maddi obyektlər materiyanın görünən hissəsidir. Sahə formasında olan materiyanın böyük əksəriyyəti bizim hissələrimizə təsir etmir, amma o bizi hər tərəfdən əhatə edir. Kainatdakı cazibə qüvvəsinin təminatının maddi əşyalar və qaranlıq materiya təmin edir» (9, 8). Qaranlıq enerji isə özünün əks təzyiqi sayəsində genişlənməyə cəhd edir. Qaranlıq materiya və qaranlıq enerjinin arasındakı fərq o qədər də böyük deyil. Belə ki, qalaktikaların sürüşməsi müşahidə olunur. Bu o mənanı verir ki, müasir dövr qaranlıq materiyanın və maddi əşyaların gücünün mənimsənilməsindən qaranlıq enerjinin gücünün mənimsənilməsinə qədər olan bir keçiddir (9,8). Materiya haqqında təsəvvürlər elmlə paralel şəkildə inkişaf etsə də, materiya haqqında təsəvvürlər və onların inkişafı fəlsəfə daxilində baş verəcək. Fəlsəfəsiz materiyanı, materiyasız fəlsəfəni təsəvvür etmək mümkün deyildir. Materiyanın mahiyyətinin tam açılması və materiyaya yeni bir tərifin verilməsi məsələsi məhz fəlsəfənin qarşısında duran mühüm vəzifələrdən biridir.

Qeyd etmək lazımdır ki, fəlsəfi ədəbiyyatlarda materiya anlayışı demək olar ki, ayrıca öyrənilmir. Materiya varlığın tərkib hissəsi kimi öyrənilir. Varlıq materiyadan çox geniş anlayışdır. Materiya varlığın maddi forması kimi göstərilir. Varlığa verilən tərif materiyanı da əhatə edir. Lakin materiya onun strukturu, formaları, mövcudluq formalarını öyrənərək bu gün də çox böyük əhəmiyyət kəsb edir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Azərbaycan dilində

1. Kərimov V.K., V.I.Lenin və müasir fizikanın bəzi fəlsəfi məsələləri., Bakı,1983, səh.252.
2. Kərimov V.M., Məmmədov Ə.B. Fəlsəfə və təbiətşünaslıqda varlıq və materiya problemi. Bakı, 2001.səh.486.
3. R.M.Səmədova, Ə.B.Məmmədov “Sistemli yanaşma və sinergetik paradiqma” Bakı, 2012, səh.279.

Rus dilində

4. Блохинцев Д.И. Пространство, время, движение. М., 1971, стр. 623.
5. Истархов В. Что такое время, пространство, материя, (статья), 03.04.2013, www.svecha-vremeni.ru. стр. 9.
6. Костицын В.И. Теория многомерных пространств. М., Ком Книга, 2007, 72 с.
7. Маутский М. Квантовая философия. Система общих законов развития. [http: // filosofia.ru/76599](http://filosofia.ru/76599), обновлено 12.09.2012, с. 29.
8. Молчанов Ю.Б. Философские проблемы физики элементарных частиц. М., 1994, 217 с.
9. Пакулин В. Структура материи // «Истра», Санкт-Петербург, 2010, с. 64.
10. Тимошин Н.И. «Материя и сознание» монография, Самара, 2007, 351 с. Самар. гос. акад. культуры и искусств.

İngilis dilində

11. “Synergetics”, J.Villard Jibbs (Jinzburg-Landau Theory), Wikimedia Toundation, 2010, (article), p.2.
12. The concept of self-organized synergetic, (East-Siberian State Academy), Ulan-Ude, 2001, p.8.

XÜLASƏ

Bu məqalədə materiya haqqında fəlsəfi ideyaların yaranması tarixinə nəzər salınmışdı. Materiya haqqında ilkin təsəvvürlər ilk növbədə mifologiya və dinlə həmçinin kosmosentrik baxışlarla bağlı olmuşdur. Materiya haqqındakı sonrakı təsəvvürlər təbiət və sosial-humanitar elmlərin daxilində formalaşmağa başlamışdır. Burada qeyd olunur ki, kortəbii varlıq kimi materiyanın mahiyyətinin formulu bütöv bir varlıq haqqında təbii-elmi təsəvvürlərlə sıx bağlıdır. Materiya haqqında bugünkü təsəvvürləri nəzərdən keçirsək həmçinin “qaranlıq materiya”, “qara dəlik” haqqındakı və sahə kimi digər təsəvvürlər haqqında daha çox söhbət açılır. Materiyanın fiziki halı haqqındakı müasir tədqiqatlar onu sübut edir ki, materiya struktur baxımından sonsuzdur.

SUMMARY

In this paper the history of formation of philosophical ideas about matter. The initial idea of the geometry were more concerned with mythology and religion, and are based on cosmo-centric repose. Further understanding of the matter began to be formed on the basis of the development of the natural and social sciences and humanities. It is noted here that the wording of the essence of matter as a fundamental principle of being closely associated with the rise of natural science concepts of existence in general. In addition to the selection in the matter of its properties and forms of expression, to date, also speak of the "dark matter," the "black holes" and other manifestations of both the field and matter. Modern studies of the physical state of matter studies support the view that the structural and substantial relation is infinite.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается история становления философских идей о материи. Первоначальные представления о метрии были больше связаны с мифологией и религией и основаны на космоцентристских представлениях. В дальнейшем представления о материи стали формироваться на основе развития естественных и социально-гуманитарных наук. Здесь отмечается, что формулировка сущности материи как первоосновы бытия, тесно связана с ростом естественнонаучных представлений о бытии в целом. Помимо выделения в материи ее свойств и форм проявления, на сегодняшний день говорят также о «темной материи», о «черных дырах» и прочих проявлениях как поля, так и вещества. Современные исследования физического состояния материи подтверждают мнение исследований о том, что в структурном и содержательном отношении она бесконечна.

KLASSİK AZƏRBAYCAN TARİXÇİSİ HACI ŞEYX HƏSƏN MOLLAZADƏ GƏNCƏVİ

*Elçin Kamal oğlu QASIMOV,
AMEA Məhəmməd Füzuli adına
Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı,*

Açar sözlər: *Hacı Şeyx Həsən Mollazadə Gəncəvi, tarixçi, azadlıq, Məhəmmədhasən Mövlazadə, mənbə, Azərbaycan, İslam*

Keywords: *Haji Sheikh Hasan Mollazadeh Ganjavi, historian, freedom, Mahammadhasan Movlazzadeh, source, Azerbaijan, Islamic*

Ключевые слова: *Гаджи Шейх Гасан Моллазаде Гянджави, историк, свобода, Мамедгасан Мовлазаде, источник, Азербайджан, Ислам*

Zamanın müxtəlif dövrlərində yadellilərin, işğalçı imperialist qüvvələrin hücumlarına məruz qalmış doğma yurdumuz bu təcavüzlərin nəticəsində maddi itkilər verməklə yanaşı, mənəvi irsimizin tədqiqi və öyrənilməsində də bir çox problemlərlə üzləşmişdir. Bütün bunların nəticəsi olaraq görkəmli şəxsiyyətlərimizin həyat və yaradıcılığını araşdırmaq yolunda yaradılan maneələr, bəzi hallarda milli kimliyin, mənəvi dəyərlərin aradan qaldırılmasına unudulmasına, üləmanın, onların yaradıcılığının gizli qalmasına gətirib çıxarmışdır. Şükürlər olsun ki, bu gün Azərbaycanın müstəqilliyi onun görkəmli şəxsiyyətlərinin həyat və yaradıcılığını araşdırıb öyrənmək üçün elm əhlinə sərhədsiz imkanlar yaradır. Həqiqətən də azadlıq, istiqlaliyyət çox böyük bir nemətdir. İnsanın azad təfəkkürü, azad və müstəqil həyatı, bu yolda azad mühitin olması onun üçün əvəzolunmazdır. Necə ki, Həzrət Əli (ə) buyurur: “Ey insanlar! Adəmdən nə bir qul törənilib, nə də bir kəniz. Bütün insanlar azaddır. Heç kimin qulu olma, çünki Allah səni azad yaradıb!” Azadlığın bizə bəxş etdiyi fürsətdən istifadə edərək bildirirəm ki, hələdə həyatı və əsərləri tam şəkildə araşdırılmayan, Azərbaycanın mənəvi həyatında görkəmli rol oynamış alimlərdən biridə Hacı Şeyx Həsən Mollazadə Gəncəvidir.

Hacı Şeyx Həsən Molla İmamqulu oğlu Mollazadə Gəncəvi 1848-ci ildə indiki Daşkəsən rayonunun Qabaqtəpə kəndində dünyaya gəlib. O, Qazaxlar tayfasından idi. Bu tayfa XVIII əsrin 40-cı illərində Nadir şahın ölümündən və Azərbaycanda

xanlıqların yaranmasından sonra indiki Qazax rayonu ərazisindən Daşkəsənə və bir sıra başqa yerlərə köçmüşdü. Məsələn, Molla Pənah Vaqifin ailəsi Qarabağ xanlığına pənah aparmışdısa, Hacı Şeyx Həsənin ailəsi də Cavad xanın dövründə Gəncə xanlığına sığınmışdı. Bu üzdəndir ki, indi Azərbaycanın bir çox yerlərində “Qazax” toponiminə rast gəlinir. Qazaxlar maldar tərəkəmə tayfası idi, yəni onlar tam köçərilərdən fərqli olaraq daimi qışlaq və yaylaq yerlərinə malikdilər, həm də az da olsa əkinçiliklə məşğul idilər. (3, 9, 10)

Hacı Şeyx Həsən uşaqlıqda çobanlıq edib. Ona atası Molla İmamqulu oxumağı və yazmağı öyrədib. Kəndlərini tərk edərək Gəncəyə gələndə Həsənin 12 yaşı vardı. O, burada Şah Abbas mədrəsəsində oxuyaraq savadını artırıb, daha sonra isə 5 il Təbrizdə Hacı Səfərəli mədrəsəsində təhsil alaraq (Abdulla Şaiq'ın atası Mustafa ilə birlikdə) ərəb və fars dillərini də mükəmməl öyrənib. Burada təhsilini bitirdikdən sonra o, Nəcəf şəhərinə gedərək 5 il də burada dini elmlərin incəliklərinə yiyələnib və müctəhid rütbəsinə çatıb. (3)

Deyilənlərə görə, Həsən təhsilini başa vurduqdan sonra müqəddəs Həcc ziyarətinə gedib və bundan sonra “hacı” titulu qazanıb .Qeyd edək ki, Hacı Şeyx Həsən Mollazadə Gəncəvi haqqında olunan bilgilərin demək olar ki, əksəriyyətini prof. Ədalət Tahirzadə Hacınin nəticəsi Rasim bəydən əldə etmişdir.

Artıq ali savadlı ruhani kimi özünü təsdiqləmiş Hacı Şeyx Həsən Mollazadə Gəncəvi dogma yurduna qayıdır və Naxçıvanın Nehrəm kəndində yaşamağa başlayır. Burada o, dostunun qızı Məşədi Xədicə xanımla ailə qurur. Xədicə xanım Cəlil Məhəmmədquluzadənin məşhur “Usta Zeynal” hekayəsinin baş qəhrəmanı Usta Zeynalın qardaşı qızıdır. (9)

Nehrəmin kənd abu havası, mühiti, təbii ki, onun daxili potensialının tam gerçəkləşməsinə, fəaliyyətini genişləndirməsinə imkan vermirdi, buna görə də Gəncəyə qayıdaraq burada ruhani kimi fəaliyyətini davam etdirir. (3) Yerli camaat Molla Hacı Həsənə onun üçün Gəncədə Səbzikar qəbiristanlığının yanında indiki İsmət Qayıbov küçəsi ərazisində torpaq sahəsi alıb. Hacı Şeyx Həsən ömrünün sonunadək burada yaşayıb. Məlumat üçüm onuda deyək ki, Hacı Həsən Mollazadə Gəncəyə gəldikdən 2 il sonra Naxçıvandakı ailəsini ora gətirir. Həmin müddətdə isə Gəncə Müctəhidinin qızı Həbibə xanımla yeni ailə həyatı qurur. (3)

XX əsrin başlanğıcında Cənubi Qafqazın mərkəzi sayılan Tiflisə gedərək şeyxülislamın yanında imtahan verən Hacı Şeyx Həsən Gəncə Şiə məzhəb Ruhani Məclisinin üzvü və Gəncə şəhərinin axundu təyin edilib. O, Şah Abbas məscidindəki ruhani seminariyasında ilahiyyatdan dərs deyirdi. (3) Mollazadə Şeyx Bəəddin tərəfindən tikildiyini bildirilən XVII əsr Azərbaycan memarlığı üçün səciyyəvi olan

qiymətli abidələrdən sayılan Şah Abbas məscidinin axundu da (1905-1918) olmuşdur.

Hacı Şeyx Həsən Mollazadə Gəncə şəhərinin mədəni-maarif həyatında da yaxından iştirak edirdi. “Gəncə quberniyasının 1903-cü il üçün yaddaş kitabı”nda Mollazadənin adını şəhər Dumasının üzvləri arasında görürük. O, buraya müsəlman din xadimləri zümrəsindən seçilmişdi. 1919-cu ildə vəfat etmiş Hacı Şeyx Həsən Gəncədə Səbzikar məzarlığında dəfn edilib. (3, 9, 10)

Hacının ikisi qız olmaqla 8 övladı olmuşdur. Hüseyn, Cəfər, Həmid, Məcid, İsrəfil, Həsən, Səriyyə və Sürəyya. Övladlarından ikincisi Cəfər Axundov kimi tanıdığımız Zaqafqaziya seyminin üzvü gənc yaşlarından siyasətə böyük maraq göstərmişdir. Sonradan 28 may 1918-ci ildə Tiflisdə Azərbaycanın İstiqlal Bəyannaməsi qəbul edildikdə həm də Azərbaycan Milli Şurasının üzvü olan Cəfər Axundov səsvermədə bitərəf qalıb (müstəqilliyə səs verməyən ikinci deputat isə “İttihad” partiyasının rəhbərlərindən biri Sultanməcid Qənizadə idi). Cəfər Axundov təhsilini Gəncə gimnaziyasında alıb. O, erkən yaşlarından siyasətlə maraqlanmağa başlayıb. 1903-cü ildən RSDFP-yə daxil olan “Hümmət” partiyasının menşevik üzvü və Azərbaycanda ilk marksist dərnəklərini quranlardan biri olaraq gizli fəaliyyət göstərib. Qardaşı nəvəsi Rasim Axundovun bildirdiyinə görə, Leninin ona yazdığı məktub onların ailəsində saxlanılmış və sonralar DTK-dan gələnlər o məktubu aparıblar.

1905-ci ildə Gəncə sənət məktəbi şagirdlərinin nümayişini təşkil etdiyinə görə həbs edilən C.Axundov Gəncədə və Bakıda zindanda yatıb və az sonra Krasnodar (Yekaterinodar) quberniyasına 5 illik sürgünə göndərilib. Atası Hacı Şeyx Həsəni jandarm idarəsinə çağıraraq deyiblər ki, sənin oğlun kafirdir (sosialistləri kafir kimi qələmə verirdilər), halbuki sən axundsan. Cəfər Axundov 1913-cü ildə Romanovlar sülaləsinin 300 illiyi münasibətiylə Rusiyada verilmiş amnistiyadan sonra ana vətəninə qayıda bilib. 1917-ci ilin fevralında Rusiyada burjua inqilabı baş verdikdən sonra Gəncədə də Kerenskinin Müvəqqəti hökumətini təmsil edən hakimiyyət qurumları fəaliyyətə başlayıb. C.Axundov Gəncə Şəhər Fəhlə və Əsgər Deputatları Şurası sədrinin müavini seçilib. Cəfər Axundov Azərbaycan Cümhuriyyəti dönməndə müstəqil dövlətimizə gəlməyərək Gürcüstanda yaşayıb və bir müddət Borçalı torpaq şöbəsində çalışıb. (3) Məlumat üçün qeyd edək ki, 1920-ci ildəki Gəncə üsyanının qan içərisində boğulmasından sonra Cəfər Axundov cəllad Həmid Sultanova üsyançıların tapılıb məhv edilməsində əlindən gələn yardımı edib. Sonrakı illərdə C.Axundov Azərneftdə mühəndis vəzifəsində çalışıb. Ancaq qədirlənməz bolşeviklər kommunist partiyası qarşısındakı xidmətlərini unudaraq 1928-ci ildə onu

“nərimanovçu” damğası ilə partiyadan qovublar. Cəfər Axundov 1931-ci ildə Gəncə şəhərində vəfat edib və atasının sərdabəsində dəfn edilib. Allah atasına rəhmət eləsin.

Həyatı haqqında məlumat verdikdən sonra qeyd etməliyik ki, Hacı Şeyx Həsən Mollazadə Gəncəvi dövrünün dərin İlahiyyatçı alimi olmaqla yanaşı bir sıra qiymətli tarixi əsərləri də qələmə almışdır. Mollazadə 10-a yaxın kitabın müəllifidir.

“Hidayətül-müslimin və yaxud Mizanül-ədyan” (Gəncə: Haqverdiyev və Əbilov mətbəəsi, 1910, 116 səh.), “Əqaidül-islam və firuiddin” (Gəncə: Haqverdiyev və Əbilov mətbəəsi, 1911, 118 səh.), “İbtidai-əqaidül-islam və firuiddin” (Gəncə: Haqverdiyev və Əbilov mətbəəsi, 1911, I hissə, 36 səh.), “Bəsirətül-islam. Müfəssəl əqaidül-islam və firuiddin” (Gəncə: Haqverdiyev və Əbilov mətbəəsi, 1911, 120 səh.).

Yuxarıda adları çəkilmiş dini mövzuları əhatə edən kitabları ilə yanaşı Şeyx Həsən Mollazadə həm Azərbaycan, həm də İslam tarixini öyrənmək baxımından qiymətli mənbə sayılacaq tarixi kitablarında müəllifdir. 4 cildlik “Zübdətüt-təvarix. Həzrəti Adəmdən zəmanəmizə qədər keçən vüquati-təvarixiyyəyi-came dörd cild üzərinə yazılmış tarixi-ümumidir” (I cild, Tiflis: “Qeyrət” mətbəəsi, 1905, 261 səh.; II cild, Gəncə: Əsgər Hacı Həsənzadə mətbəəsi, 1909, 128 səh.; III cild, I kitab, Gəncə: Əbilov və Haqverdiyev mətbəəsi, 1913, 155 səh. IV cild, Gəncə: Əbilov və Haqverdiyev mətbəəsi, 1912, I kitab, 100 səh., II kitab, 92 səh.;), 2 cildlik “Müxtəsər tarixi-islam. Tarix elmləri ümumdur və ayineyi-cəhannümadır” (Gəncə: Haqverdiyev, Rzayev və Əbilov mətbəəsi, 1908, I cild, 119 səh.), “Tarixi-ənbiyayi-üzam əleyhüssəlam” (Gəncə: Əbilov və Haqverdiyev mətbəəsi, 1913, 60 səh.), adlı tarixi əsərləri hələdə tam şəkildə tədqiq edilməmişdir.

Bu görkəmli Azərbaycan tarixçisinin həyatını tədqiq edərkən onun dövrün başqa bir alımı Şeyxülislam Məhəmməd Həsən Mövlazadə Şəkəvi ilə qarışdırıldığına şahidi oluruq.

Belə ki, Azərbaycan dilində Quranı Kərimin tərcümə və təfsiri sayılacaq ilk əsərlərdən olan "Kitabul-bəyan fi təfsiril-Quran" kitabının müəllifi, Qafqaz Müsəlmanları Ruhani idarəsinin tarixində ən qısa müddətli Şeyxülislam, Məhəmməd Həsən İsmayıl oğlu Mövlazadə Şəkəvi 1853-cü ildə Şəkinin "Gəncəlilər" məhəlləsində anadan olmuşdur. O, əvvəlcə Şəki mollaxanasında, sonra Gəncə mədrəsəsində təhsil almış, bir müddət Gəncə Cümə məscidində mollalıq etdikdən sonra İraqa getmiş və orada alı dını təhsil alaraq vətənə qayıtmışdır. (bax: 1, s. 33) Məhz Mövlazadənin Şəkiddə "Gəncəlilər" məhəlləsində doğulması və Gəncə də təhsil alması onun Mollazadə ilə bəzi mənbələrdə səhf salınması səbəb olan amillərdən biridir.

Başqa bir mənbə Hacı Şeyx Həsən Mollazadə haqqında yazır: O, 1853 cü ildə Nuxada anadan olmuş və Gəncə şəhərində ruhani təhsili almışdır. sonralar mollazadə Cəbrayıl və Tiflis qəzalarında qazı, zaqafqaziya şiə ruhanı idarə heyətinin üzvü, şeyxülislam və başqa vəzifələrdə çalışmışdır. (bax: 5, s. 189.) Mənbədə qeyd olunan ali ruhani vəzifələrdə, Hacı şeyx Həsən Mollazadə Gəncəvi yox, Şeyxülislam Hacı Məhəmmədhəsən Mövlazadə işləmişdir. Bu fikri müəlliflərin göstərdikləri mənbə də (Azərbaycan. MDTA, f. 290, siyahı 240-8, iş 4151, v. 16-21: siyahı 990-10, iş 6128, v. 1-6) təsdiq edir. Zümkün qeyd olunan mənbədə Hacı Məhəmmədhəsən Mövlazadənin həyatından bəhs olunur. (1, s. 40)

İstedadlı alim, elminə böyük hörmət bəslədiyimiz Şahlar Şərifov özünün Şeyxülislam Məhəmmədhəsən Mövlazadə Şəkəvi və onun "Kitabul-bəyan fi təfsiril Quran" əsəri adlı dissertasiya işində, Məmmədov Ə., Xalıqov F. Şəki alim və ziyalılar əsərinə istinad edərək 4 cildlik "Zübdətüt-təvarix" əsərinin Şeyx Mövlazadəyə aid olduğunu bildirir. Düzdür müəllif sonradan çox mükəmməl bir araşdırma edərək, Şeyxülislam Məhəmmədhəsən Mövlazadə Şəkəvinin əsərlərini təqdim edərək qalan deyilən kitabların müəllifinin Hacı Şeyx Həsən Mollazadə olduğunu vurğulayır.

Bu iki Azərbaycanlı alimin əsərlərinin qarışdırılması həm də onların soyadlarının biri-birinə çox oxşamasıyla da əlaqələndirilə bilər. Mollazadənin əsərlərini Mövlazadənin ayağına yazanlar çox güman ki, müəlliflərin soyadlarını səhf salmışlar. Necə ki Mövlazadə Şəkəviyə bəzi mənbələrdə "Şəkuyi" kimi rast gəlmək olar. Buda ərəb hərflərində olan yazıların düzgün oxunmamasından irəli gəlir.

Bu qəbildən qarışıq fikirlər İsmayilovun "Şəki" kitabında və Ə.Əbdullayevin "Şəkinin şairləri" ("Ədəbiyyat və incəsənət" 1989, 11 dekabr) adlı məqaləsin də təkrar olunmuşdur. Adları çəkilən mənbələrə əsasən müxbir G.Məmmədşadə də Həsən Mollazadə haqqında bəhs etmişdir. O, "İslam" qəzetində çap etdirdiyi "İlahiyyətçi alim" məqaləsində Axund Məhəmmədhəsən İsmayıl oğlu Mövlazadə Şəkəvidən bəhs edərkən Hacı Şeyx Həsən Mollazadəyə məxsus adları çəkilmiş əsərləri də onun ayağına yazır. Mənbələrdən məlumdur ki, Hacı Məhəmmədhəsən Mövlazadənin fars dilində 1529-2028-ci illərin təqvimini əks etdirən "Tətbiqu-l-əyyam fil-əşhər vəl-əvam", Həsən Nəsrühdan tərcümə etdiyi və müsəlmanların arasında məccani yayılmaq üçün Hacı Zeynalabdin Tağıyevin vəsaiti hesabına iki cildə çap olunmuş "Tərcümeyi-Töhfeyi-Nəsrühiyyə fi əhvali-məmalikil-kürətül-ərziyyə və hiyə coğrafiyyə ümumiyyətd-düvəlül-aləm" iki cildə "Kitabul-bəyan fi təfsiril-Quran" və peyğəmbərlərin həyatı və fəaliyyətinə həsr edilmiş "Tarixi müqəddəsi. Ənbiya əhvalatı" adlı əsərləri olmuşdur. Adları çəkilən digər əsərlər Hacı Şeyx Həsən Mollazadənin qələminin məhsuludur. (bax: 1, s. 40-41)

Beləliklə uzun araşdırmadan sonra məlum olur ki, Azərbaycanın ictimai həyatında böyük xidmətləri olan bu iki görkəmli alimin özünə məxsus fəaliyyətləri, həyat tərzini olmuşdur. Qarışıq fikrləri aydınlaşdıraraq deyə bilərik ki, Məhəmməd həsən Mövlazadə Şəkəvi çox qiymətli əsərlərin müəllifi olmaqla yanaşı qısa müddət də olsa Şeyxülislam vəzifəsini icra etmişdir. Həyat və yaradıcılığını tədqiq etdiyimiz digər görkəmli alim Hacı Şeyx Həsən Mollazadə Gəncəvi isə "Hidayətül-müslimin və yaxud Mizanül-ədyan", "Əqaidül-islam və firuiddin", "İbtidai-əqaidül-islam və firuiddin", "Bəsirətül-islam. Müfəssəl əqaidül-islam və firuiddin", "Zübdətüt-təvərix" (4 cildə) və başqa çox qiymətli əsərlərin müəllifi olmaqla yanaşı, Gəncə şəhərinin Axundu kimi də fəaliyyət göstərmişdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Şərifov Şahlar Şahbaz oğlu, Şeyxülislam Məhəmməd həsən Mövlazadə Şəkəvi və onun "Kitabul-bəyan fi təfsiril Quran" əsəri.
2. Hüseynli Rəsul, Azərbaycan ruhaniliyi (Xanlıqlar çağından sovet işğalınadək olan dövrdə.) Bakı Kür, 2002
3. Oğuztoğrul TAHİRLİ 525-ci qəzet.- 2011.- 17 dekabr.- S.28.
4. Manaflı Həbibulla, Öyünc və Güvənc qaynağı, Bakı. Nurlan, 2007
5. Ə.N.Quliyev, İ.M.Həsənov, İ.V.Striqunov, "XIX əsrdə və XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan tarix elminin inkişafı" Bakı 1960
6. Gülməmməd Məmmədzadə "İlahiyyətçi alim", İslam qəzeti 1990-ci il 20 dekabr.
7. M.İsmayılov "Şəki", Bakı 1982
8. Xəlilov Aydın, Görkəmli İslam tarixçisi, "İslam dünyası" qəzeti, 1993, 2 aprel
9. <http://az.wikipedia.org/wiki/Mollazade>
10. Məqalədə Gürcüstan Dövlət Mərkəzi Tarix Arxivinin materiallarından və Hacı Şeyx Həsən Mollazadənin nəticəsi Rasim Axundov'un verdiyi məlumatlar dan istifadə olunub.
11. Məmmədov Ə., Xalıqov F. Şəki alim və ziyalıları. Bakı BDU nəşri, 2002

XÜLASƏ

Məqalədə görkəmli Azərbaycan tarixçisi Hacı Şeyx Həsən Mollazadə Gəncəvinin (1848-1919) həyat və yaradıcılığı haqqında təhlil aparılmışdır. Mollazadə dövrünün qabaqcıl ziyalılarından olmuş və çox qiymətli əsərləri qələmə alaraq sağlığında çap etdirə bilmişdir. Daha sonra Hacı Şeyx Həsən Mollazadənin həyat və yaradıcılığından bəhs edərək onun dövrün başqa bir alimi Şeyxülislam Məhəmməd Həsən Mövlazadə Şəkəvi ilə bəzi mənbələrdə qarışdırılması məsələsinə də aydınlıq gətirilmişdir.

RESUME

This article is about the life and creative work of one of the well known historian Haji Sheikh Hasan Mollazadeh Ganjavi. He was born in 1848 and died in 1919. he was famous for his works and was very popular in his time. He wrote a lot of important works and could publish them during his life. Then he brought some clearness to his works which were mixed with the works of another historian Sheyxulislam Movlazadeh.

РЕЗЮМЕ

В статье проводится анализ жизни и творчество выдающегося Азербайджанского историка Гаджи Шейх Гасан Моллазаде Генджеви (1848-1919). Моллазаде был одним из передовых интеллигентов своего времени и написав весьма ценные произведения сумел уже при жизни их опубликовать. Далее, автор статьи говоря о жизни и творчестве Гаджи Шейх Гасан Моллазаде внес некоторую ясность, связанную с именем другого видного ученого того же времени Шейхулислам Мамедгасан Мовлазаде Шцагави.

BEYNƏLXALQ SƏNƏDLƏRDƏ DİN AZADLIĞININ ƏHATƏSİ MƏSƏLƏSİ

i.f.d. Elnurə Əzizova
Xəzər Universiteti

Açar sözlər: *insan hüquqları, din azadlığı*

Key words: *human rights, religious freedom*

İnsan hüquqları ilə din/inanc azadlığı arasındakı münasibət son onilliklərdə getdikcə artan maraqla tədqiqat obyektinə olma aktuallığını qoruyan mövzulardan biridir. Mövzunun çoxşaxəli olması səbəbi ilə ənənəvi olaraq onu dini, fəlsəfi və əxlaqi zəmində tədqiq edən dinşünas və filosoflar ordusuna demokratiya və pluralist cəmiyyət arasındakı münasibətlər, dövlət və konstitusiya modelləri, milli və global təhlükəsizlik, beynəlxalq münasibətlər və diplomatiya nöqtəyi-nəzərindən tədqiq edən hüquqşünas və politoloqlar da qoşulmuşdur.

Xüsusilə ötən əsrin sonlarından etibarən nüfuzlu tədqiqat qurumlarının öndərliyində aparılan araşdırmaların nəticələri mövzunun müxtəlif perspektivlərdən tədqiqi üçün yeni üfqlər açmışdır. Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives (1996 – John Witte Jr., Johan D. van der Vyver) və Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives (1996 – John Witte Jr., Johan D. van der Vyver), Religious Liberty and International Law in Europe (1997 – Malcolm D. Evans), Freedom of Religion and Belief: A World Report (1997 – Tad Stahnke və J. Paul Martin), Religion and Human Rights: Basic Documents (1998 – Kevin Boyle və Juliet Sheen), Religion, Beliefs and International Human Rights (2000 – Natan Lerner), Human Rights and the World's Major Religions (2005 - Muddathir Abd al-Rahim, Harold Coward vd.), Religion and Human Rights: An Introduction (2011 – John Witte), Religion and the Global Politics of Human Rights (2011- Thomas Banchoff və Robert Wuthnow) və Religion and Human Rights elmi jurnalı (2006-cı ildən etibarən - Brill nəşriyyatı) bu sahədə yayınlanmış əhəmiyyətli nəşrlərə nümunə olaraq göstərilə bilər. Digər tərəfdən Şimali Amerika və Qərbi Avropada bir çox universitetin nəzdində din azadlığı və insan hüquqları adlı tədqiqat mərkəzləri təsis olunması və bir çox mərkəzdə “Hüquq və Din” adlı elmi jurnalların

nəşr olunması mövzunun aktuallığını qoruduğunun göstəricisi olmaqla yanaşı, yaxın gələcəkdə mövzuya dair beynəlxalq tədqiqatların və nəşrlərin sayının daha da artacağını xəbər verir.

A.D.Hertzke problemin aktuallığının səbəbini mövcud şəraitdə din azadlığının müxtəlif milli və beynəlxalq səviyyəli maneələrlə qarşı-qarşıya qalması ilə əlaqələndirir: "...məhz din azadlığının dəyərinin yüksəldiyi bu dövrdə onun avtoritar rejimlərin hücumları, teokratik hərəkətlərin həmlələri, aqressiv dünyəvi siyasətlərin təcavüzləri, artan elit düşmənçilik və cəhalət ilə aşındırılması din azadlığının arxasındakı beynəlxalq konsensusun zəifləməsinə gətirib çıxardır..." (A. D. Hertzke, *The Future of Religious Freedom. Global Challenges*, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 3)

İnsan hüquqları perspektivindən din azadlığının gələcəyinə dair proqnozlar verilə bilməsi onun beynəlxalq hüquq sahəsindəki təşəkkül prosesini müxtəlif cəhətlərdən tədqiq və təhlil etmək və bu istiqamətdə doğru metodologiya təyin etməklə mümkündür. Şübhəsiz ki, insan hüquqlarının beynəlxalq müstəvidə müzakirəsindən danışarkən müraciət olunan ilk mühüm beynəlxalq sənəd BMT-nin 1948-ci ildə qəbul etdiyi İnsan Hüquqları Haqqında Ümumi Bəyannamədir. Tədrisən əlaqədar ədəbiyyatda "18-ci Maddə" kimi qeyd olunan Bəyannamənin 18-ci maddəsində hər bir şəxsin fikir, vicdan və din azadlığı hüququna malik olduğu bildirir və bu hüquqa daxil olan azadlıqları öz dinini və etiqadını dəyişmək azadlığı, öz dininə və əqidəsinə təhsil, dua, dini ayin və mərasimlər zamanı təklikdə və ya başqaları ilə birlikdə, aşkar və ya fərdi şəkildə etiqad etmə azadlığını daxil edilir. Bəyannamənin digər maddələrində də din azadlığı ilə əlaqədar ifadələr mövcuddur. Məsələn 2-ci maddədə dini diskriminasiya da daxil olmaqla diskriminasiyanın bütün növlərinin qadağan olunduğu, 26-cı maddədə təhsil hüququnun sahəsinə dini qruplar da daxil edilmiş, 29-cu maddədə hüquqların tətbiq sahəsinin məhdudiyyətində mövzu ilə əlaqəli hüquqlar da əhatə olunmuşdur. (bxn. www.un.org/en/documents/uhdr/)

Birləşmiş Millətlər Bəyannaməsinin "dinin" aydın və təfərrüatlı tərifini vermədiyi, dini etiqadını yalnız və ya toplu şəkildə izhar etməkdə "topluluğun" açıq tərifinin verilmədiyi və digər tənqid nöqtələrinə baxmayaraq, bu sənədin XX əsrin ikinci yarısından etibarən hüquqi və siyasi fəlsəfənin formalaşmasında böyük rol oynadığı mübahisə mövzusu olmaqdan uzaqdır. Bu sənəd həmçinin müasir beynəlxalq hüquqda və milli qanunvericilikdə mühüm rol oynamaqdadır. (bxn. Lerner, "Religious Human Rights Under the United Nations, Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives, s. 88 vd)

İnsan hüquqları kontekstində din azadlığı mövzusunda digər mühüm sənəd 1950-ci ildə Romada imzalanan İnsan hüquqlarının və əsas azadlıqların müdafiəsi haqqında Avropa Konvensiyasıdır. Konvensiyanın fikir, vicdan və din azadlığına ayrılmış adlı 9-cu maddəsində hər kəsin fikir, vicdan və din azadlığı hüququnun olduğu ifadə edilir. Məzmun baxımından iki fərqli mövzunu ehtiva edən maddədən birinci hissəsində bu hüquqa öz dinini və ya əqidəsini dəyişmə azadlığı, öz dininə və ya əqidəsinə həm təkbaşına, həm də başqaları ilə birlikdə etiqad etmək və açıq, yaxud şəxsi qaydada ibadəti, təlimləri, dini və mərasim ayinlərini yerinə yetirmək azadlığı daxil edilmişdir. Maddənin ikinci hissəsində isə öz dininə və baxışlarına etiqad etmək azadlığının yalnız ictimai asayiş maraqları naminə, ictimai qaydanı, sağlamlığı, yaxud mənəviyyatı qorumaq üçün və ya digər şəxslərin hüquq və azadlıqlarını müdafiə etmək üçün qanunla nəzərdə tutulmuş və demokratik cəmiyyətdə zəruri olan məhdudiyyətlərə məruz qala biləcəyi qeyd olunur. (bxn. www.echr.coe.int/Documents/Convention/ENG.pdf)

Din azadlığı haqqındakı beynəlxalq sənədlərdən bir digəri BMT-nin 1966-cı ildə qəbul etdiyi Mülki və Siyasi Hüquqlar haqqında Sazişdir. 18, 20 və 27-ci maddələri din azadlığı və dini hüquqlarla əlaqəli olan sazişin 18-ci maddəsində hər bir insanın fikir, vicdan və din azadlığı hüququ olduğu ifadə edilir və bu hüquqa özünün seçdiyi dinə və əqidəyə malik olmaq, öz dininə və əqidəsinə istər təklikdə, istərsə də başqaları ilə birgə, açıq, yaxud xüsusi qaydada, ibadətdə, dini ayin və mərasimlərin icrasında və təlimdə etiqad bəsləmək azadlıqlarının daxil olduğu qeyd olunur. Maddədə eyni zamanda heç kimin dinə, yaxud əqidəyə malik olmaq və ya onları öz istəyi ilə qəbul etmək azadlığına xələl gətirən məcburiyyətə məruz qalmamalı olduğu ifadə olunur. Maddənin üçüncü qismində din, yaxud əqidə azadlığının yalnız qanunla qoyulmuş və ictimai təhlükəsizliyin, asayişin, sağlamlığın və əxlaqın, eləcə də başqa şəxslərin əsas hüquq və azadlıqlarının qorunması üçün zəruri olduğu qədər məhdudlaşdırılmalı olduğu qeyd olunur. Son olaraq maddədə Sazişdə iştirak edən dövlətlərin valideynlərin və müvafiq hallarda qanuni qəyyumların uşaqlarının öz şəxsi əqidələrinə uyğun dini və mənəvi tərbiyə almasını təmin etmək azadlığına hörmət etməyi öhdələrinə götürdükləri ifadə olunur. 20-ci maddədə dini ayrıseçkilik daxil olmaqla diskriminasiyanın bütün növlərinin qadağan olunduğu, 27-ci maddədə digər azlıqlar da daxil olmaqla dini azlıqların hüquqlarının qorunması qeyd olunur. (bxn. <https://treaties.un.org/doc/Treaties>)

Mülki və siyasi hüquqlar haqqında saziş din ilə əlaqəli tətbiq olunması ölçülə bilən (measures of implementation) yeganə global insan hüquqları anlaşması olaraq dəyərləndirilir. (Lerner, “Religious Human Rights Under the United Nations”, s. 98-99)

Beynəlxalq qanunvericilikdə din azadlığını ehtiva edən başqa bir mühüm sənəd ATƏT-in 1975-ci il tarixli Helsinki Aktıdır. Aktın VII prinsipində insan hüquqlarına və əsas azadlıqlara hörmət və bununla əlaqədar olaraq düşüncə, vicdan, din və inanc azadlıqları qeyd olunur. Helsinki aktının mühüm cəhəti, onun hüquqi cəhətdən böyük əhəmiyyət daşımasıdır. Aktda tərəf dövlətlərə aşağıdakı sənədlərə uyğun davranmaq öhdəliyi gətirilir: BMT-nin Nizamnaməsi, İnsan Hüquqları Bəyannaməsi. Belə ki, İnsan Hüquqları Bəyannaməsi müstəqil halda məcburi qüvvəyə malik bir sənəd olmamaqla birlikdə, Helsinki sənədini imzalamış bir dövlət üçün artıq bağlayıcı bir sənəd xarakteri daşıyır.

Beynəlxalq qanunvericilikdə müstəqil olaraq din azadlığı mövzusunə həsr olunmuş ilk əhatəli sənəd BMT Baş Assambleyasının 1981-ci il tarixli Din və etiqad əsasında dözümsüzlüyün və diskriminasiyanın bütün formalarının ləğv olunması haqqında Bəyannaməsidir. 8 maddədən ibarət Bəyannamənin birinci maddəsi düşüncə, vicdan və din azadlığı hüququ, bu hüququn toxunulmazlığı ilə yanaşı hansı hallarda məhdudlaşdırıla biləcəyinə həsr olunmuşdur. Bəyannamənin ikinci maddəsində dinə və ya inanca görə diskriminasiyaya məruz qalınmağın qadağan olduğu, üçüncü maddədə din ya da inanc səbəbinə görə insanlar arasında fərq qoyulmasının insan şərəfinə qarşı hörmətsizlik hesab edilərək qadağan olunduğu bildirilir. Dördüncü maddə din ya da inanca dayalı diskriminasiyanın dövlətlər tərəfindən qarşısının alınmasının və bu barədə qanuni tədbirlər alınmasının vacibliyi qeyd olunur. Beşinci maddədə yetkinlik yaşına çatmamış uşağın din və inancına görə təhsil haqqı, bu haqqın toxunulmazlığı və uşağın hər cür din əsaslı diskriminasiyadan qorunması məsələsi qeyd olunur.

Bəyannamənin mühüm maddələrindən olan altıncı maddədə bir din ya da inanc üçün zəruri olan ibadət və ya toplaşma, bu məqsədlə ibadət yerləri qurma və qoruma, uyğun kömək və insani məqsədli qurumlar qurma və qoruma, bir din ya da inancın mərasim(lərinə) aid vasitələrdən lazımi miqdarda istehsal və istifadə etmək, bu sahələrlə əlaqəli mətnlər yazma, nəşr etmə və yayma, bir din ya da inancı bu məqsədlərə uyğun yerlərdə öyrətmə, fərdlərin və qurumların könüllü maddi və ya başqa yardımlarını istəmə və alma, hansısa bir din/inancın və standartlarının tələb etdiyi uyğun liderləri yetişdirmə, təyin etmə, seçmə, dinin ya da inancın qaydalarına uyğun tətil günlərinə tabe olma, bayram və mərasimləri qeyd etmə, din və inanc mövzularında beynəlxalq və milli qaydada fərdlər və topluluqlarla əlaqə qurma və davam etdirmə kimi din/inanc azadlığına bağlı əsas hüquqlar təfərrüatlı şəkildə sıralanır. Yeddinci maddədə Bəyannamədə önə sürülən hüquq və bərabərliklərin, təbiiq sahəsində hamıya bu hüquq və azadlıqlardan istifadə etmə imkanı təmin

edəcək şəkildə milli qanunvericiliklə təmin olunması məsələsi qeyd olunur. Bəyannamənin sonuncu maddəsində onun heçbir hökmünün Beynəlxalq İnsan Hüquqları Bəyannaməsi və İnsan Hüquqlarının Beynəlxalq müqavilələrində nəzərdə tutulan heç bir haqqı məhdudlaşdırıcı və ya zədələyici şəkildə başa düşülməyəcəyi bildirilir. (Bəyannamənin tam mətni üçün bxn. <https://www.un.org/documents/ga/res/36/a36r055.htm>)

Hər nə qədər Bəyannamə hüquqi bir müqavilə və hüquqi qüvvəsi olan bir sənəd hesab olunmasa da, dini azadlıqlar sahəsində beynəlxalq cəmiyyətdə hal hazırda BMT-nin ağırlığını hiss etdirməsi cəhətindən mühümdür. Bununla yanaşı onun müəyyən qədər hüquqi təsiri də mövcuddur ki, bununla da təşkilata üzv dövlətlərin bu sənədə riayət etmə gözləntisi nəzərdə tutulur. Bütün bunlara baxmayaraq Bəyannamə digər insan hüquqları və azadlıqları ilə müqayisədə insan hüquqlarının belə bir həssas sahəsinin inkişafına lazımi əhəmiyyətin verilmədiyini göstərir. (Lerner, “Religious Human Rights Under the United Nations”, s. 123)

Yuxarıda qeyd olunan beynəlxalq təşkilatlara aid sənədlərə paralel olaraq İslam dünyasından insan hüquqlarına dair bəyannamələr də din azadlığına dair maddələr ehtiva edir. Bunlardan birincisi Avropa İslam Şurasının Parisdə UNESCO-nun mərkəzində qəbul etdiyi 1981-ci il tarixli İslam Ümumbəşəri İnsan Hüquqları Bəyannaməsidir. Giriş və 23 maddədən ibarət bu bəyannamənin girişində ideal İslam cəmiyyətinin xüsusiyyətləri sıralanır və insan hüquqlarının əsası ilahi iradəyə əsaslandırılır. Bütün maddələrində Qur’ani-Kərimdən ayələr və ya hədislərdən referans göstərilən Bəyannamənin 3-cü maddəsinin 3-cü bəndində dini diskriminasiya daxil olmaqla diskriminasiyanın bütün növlərinin İslama zidd olduğu bildirilir. 10-cu maddənin birinci bəndində “dində məcburiyyət olmadığı” ümumi prinsipinin ardından ikinci bəndində müsəlman ölkələrdəki dini azlıqların İslam şəriəti və ya öz dinlərinin şəriətlərini seçmək azadlığına sahib olduğu qeyd olunur. Din azadlığına ayrılmış 12-ci maddənin birinci bəndində hər kəsin Şəriətin təsbit etdiyi əsas sərhədləri keçmədiyi müddətcə düşünmə, inanma, düşündüyünü və inandığını, heç kimin müdaxiləsi olmadan və qadağan etmədən ifadə etmə hüququna sahib olduğu bildirilir. Eyni maddənin 5-ci bəndində din mövzusunda qarşı fikirdə olanların hisslərinə hörmət etməyin müsəlmanların fəzilətlərindən biri olduğu qeyd olunaraq heç kimin başqasının inancına xor baxmaq və ya cəmiyyətin ona qarşı düşmənlik bəsləməsinə yol açmaq haqqı olmadığı bildirilir. Bəyannamənin 13-cü bəndində hər kəsin düşüncə azadlığına və öz dini inancına ibadət etmə azadlığına sahib olduğu qeyd edilir.

Beynəlxalq aləmdə müsəlman dövlətləri təmsil səlahiyyətli təşkilat kimi İslam Əməkdaşlıq Təşkilatının “İslam İnsan Hüquqları Bəyannaməsi” din azadlıqlarının

ifadəsi baxımından mühüm bir sənəddir. 1990-cu ildə İƏT xarici işlər nazirlərinin Qahirədəki 19-cu qurultayında 10 illik tədqiqatın nəticəsi kimi yayınlanmış Bəyannamə giriş və 25 maddədən ibarətdir. Girişdə “İslam Ümmə”sinin seçilmişliyi və rolu vurğulanır. Ardından insan hüquqlarının və azadlıqlarının İslam dininin ayrılmaz bir hissəsi olduğu və Qur’anda öz əksini tapdığı qeyd olunur. Bəyannamənin birinci maddəsinin birinci bəndində bütün insanların Adəmdən yarandığı, insanların əsas insan şərafı, vəzifələr və məsuliyyətlər nöqtəyi nəzərindən bərabər olduğu, irq, rəng, dil, cinsiyyət, dini inanc, siyasi təmayül, ictimai status və ya digər səbəblərlə diskriminasiyaya məruz qalmasının qadağan olduğu bildirilir. Doğru inancın insanın kamilləşməsi istiqamətindəki bu şərafı möhkəmləndirməyin təminatı olduğu qeyd olunur.

Avropa İslam Şurasının 1981-ci il tarixli Bəyannaməsindən fərqli olaraq İƏT-in Bəyannaməsində Qur’an və hədislərdən açıq sitatlar olmamaqla yanaşı, 24-cü maddə Bəyannamədəki bütün hüquq və azadlıqların Şəriət hökmlərinə tabe olduğunu bildirir. Ardından 25-ci maddədə İslam Şəriətinin Bəyannamədəki bütün maddələrin izahı və aydınlaşdırılması üçün yeganə müraciət mənbəyi olduğu ifadə olunur. 10-cu maddədə İslamın fitrət dini olduğu qeyd olunduqdan sonra din dəyişdirmək üçün təzyiq göstərmək, həmçinin kasıblıq və savadsızlıqdan istifadə edərək din dəyişdirməyə və ya inancsız olmağa məcbur etməyin qadağan olduğu bildirilir. 18-ci maddənin birinci bəndində hər kəsin öz dinini güvənli şəkildə yaşama hüququ olduğu ifadə edilir.

Müsəlman dövlətləri təmsil edən təşkilatlar tərəfindən yayınlanan Bəyannamələrlə yanaşı Ərəb dövlətlər liqasının “Ərəb İnsan Hüquqları Şərti” din azadlıqlarını da ehtiva edən insan hüquqları sahəsində bir digər sənəddir. 1994-cü ildə ƏDL-in 50-ci ildönümündə Qahirədə yayınlan Şərt giriş və 43 maddədən ibarətdir. Girişdə insan ləyaqətinin Allahın bəxş etdiyi bir dəyər olduğu, ayrıca qardaşlıq və bərabərliyin İslam şəriəti və digər ilahi dinlər tərəfindən təsis olunduğu qeyd olunur. Həmçinin bu sənədin İnsan Hüquqları haqqında Ümumi Bəyannamə (BMT, 1948), Mülki və Siyasi Hüquqlar haqqında Saziş (BMT, 1966) və İslam İnsan Hüquqları Bəyannaməsini (İKT, Qahirə 1990) təsdiqlədiyi bildirilir.

Şərtin diskriminasiyaya həsr olunmuş ikinci bəndində “ irq, rəng, cinsiyyət, dil, din ...və digər səbəblərlə diskriminasiyanın qadağan olduğu bildirilir. 26-cı maddə hər kəsin zamanət altına alınmış inanc, düşüncə və fikir azadlığı olduğunu qeyd edir. 27-ci maddədə hər bir dinin mənsubunun öz dini ibadətini yerinə yetirmək, həmçinin, başqalarının hüquqlarına qərəzli yanaşma xaric, öz fikirlərini ifadə, təcrübə və ya öyrətmək yolu ilə təzahür etdirə bildiyi, inanc, düşüncə və fikir azadlığına sadəcə

qanunla məhdudiyyət gətirilə biləcəyi bildirilir. Şərtin 37-ci maddəsində “azlıqlar öz mədəniyyətlərini və öz dinlərinin təlimlərini azad şəkildə yerinə yetirmə haqqında məhrum edilməməlidir” ifadələri yer alır. (Bəyannamənin tam mətni üçün bxn. <https://www.refworld.org/docid/3ae6b38540.htm>)

1994-cü il Ərəb insan hüquqları şərti digər beynəlxalq və yerli insan hüquqları sənədlərindəki hüquqların bənzərini ehtiva etməklə birlikdə, əsas zəif tərəfi xüsusilə insan hüquqları ilə əlaqəli Avropa və Amerika Konvensiyalarında, həmçinin İnsan və Xalqların Hüquqları haqqında Afrika şərti ilə müqəyisədə insan hüquqlarını gücləndirmək üçün hər hansı bir mexanizmə sahib olmamaqla tənqid olunur. (bxn. Al-Midani, “Arab Charter on Human Rights 2004”, Boston University Internatoional Law Journal, 2006, c. 24, s. 148 http://www.acihl.org/res/Arab_Charter_on_Human_Rights_2004.pdf).

2004-cü ildə Ərəb Dövlətləri Liqası Şərtə yeni dəyişikliklər edərək yenidən nəşr etdi. 2004-cü il Şərtindəki mühüm cəhətlərdən biri 3-cü bəndin birinci hissəsində Ərəb dünyasında qadın və kişi arasındakı bərabərliyin təsdiqlənməsi idi. Yeni Şərt uşaq hüquqlarını (34-cü maddə 3-cü bənd) əlilliyi olan insanların hüquqlarını (40-cı maddə) təminat altına alır. Bununla birlikdə, 1994-cü il Şərtinə yönəldilən əsas tənqid qüvvədə qalır: təsirli həyata keçirmə mexanizmasının olmaması və Ekspertlər Komitəsinin yeganə monitoring sistemi qəbul edilməsi. (Al-Midani, s. 149)

Müsəlman ölkələri qismən və ya əksəriyyətlə təmsil edən yuxarıdakı İslam insan hüquqları bəyannamələri müxtəlif cəhətlərdən tənqid olunmuşdur. Bir qrup tənqidçinin fikrinə görə bu bəyannamələr seçilmiş siyasət, hüquq və din xadimlərinin birgə təşəbbüsü ilə süni şəkildə yaradılmışdır ki, əslində bununla səthi şəkildə təqlid etməyə çalışdıqları beynəlxalq sənədlər ilə İslam prinsipləri arasındakı uyğunsuzluğu nümayiş etdirir. Bu tənqidlərə əsasən adı keçən sənədlər Orta əsr İslam fiqhinin qaydaların və ənənəvi cəmiyyətin dəyərlərinin Qərb ölkələrinin konstitusiyaları və beynəlxalq sənədlərin standartları ilə birləşdirilməsi cəhdidir. Beləliklə, hər nə qədər İslam insan hüquqları bəyannamələri ilə mühafizəkar müsəlmanların nəzərində insan hüquqları anlayışı qanuniləşdirilsə də, əslində bu, insan hüquqları anlayışının ümumbəşəri insan hüquqları standartlarına çatma şüurunun inkişafına mane olur. Adı keçən bəyannamələrə yönəldilən digər tənqid, İslamın müasir insan hüquqları standartlarını 14 əsr əvvəl tanıdığına dair yanaşma ilə əlaqəlidir.

Bir qismi yuxarıda qeyd olunan tənqidlərlə yanaşı, İslam insan hüquqları bəyannamələrinin İslamın modernliklə uzlaşdırılması istiqamətində təşəbbüslər kimi qiymətləndirən tədqiqatçılar da vardır. Bu fikrin müdafiəçilərinə görə, beynəlxalq insan hüquqları bəyannamələri ilə qismi və ya tamamilən uyğunluq axtarışında olan

İslam insan hüquqları bəyannamələri bir tərəfdən beynəlxalq sənədlərdəki insan hüquqlarının əslində İslam mənbələrində mükəmməl bir şəkildə mövcud olduğunu müdafiə edib modernliyi İslamlaşdırmağa çalışır, digər tərəfdən də “sağlam” bir modernizm adına 20-ci əsrin əlaqədar bəyannamələrini təkrar etməklə onların hökmlərinin həqiqi İslam humanizminin gərəkləri olduğu şüuru ilə İslamın qurucu mətnlərinin təkamülçü yozumuna müraciət edib qanuniləşdirməkdir (İslam insan hüquqları bəyannamələri ilə əlaqəli tənqidlərə dair ətraflı məlumat üçün bxn. Ötkem, Uluslararası Hukukta İnanç Özgürlüğü, s. 258-261; Şentürk, “İslam ve Batı Kültüründe İnsan Hakları Söylemleri”, İnsan Hakları ve İslam, s. 109 vd.)

Nəticə olaraq qeyd olunan sənədlərin əlaqədar maddələrindən göründüyü kimi, beynəlxalq hüquqda din azadlığı məsələsi fikir, vicdan və din azadlığını, öz dinini və ya əqidəsini seçmək azadlığını, öz dininə və ya əqidəsinə həm təkbəşinə, həm də başqaları ilə birlikdə etiqad etmək azadlığını, açıq, yaxud şəxsi qaydada ibadəti, təlimləri, dini və mərasim ayinlərini yerinə yetirmək azadlığını, dini təhsil əldə etmə azadlığını əhatə edir. Baxmayaraq ki, din və inancla əlaqəli insan hüquqları beynəlxalq sənədlərdə təfərrüatlı şəkildə ifadə edilmişdir, onların dünya ictimaiyyəti tərəfindən eyni dərəcədə mənimsənildiyini ifadə etmək mümkün deyil. Bu, insan hüquqlarını təmin edən və qoruyan qlobal və regional vasitələr əsasında qeyri-bənzərliklərlə öz təsdiqini tapır. Din azadlığını ehtiva edən insan hüquqlarının ümumbəşəri dəyər qazanması üçün dini, coğrafi, etnik və mədəni faktorların diqqətə alındığı, qlobal və yerli xüsusiyyətləri özündə əks etdirən səmərəli tətbiq və nəzarət mexanizmləri inkişaf etdirmək zəruridir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

Hertzke, A.D. The Future of Religious Freedom. Global Challenges, Oxford: Oxford University Press, 2013.

Lerner, Natan, “Religious Human Rights Under the United Nations”, Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives, Martinus Nijhoff Publishers 1996, s. 79-134.

Al-Midani, “Arab Charter on Human Rights 2004”, Boston University International Law Journal, 2006, c. 24, s. 147-164
(http://www.acihl.org/res/Arab_Charter_on_Human_Rights_2004.pdf)

Ötkem, Akif Emre, Uluslararası Hukukta İnanç Özgürlüğü, Ankara 2002.

Şentürk, Recep, “İslam ve Batı Kültüründe İnsan Hakları Söylemleri”, İnsan Hakları ve İslam: Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar, İstanbul 2006, s. 109-155.

<https://www.refworld.org/docid/3ae6b38540.htm>

<https://www.un.org/documents/ga/res/36/a36r055.htm>

<https://treaties.un.org/doc/Treaties>

www.echr.coe.int/Documents/Convention/ENG.pdf

XÜLASƏ:

Bu məqalənin məqsədi 1940-cı illərdən etibarən beynəlxalq təşkilatların insan hüquqlarını əhatə edən əsas sənədlərində din/inanc azadlığı məsələsini tədqiq etməklə din azadlığı mövzusunun beynəlxalq hüquqdakı tarixi seyrini təhlil etməkdir. Digər tərəfdən məqalə İslam dünyasının beynəlxalq təşkilatlar səviyyəsində bu prosesdə iştirakını tədqiq edir.

RESUME:

The purpose of this article is to investigate the coverage and limitations of freedom of religion and belief within human rights documents under major international organizations since the 1940s. In this way the article aims to assess the issue of historical development of religious freedom in international law. The research will also study the contribution of Islamic world at the level of international organizations to the process.

РЕЗЮМЕ:

Цель этой статьи заключается в анализе исторического продвижения темы свободы религий в международном праве путем исследования вопросов свободы религий и убеждений в документах международных организаций охватывающих права человека, начиная с 1940-х годов. В статье также изучается вклад в этот процесс исламского мира на уровне международных организаций.

ÖZET:

Bu makalenin amacı 1940'lı yıllardan başlayarak uluslararası kurumların insan hukuklarını kapsayan başlıca dokümanlarında din və inanç özgürlüğünün kapsam və sınırlarını araştırmaktır. Böylece makale din özgürlüğü konusunun uluslararası hukuktaki tarihi seyrini tahlil etmektedir. Makalede ayrıca İslam dünyasının uluslararası kuruluşlar düzeyinde zikri geçen sürece katılımı araştırılmaktadır.

İBN HALDUN'UN ASABİYET KAVRAMINDA "KOLEKTİF HAFIZA" BOYUTU*

Yrd.Doç.Dr.Behram Hasanov**

Anahtar Kelimeler: *Ibn Haldun, Mukaddime, Asabiyet, Kolektif Hafıza, Sosyal Bütünleşme*

Key Words: *Ibn Khaldun, Muqaddimah, Asabiyya, Collective Memory, Social Cohesion*

Ключевые слова: *Ибн Халдун, мукаддим, асабия, коллективная память, социальная интеграция*

Giriş

İbn Haldun'un düşünce mirası, özellikle de *Mükaddime* üzerine yapılan araştırma ve değerlendirmelere baktığımızda iki temel yaklaşım dikkat çekmektedir. Birinci yaklaşım, İbn Haldun'u İslam medeniyetinde benzerine rastlanmayan, öncesi ve sonrası olmayan bir düşünür olarak değerlendirirken¹, ikinci yaklaşım İbn Haldun'un ve "Mukaddime"nin İslam düşünce geleneğinin bir halkası olduğunu ve söz konusu gelenekten soyutlanarak anlaşılamayacağını savunmaktadır.² Benzer şekilde, birinci yaklaşımı benimseyenlerin İbn Haldun'un "Mukaddime"de kullandığı kavramların çoğunluğunu modern Batı medeniyetinin düşünce geleneğindeki kavramların birer müadili olarak ele almalarına karşın, ikinci yaklaşımın temsilcileri söz konusu kavramların Batı medeniyetinin kavramlarıyla karşılanamayacağını ve

* Bu makale, 1-3 kasım 2013 tarihinde, Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu'nda sunulan "Kolektif Hafıza Bağlamında İbn Haldun'un Asabiyet Kavramını Yeniden Düşünmek" isimli tebliğin gözden geçirilerek geliştirilmiş halidir.

** Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

¹ Örn. Bkz. Cemil Meriç, "Kendi Semasında Tek Yıldız-I", *Fikirde ve Sanatta Hareket*, sy. 100 (Nisan 1974), s. 32-36.; "Kendi Semasında Tek Yıldız-II", *Fikirde ve Sanatta Hareket*, sy. 101 (Mayıs 1974), s. 8-18.

² Örn. Bkz. Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik:Fahreddin er-Razi Ekolü ve İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 17, 2007, s. 49-78.

tamamen özgün ve İslam medeniyetine özgü kavramlar olduğunu savunma eğilimdedirler.

İbn Haldun'un ve "Mukaddime"nin İslam düşünce geleneğinden ve söz konusu geleneğin felsefi temellerinden soyutlanarak anlaşılamayacağı doğrudur. Fakat İbn Haldun'un söz konusu felsefi temelleri, bir varlık alanı olarak incelemek üzere, topluma uyarlayan ilk, belki de tek Müslüman düşünür olduğu da bir gerçektir. Benzer şekilde, "Mukaddime"de kullanılan kavramların İslam kültür ve medeniyetinden beslenen özgün kavramlar olduğunu kabul etmekle birlikte, modern Batı düşüncesindeki benzer kavramların "Mukaddime"deki kavramların derinlemesine incelenmesi ve anlaşılabilmesi için bize oldukça faydalı birer basamak sağlayabileceğine de inanıyoruz. Bazı araştırmacılar İbn Haldun'un kullandığı kavramları karşılık bulmaya çalışmadan aynen kullanmaya özen gösterebilirler de³, günümüzde sosyal bilimlerde kullanılan kavramlar üzerinden yapılan incelemelerin söz konusu klasik kavramlara yeni boyutlar katacağı ve kendini gizleyen yönlerini ortaya çıkaracağı kanaatini taşıyoruz.

"Mukaddime" araştırmacılarının bugüne kadar üzerinde en fazla durduğu kavramlardan biri, kuşkusuz İbn Haldun'un toplum teorisinde merkezî bir konuma sahip olan *asabiyet* kavramıdır. Fakat İbn Haldun'un *asabiyet* kavramına yüklediği çokboyutlu anlam onun modern sosyal bilimlerin kullandığı kavramlarla birebir ifade edilmesinde bazı zorluklar ortaya çıkarmaktadır. Modern araştırmacılar *asabiyet*'i genellikle "sosyal dayanışma" veya "dayanışma duygusu" kavramlarıyla karşılamaya ve açıklanmaya çalışırsalar da, söz konusu modern kavramların *asabiyet*'in sadece bir boyutunu – toplum üyelerinin birbirileriyle olan yatay bağ ve bağlılıklarını ifade ettiğini görüyoruz. Biz son dönemlerde sosyal bilimlerde sıkça kullanılmaya başlayan «kolektif hafıza» kavramının *asabiyet*'in farklı boyutlarını anlayabilmemiz için bize yeni imkanlar sunduğunu savunuyoruz. Bunu ortaya koyabilmek için önce "Mukaddime"den hareketle *asabiyet* kavramının temel özelliklerini belirlemeye çalışacak, arkasından «kolektif hafıza» kavramının bize *asabiyet*'in farklı boyutlarını anlamak için sağladığı avantajı ortaya koymaya çalışacağız.

Asabiyet Kavramının Temel Boyutları

Birçok araştırmacı, İbn Haldun'un değerini ortaya koymaya çalışırken sık sık onun sosyal bilimlerle ilgili çok sayıda düşünce ve kavramları yaklaşık yedi yüzyıl

³ Bkz. Ahmet Arslan, *İbni Haldun*, Vadi Yayınları:İstanbul, 2000.

önce ortaya attığı gerçeğine vurgu yaparlar.⁴ Tarih ilerledikçe insan zekasının da geliştiğine ilişkin evrimci görüşten beslenen bu yaklaşımdan farklı olarak, biz İbn Haldun'un sosyal bilimler alanındaki önemini, diğer büyük düşünürlerde de sık sık rastlandığı üzere, yerel özellikleri başarılı bir şekilde evrensel bir dille ifade etmesinde ve söz konusu özelliklere ilişkin evrensel kavramlar üreterek onları bilimsel çalışmaların objesi haline getirebilmesinde görmek gerektiğini düşünüyoruz. İbn Haldun'un yerel özelliklerden hareketle evrensel bir kavram geliştirme başarısının en bariz örneklerinden birisi kuşkusuz kendisinin kullandığı *asabiyet* kavramıdır. Arap kabilelerinde kabile üyesi bireylerin dış tehlikelere karşı korunması ve kabilelerarası rekabet açısından önem taşıyan *asabiyet*'in yeni özellik, etki ve bağlantılarını keşfeden İbn Haldun, onun derinlemesine bir analizini yaparak, geliştirdiği medeniyet teorisinin merkezine yerleştirmiştir. Dolayısıyla, İbn Haldun'un *asabiyet* kavramının tüm temel özelliklerini anlamadan söz konusu medeniyet teorisini de anlayamayız.

Mukaddime'de *asabiyet* kavramının net bir tanımını aramak sonu hayal kırıklığıyla biten bir uğraştır. Çünkü İbn Haldun *asabiyet*'in ne olduğuyla ilgili net ifadeler kullanmak yerine, onun ne yaptığını çözümlemeyi ve *asabiyet*'in oluşma, çalışma ve zayıflama mekanizmaları üzerine yoğunlaşmayı tercih etmektedir. Buna rağmen, sözkonusu kavramın temel bileşenlerinin ortaya konulması imkansız değildir. Bunu yapabilmenin yolu da, *Mukaddime*'yi bir bütün olarak göz önünde bulundurarak *asabiyet* kavramının bu bütün içerisindeki tüm bağlantılarını dikkatli bir şekilde tespit etmektir. Söz konusu bileşenlerin önemli bir kısmı *Mukaddime* üzerine yapılan araştırmalarda derinlemesine incelenmiştir. Bizim amacımız, *asabiyet* kavramının temel bir boyutu olmasına rağmen, bugüne kadar üzerinde fazla durulmayan bir boyutu incelemektir. Kuşkusuz söz konusu ihmâl edilmiş boyutu, mümkün olduğu ölçüde, kavramın diğer temel boyutlarıyla bağlantıları içerisinde ele almaya çalışacağız.

Mukaddime'den hareketle *asabiyet* kavramını üç temel boyuta indirgeyebiliriz. Bunlardan birincisi, hayatta kalmaktan iktidar olmaya kadar uzanan kolektif bir mücadele, ikincisi *asabiyet*'in yatay boyutu olan bireyin topluma sıkı bağlılığı, toplumun da bireye sahip çıkmasıyla gerçekleşen toplumsal bütünleşme, üçüncüsü de *asabiyet*'in dikey boyutu diyebileceğimiz, seleflerle ilgili gururverici ortak anıların

⁴ Örn. Bkz. Ünver Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6. sayı, 1986, s. 63-104.

veya «kolektif hafıza»nın sağladığı motivasyon olarak ele alınabilir. Bizim bu güne kadar ihmâl edildiğini düşündüğümüz boyut işte üçüncü boyuttur. Halbuki, İbn Haldun söz konusu üç boyutu da bir biriyle karşılıklı etkileşim içersinde incelediğinden onlardan birine gereken önem verilmediği taktirde, diğer boyutlar da yeterince anlaşılamayacaktır. Biz de dikey boyut olarak ifade ettiğimiz «kolektif hafıza»yı merkeze alarak ve yer yer de onun diğer boyutlarla ilişkisini ortaya koyarak *asabiyet* kavramının analizini yapmaya çalışacağız. Fakat önce kısaca «kolektif hafıza» veya toplumsal hafıza kavramının içeriğine kısaca değinmemiz gerekir.

«Kolektif hafıza» Kavramının Bazı Temel Özellikleri

«Kolektif hafıza» kavramını sosyolojiye ilk kazandıran kişi Fransız sosyolog Maurice Halbwachs'dır. Halbwachs'a göre, hafızamız toplumsal çerçeveye bağımlıdır. Bu bağlamda, her bireysel hafıza başkalarıyla iletişim sayesinde oluşur ve bu “başkaları” herhangi bir insan topluluğu değil, geçmişlerinin ortak bir imajıyla kendi birliğini ve özgünlüğünü idrak eden gruplardır.⁵ Halbwachs'ın kendi ifadesi şöyle: “Evet, normalde insanlar kendi hafızalarını toplum içerisinde edinirler. Aynı zamanda, onların hafızalarını geri çağırdıkları, onun farkına vardıkları ve mekansallaştırdıkları yer de toplumdur.... İşte bu anlamda kolektif bir hafıza ve hafızanın kolektif çerçeveleri mevcuttur”⁶. Dolayısıyla, gruba bağlı olan bireyleri ortak hareket etmeye iten şey, onların geçmişlerinin ortak imajına, diğer bir ifadeyle «kolektif hafıza»ya dayanmaktadır. «Kolektif hafıza»yı sürdürebilmenin yolu geçmişi sık sık hatırlamaktan geçer. Bunun en tipik örneklerinden biri, arap kabilelerinde de yaygın olan nesep ilmi ve soyağacının çıkarılmasıdır. Ünlü toplumsal hafıza teorisyenlerinden olan Jan Assmann hatırlamak eyleminin seçilmiş olma ilkesine dayandığını savunmaktadır. “Çünkü seçilmiş olmak, hiçbir şekilde unutulmaması ve unutturulmaması gereken en yüksek düzeyde sorumluluklar kurumu anlamına geliyor”⁷. Dolayısıyla, «kolektif hafıza» bir şekilde seçilmiş olma veya “eşraftan olma” düşüncesinden beslenmektedir. Bu düşünce gruba motivasyon sağlamaktadır.

⁵ Jan Assmann, “Collective Memory and Cultural Identity”, *New German Critique*, No. 65, Cultural History/Cultural Studies. (Spring - Summer, 1995), s. 127.

⁶ Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, (edit. Lewis A. Coser), The University of Chicago Press: London, 1992, s. 38.

⁷ Jan Assman, *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, (çev. Ayşe Tekin), Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2001, s. 35

Asabiyet Kavramını «Kolektif Hafıza» Kavramı Üzerinden Okumak

İbn Haldun, *asabiyet* kavramını açıklarken onu sık sık grubun geçmişiyile ve asaletiyile ilişkilendirmektedir. Ona göre, "asabiyet bir yerde, korkulur ve sayılır bir şekilde mevcut olur, bağlı olduğu kök de temiz ve muhafaza edilmiş bulunursa, nesebin temin ettiği fayda daha açık, semeresi daha kuvvetli olur. Eşraftan olan ceddlerin (iftihar maksadıyla) sayılması, ona ek olan bir faydadır... asabiyet sahiplerinde şan ve şeref [asalet] aslıdır."⁸ Dolayısıyla, seçkin ceddlerin devamı olma düşüncesinin ve grubun veya toplumun ortak geçmiş imajının, kısacası «kolektif hafıza»nın asabiyetin temel boyutlarından biri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İbn Haldun «kolektif hafıza»nın sadece gerçek anlamda neseb veya kan bağına dayandığını söylemez. Nitekim grup üyelerinin sayısı arttıkça aradaki kan bağı hakikat olmaktan çıkar ve vehmî bir inanca dönüşür. Asabiyet söz konusu olduğunda aslolan kan bağına hakikaten mevcut olup olmaması değil, yakın irtibat ve karşılıklı yardımlaşmayı doğuracak akrabalık bağı inancının var olmasıdır⁹ Asabiyetin temel boyutu olan «kolektif hafıza»ya sahip olmak akrabalık bağına sahip olmayanlar arasında da mümkündür: "Asabiyet sahipleri, neseplerine dahil olmayan bir kavmi kendileri için taraftar edinirse (ehl-i istina) veya bir takım kişileri köle edinmiş, azatlılara sahip bulunmuş ve söylediğimiz gibi onlarla kaynaşmış olurlarsa, bahiskonusu azatlılar ve taraftarlar efendilerinin nesepleriyle, o asabiyet içinde yer alırlar. Asabeleri ve soydaşları imişcesine, onların toplumlarının bünyesinde ve soykütüğünde yerleşmiş olurlar. Sözkonusu asabiyete dayanan nesepleri itibariyle, asabiyetteki düzene iştirak eder ve ondan pay alırlar"¹⁰ Dolayısıyla, bir grubun ortak bir geçmiş imajına sahip olması, kan bağıyla olabileceği gibi, grubun geçmişine farklı şekilde (din, kültür vb.) bir aidiyet duygusuyla da mümkündür.

Peki, bu durumda nasıl oluyor da, aynı dini geleneğin devamı olan kabileler ortak bir «kolektif hafıza»ya veya asabiyete sahip olmak yerine birbirinden farklı, hatta rakip olabiliyorlar. İbn Haldun'a göre, aynı dinden gelmiş olmanın daha kuşatıcı bir «kolektif hafıza» oluşturduğu tartışılmazdır. Çünkü, din "kalpleri bir noktada toplama ve kaynaştırma"¹¹ özelliğine sahiptir ve bu özellik sayesinde ki, kabile sınırlarının

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları: İstanbul 1988, s. 440.

⁹ Akif Kayapınar, "İbn Haldun'da Asabiyet", *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun: Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak*, İslam Araştırmaları Merkezi, Sempozyumlar Dizisi, İstanbul, Haziran, 2006, s. 168.

¹⁰ *Mukaddime*, s. 443

¹¹ *Mukaddime*, s. 485

çok ötesindeki “sahası geniş ve hakimiyeti büyük olan hanedanlıklar din esasına dayanır.”¹² Fakat, İbn Haldun’a göre, bir insan topluluğunun veya grubun kendi ortak geçmişle ilgili ne kadar fazla özgün imajları olursa, bu, o grubu diğer gruplardan o ölçüde ayırır. Hatta aynı kabile içinde bile farklı asabiyetler mevcut olabilmektedir: “kabilelerin tüm boyları ve kolları umumi nesepleri itibarıyla tek bir asabiyet teşkil etseler bile, içlerinde hususi bir takım neseplerin mevcut olması sebebiyle aralarında daha başka asabiyetler de bulunur. Söz konusu hususi asabiyetlerin, sağladığı kaynaşma ve dayanışma, umumi asabiyetten daha güçlüdür. Bir aşiretten veya bir aileden gelmek veya bir babanın çocukları olarak kardeş olmak böyle özel bir asabiyeti meydana getirir.”¹³ Dolayısıyla, din de her ne kadar umumi bir «kolektif hafıza», dolayısıyla da umumi bir asabiyet ortaya çıkarsa da, hususi asabiyetler, yani grubun özgün ortak geçmiş imajı, o grubun kendisini diğer gruplardan ayırmasını ve kendi üyeleri arasında hususi bir asabiyet oluşturmalarını sağlamaktadır. Bunun yanı sıra, bir grup kendi geçmişle ilgili ne kadar fazla ortak imaja sahip olursa, genel anlamdaki asabiyeti de o ölçüde artmış olur. Bundan dolayıdır ki, İbn Haldun bir grubun üyelerinin aynı dinden gelmesinin, dolayısıyla «kolektif hafıza»nın dinle takviye edilmesinin o grubun asabiyetle ilgili kuvvetine kuvvet kattığını söylemektedir.¹⁴

İbn Haldun «kolektif hafıza» boyutunun “doz”unun asabiyetin şiddetini artırma konusunda önemli olduğunu savunmaktadır. «Kolektif hafıza» sahiplerinin, yani gruplarının ortak geçmiş imajına sahip olan üyelerin, seleflerinin hangi ölçüde seçkin olduklarıyla ilgili inançlarına ve anılarına bağlı olarak asabiyetin diğer boyutları da güçlenmekte veya zayıflamaktadır. İbn Haldun’u dinleyelim: “Bir ailenin asaleti [soyluluğu] asabiyetin çeşitli düzeyleriyle doğru orantılıdır. Çünkü asalet [soyluluk] asabiyetin sırrıdır.”¹⁵ İbn Haldun başka bir yerde şan ve şeref (asaletin) sadece asabiyet sahibi olanlarda mevcut olduğunu söyleyerek hemen arkasından asabiyetin, tam da «kolektif hafıza» kavramıyla örtüşen, ayırtedici özelliğini ortaya koymaktadır. Söz konusu özellik, meziyetlere sahip ve eşraftan olan selefe ve cedlere

¹² *Mukaddime*, s. 485.

¹³ *Mukaddime*, s. 435.

¹⁴ *Mukaddime*, s. 487.

¹⁵ Burada Rosenthal’ın tercümesini tercih ettik. Özellikle alıntıdaki ikinci cümle Süleyman Uludağ’ın çevirisinde yanlışlıkla “Çünkü asabiyet şerefın sırrıdır” (s. 441) olarak çevirilmiştir. Rosenthal’ın çevirisinin arapça aslına

(وتفاوت البيوت في هذا الشرف بتفاوت العصبية، لأنه سرها) daha uygun olduğu açıkça görülmektedir. Bkz. İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, (arapçadan ingilizceye çevire Frans Rosenthal), Routledge Kegan Paul: London, 1967, s. 102

istinad edilmesi ve selef ve cedlerinin söz konusu meziyet ve itibarlarının toplum fertlerinin ruhlarında tesir bırakmasıdır.¹⁶

«Kolektif hafıza»yı sürdürmek kolektif şekilde mümkün olabilmektedir. Fakat şehirlerde kolektif yaşam alanlarının ortadan kalkması hatırlamanın kolektif yönüne darbe vurumaktadır. Şehirlerde eskiden aynı grup içinde yer alan insanlar arasındaki bağ zayıflamış, dolayısıyla asabiyet ve onun temel boyutlarından biri olan ortak hafıza, yani geçmişi hatırlama da zayıflamış ve modern bir kavramla söylersek "zayıf hafıza"ya sahip bir toplum ortaya çıkmıştır. Asabiyet sayesinde bir ailenin, bir şerefi (soyluluk, asalet) bulunur. Şehirli olduktan sonra asabiyet ortadan kalkınca aile fertleri bu şereften (soyluluk, asalet) de soyunup çıkarlar.¹⁷ İbn Haldun'a göre, şehir hakkında, asabiyetin zayıflamasının önemli bir nedeni onlarda asalet ve şan (prestij) anlayışının anlamındaki değişmedir. Şehirlerde hatırlanan geçmişte gurur duyulan şeyler artık değişmiştir. Şehirli artık asabiyetin önemli bir özelliği olan kahramanlığı değil, afiyet ve selamette kalmaya mail olmayı seleflerinin meziyetleri olarak görmektedirler. İbn Haldun buna "asabiyetin sırrı olan asalet" deyil, "mecazi asalet" veya "zayıf hafıza" adını vermektedir.¹⁸ Şehirliyle ilgili bu durum, yaşam şartlarının asabiyet üzerindeki etkisini de ortaya koymaktadır. Nitekim çölün zor şartları kenetlenmeyi teşvik ederek asabiyei güçlendirmeye yaradığı halde, şehirdeki refah düzeyi ve güvenli ortam fertler arasındaki bağları gevşeterek «kolektif hafıza» boyutunu, dolayısıyla da asabiyei zayıflatmaktadır.

Ünlü sosyal bilimci Jan Assmann "iletişimsel bellek" ismini verdiği, taşıyıcıları ile sınırlı olan «kolektif hafıza»nın 3-4 kuşağı kapsadığını savunmaktadır. Bunu söylerken de, Tevrat'da Tanrı'nın babaların günahlarının hesabını üçüncü ve dördüncü nesillere kadar onların çocuklarına sormasıyla ilgili ifadeye istinad eder.¹⁹ İlginç bir şekilde, İbn Haldun da Tevrat'daki aynı ifadelere istinad ederek hasebin, yani asaletin nihayetinin çoğunlukla dört cedd olduğunu ileri sürmektedir. Hasebin zamanla oluşan ve zamanla yok olan bir şey olduğuna işaret eden İbn Haldun da Assmann gibi ilk nesilden uzaklaştıkça canlı iletişimle varlığını sürdüren anıların canlı şahitlerinin zamanla hayata veda etmesiyle birlikte anıların da canlılığını ve heyecanverici özelliğini giderek kaybettiğini, sonunda da unutulduğunu ifade

¹⁶ *Mukaddime*, s. 439.

¹⁷ *Mukaddime*, s. 441

¹⁸ *Aynı yer.*

¹⁹ Assmann, *Kültürel Bellek*, s. 54.

etmektedir. Asabiyetin sırrı olan şeref ve asalet boyutu ortadan kalkınca, doğal olarak asabiyet de ortadan kalkmaktadır.²⁰

İbn Haldun asabiyetin nihaî gayesinin mülk, yani iktidar olduğunu öne sürmektedir.²¹ Bu bir anlamda toplumun kendi varlığını sürdürme ve hayatta kalma refleksidir. Nitekim toplumsal hafıza üzerine çalışan sosyal bilimciler de devleti olmayan toplumların kendi hafızalarını muhafaza edemeyeceklerini savunmaktadırlar.²²

Devletin varlığını asabiyetin varlığına bağlayan İbn Haldun devletlerin ömrünün de hasebin, yani asaletin ve asabiyetin ömrü ile aynı olduğunu savunmaktadır. Nasıl ki, asabiyetin sırrı olan asalet 3-4 kuşakta kaybediliyor ve asabiyet de bunun sonucunda kayboluyor, aynı şekilde asabiyetin gayesi olan mülk veya iktidar da asabiyetin kaybolmasıyla dördüncü kuşakta inkıraz buluyor.²³ Mülkü kaybettikten sonra veya mülke ulaşmadan başka bir asabiyetin boyunduruğu altına girmek o toplumda asabiyetin zayıf olduğunun bir göstergesidir. Fakat boyunduruk altında yaşamaya devam ettikçe, o toplumda asabiyet daha da zayıflar ve sonuçta kaybolur. Asabiyet kaybolunca onu mülk gayesine ulaştıran hak talep etme de ortadan kalkar.²⁴ Bu, bir tür yabancılaşmadır. Kuşaklar boyunca devam eden boyunduruk toplumun «kolektif hafıza»sında bir unutmaya meydana getirmekte ve onları kendilerine yabancılaştırmaktadır.

Bir toplum kendisiyle ilişkisinde dikey anlamda, yani kendi köklerine yönelik bir sorun yaşadığı zaman bu, yatay ilişkileri, yani toplumun kendi arasındaki cemaat ilişkilerini de direkt etkilemektedir. İbn Haldun bu tür yabancılaşmış toplumlara Yahudileri örnek vermektedir. Nitekim Yahudiler bir topluluk olarak ortaya çıkmalarına ve asabiyet oluşturmalarına, diğer topluluklara üstünlük sağlamalarına dayanak sağlayan Tanrıyla kendi aralarındaki ahdi tutmamaya başladıkları, diğer bir ifadeyle «kolektif hafıza»larından kopmaya başladıklarından, yani asabiyetin dikey boyutundan koptuklarından yatay boyutta da, yani toplumun kendi arasındaki bütünleşme ve güç kazanmada da sorunlar yaşamaya başlamış ve başkalarının boyunduruğu altına girmişler ki, bu boyunduruk da, İbn Haldun'a göre onları kendilerine daha fazla yabancılaştırmıştır.²⁵

²⁰ Bkz. *Mukaddime*, s. 445-447

²¹ *Mukaddime*, s. 450-452.

²² Assmann, *Kültürel Bellek*, s. 73.

²³ *Mukaddime*, s. 505-507.

²⁴ *Mukaddime*, s. 454-455.

²⁵ *Aynı Yer*.

Asabiyetin yeniden oluşması için yabancılaşmış kuşaktan kurtulmak gerekir ki, bu da İbn Haldun'a göre asgari olarak 40 senelik bir zaman gerektirir. Asgari olarak 40 sene, bir kuşağın ortalama ömrü olarak alınır ve bir topluluğun değişim yaşayabilmesi için oldukça önemlidir. İşte İsrailoğullarının da boyunduruk altında yaşamaya alışmış ve kendilerine yabancılaşmış zelil kuşaklardan kurtularak tekrar asabiyet sahibi, aziz bir topluluk haline gelebilmesi için 40 sene Tih çölünde beklemeleri gerekmiş.²⁶ Burada da İbn Haldun'la toplumsal hafıza teorisyenlerinin yaklaşımları arasında oldukça benzer özellikler olduğunu gözlemlemek mümkündür.²⁷

Sonuç

İbn Haldun'un asabiyet kavramını incelediğimizde söz konusu kavramda bir toplumun veya grubun, kendisiyle dikey ilişkilerine, yani kendi geçmişiyle ilişkilerine dayanan bir boyutun olduğunu görüyoruz. İbn Haldun asabiyet kavramında bu boyuta büyük önem vermesine rağmen, söz konusu boyut bugüne kadar yeteri kadar incelenmemiştir. Asabiyetin dikey boyutu dediğimiz bu özelliği, son dönemlerde sosyal bilimlerin üzerine yoğunlaştığı «kolektif hafıza» kavramıyla önemli benzerlikler içermektedir. Asabiyet kavramı tüm özellikleriyle bir bütün teşkil etse de, kavramın analizi amacıyla onun farklı boyutları üzerinde durmak kavramın yeni özelliklerini keşfetmemize yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla asabiyet kavramının dikey boyutunu «kolektif hafıza» kavramı bağlamında tekrar okumak da bize asabiyet kavramının farklı boyutlarını keşfetmek için yeni imkanlar sunmaktadır.

Bir toplumda veya grupta asabiyetin mevcut olabilmesi için o grubun kendi geçmişiyle ilişkilerinin ve geçmişine yönelik tasavvurlarının ne kadar etkili olduğu, asabiyet kavramının dikey boyutunun anlaşılmasıyla mümkündür. Ayrıca dikey boyutta gerçekleşen değişimlerin, grubun yatay ilişkilerini, diğer bir ifade ile dayanışma ve yardımlaşma gibi cemaat arası ilişkileri nasıl etkilediğini de dikey boyutun analiziyle anlayabiliyoruz. Aynı zamanda, modern sosyal bilimlerde «kolektif hafıza»yla iktidar arasındaki ilişkilerin niteliğini ortaya koyan çalışmalar, İbn Haldun'un mülk ve asabiyet arasında kurduğu ilişkiyi daha iyi anlamamız açısından önemli açılımlar sunmaktadır.

²⁶ *Mukaddime*, s. 455.

²⁷ Karşılaştır: Assmann, *Kültürel Bellek*, s. 54.

KAYNAKÇA

Arslan, Ahmet, *İbni Haldun*, Vadi Yayınları: İstanbul, 2000.

Assman, Jan, *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, (çev. Ayşe Tekin), Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2001.

Assmann, Jan, “Collective Memory and Cultural Identity”, *New German Critique*, No. 65, Cultural History/Cultural Studies. (Spring - Summer, 1995), s. 125-133.

Görgün, Tahisn, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Razi Ekolü ve İbn Haldun”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 17, 2007, s. 49-78.

Günay, Ünver, “İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6. sayı, 1986, s. 63-104.

Halbwachs, Maurice, *On Collective Memory*, (edit. Lewis A. Coser), The University of Chicago Press: London, 1992.

İbn Haldun, *Mukaddime*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları: İstanbul 1988

İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, (arapçadan ingilizceye çevire Frans Rosenthal), Routledge and Kegan Paul: London, 1967

Kayapınar, Akif, “İbn Haldun’da Asabiyet”, *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun: Vefatının 600. Yılında İbn Haldun’u Yeniden Okumak*, İslam Araştırmaları Merkezi, Sempozyumlar Dizisi, İstanbul, Haziran, 2006, s. 163-182.

Meriç, Cemil, “Kendi Semasında Tek Yıldız-I”, *Fikirde ve Sanatta Hareket*, sayı. 100, (Nisan 1974), s. 32-36

Meriç, Cemil, “Kendi Semasında Tek Yıldız-II”, *Fikirde ve Sanatta Hareket*, sayı. 101, (Mayıs 1974), s. 8-18.

ÖZET

İbn Haldun'un toplum teorisinde merkezî bir konuma sahip olan asabiyet kavramı Mukaddime araştırmacılarının bugüne kadar üzerinde en fazla durduğu kavramlardan biridir. Araştırmacılar asabiyet kavramını genellikle "sosyal dayanışma", "dayanışma duygusu" vb. kavramlarla tanımlamaya ve karşılamaya çalışmışlardır. Fakat söz konusu kavramlar asabiyet kavramının anlamını Mukaddime'de kullanılan daha dar bir çerçeveye hapsederken, İbn Haldun'un toplum teorisinin açıklama gücünü de kısıtlamaktadır.

Son dönemlerde toplum bilimlerinde sıkça kullanılmaya başlayan "kolektif hafıza" kavramı "asabiyet" in bu güne kadar üzerinde fazla durulmayan boyutlarını ortaya çıkarma açısından önemli imkânlar açmaktadır. Bunun yanında, "kolektif hafıza" kavramı asabiyet kavramının İbn Haldun'un genel toplum teorisiyle daha iyi bir bağlantısının kurulması imkânını sağlayarak söz konusu teorinin açıklama gücünün daha kapsamlı bir şekilde ortaya çıkarılmasını sağlar.

ABSTRACT

The notion of *asabiyya* which has central position in the social theory of Ibn Khaldun, is one of the overemphasized concepts of "Muqaddimah". Researchers have generally defined and met *asabiyya* through the concepts like "social solidarity" and "feeling of solidarity". However, these concepts constrict the original meaning of *asabiyya* and the explanatory power of Ibn Khaldun's social theory.

On one hand, the notion of "collective memory", which is one of the widely used concept in social sciences in recent years, enables revealing the ignored dimensions of the concept of *asabiyya*. On the other hand, the concept of "collective memory" provides opportunity for exposing of the explanatory power of Ibn Khaldun's social theory through connecting much better the notion of *asabiyya* with the above-mentioned social theory.

РЕЗЮМЕ

Находящийся в центре теории общества Ибн Халдуна концепция «асабия» является по сегодняшний день одним из значительных концепции исследователей «мукаддима». Исследователи часто пытались определить и компенсировать концепцию «асабия» с понятиями «социальная солидарность», «чувство солидарности» и так далее. Но данные понятия ограничили смысл концепции «асабия» в узких рамках, чем она на самом деле является в Мукаддиме, а также ограничили объяснительную силу теории общества Ибн Халдуна.

Понятие «коллективной памяти», которое получило широкую популярность в социальных науках в последние годы, открыло широкие возможности в плане раскрытия минорных аспектов «асабии» до сегодняшнего дня. Кроме того, понятие «коллективная память» обеспечивает возможность установления наилучшего соединения концепции «асабия» с теорией общества Ибн Халдуна в общих чертах, вместе с тем обеспечивает более комплексного раскрытия этой теории.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

ƏL-QƏZALİ VƏ ARTUR ŞOPENHAUER ƏSRLƏRİ KEÇƏN PARALELLƏR

Ç.C.Məmmədova

*BDU-nun Fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq
kafedrasının doktorantı*

Açar sözlər: *Əl-Qəzali, Artur Şopenhauer, paralellər, metafizika, İslam, iradə, təsəvvür, əzab.*

Key words: *Al-Ghazali, Arthur Schopenhauer, parallels, metaphysics, Islam, will, representation, suffering.*

Ключевые слова: *Аль-Газали, Артур Шопенгауэр, параллели, метафизика, Ислам, воля, представление, страдание.*

“Fəlsəfi fikrin ağırlıq mərkəzi artıq neçə əsrdir ki, Avropanın ideya məkanında gah bu, gah da başqa ölkəyə keçsə də, əslində eyni bir mədəniyyətin kontekstində fırlanmaqdadır. Düzdür, son əsrdə ABŞ-ın ideya məkanı da mərkəz olmaq iddiası ilə rəqabətə girmişdir. Lakin mahiyyət eynidir. Söhbət əslində eyni bir sivilizasiyadan, eyni düşüncə tərzindən və eyni bir fəlsəfi ənənədən gedir”(1,5).

Məhz buna görə də bu məqalədə Şərq və ya Qərb fəlsəfəsindən yox, bu fəlsəfələri təmsil edən iki böyük filosofun ideyalarından danışılacaq. Ayrılıqda hər biri öz dövrünün məşhur simaları olmuş bu iki mütəfəkkirin araşdırma üçün seçilməsinin əsas səbəbi onların yaradıcılığına, həyat təzlərinə və xüsusilə şəxsiyyətlərinə duyulan hörmət və simpatiya hissi olub. İmam Əl-Qəzali “ən böyük İslam filosofu” idi (3, 75). Bunu müasir araşdırmaçı Debora Blak öz əsərlərində təkidlə qeyd edirdi. Bəzən araşdırmaçının hansısa sahəyə diqqət yetirməsinə illər gərəkdiyi halda, bəzən bu bir cümlənin köməyi ilə olur. Bizi də Əl-Qəzaliyə aparan yol bu cümlə ilə başlayır. Qərb aləmində bu qədər böyük marağa səbəb olmuş Şərq mütəfəkkiri bizim üçün də kəşf edilməlidir. Qərb alimləri daima Şərqi mənbə kimi istifadə edib, minlələ əsər, məqalə yaza, bizim olanı bizdən yaxşı təqdim edə bilirlər. İnteqrativ bir əsrdə yaşadığımız üçün biz bu praktikadan istifadə etməli, uzun illər gizli qalan potensialımızı dünyaya aşkar etməliyik.

Müzakirə mövzumuz olan iki mütəfəkkiri birləşdirən bir necə məqam mövcuddur. Bizim əsas diqqət hədəfimiz – əzab və biliyə dair məqamlara, habelə iki mütəfəkkirin iradəyə verdiyi əhəmiyyət və buradan ortaya çıxan paralellərin analizinə yönələcək.

Hər biri ayrı – ayrı dövr və cəmiyyətlərdə yaşamış insanların bir-birinə çox bənzər fikirlər söyləməsi istər – istəməz onların eyni həqiqəti görüb, dərk etməsindən xəbər verir. Çünki bu eyniliyi başqa cür izah etmək mümkün deyil. Onları ayıran illər, məsafələr, hətta təfəkkürdə olan fərqlər eyniliyin yaranmasını əngəlləyə bilmirdi. Nə idi bunun səbəbi? Bəlkə də, Platonun dediyi fikir doğru idi. Hər bir insan ideyalar aləmində həqiqəti görüb dərk edir, bədəninə ruh veriləndə isə bu unudulur. Sonra onun müdriklüyü bu həqiqətləri yada salmağa kömək edir.

Biz Əl-Qəzalinin və Şopenhauerin metafizikasında bu paralellərin şahidi olacağıq. Əl-Qəzalinin metafizikasını təşkil edən iki böyük sahə mövcuddur. Bunlardan birincisi görünən aləm, ikincisini isə Dominion adlanan görünməyən dünyadır.

Birinci məqamı daha ətraflı nəzərdən keçirmək istəsək, onda burada belə bir ideya ilə rastlaşırıq ki, bizim yaşadığımız gündəlik həyat Allahdan yox, görünməyən dünyadan gələn kölgənin nəticəsidir. Kölgə dünyası görünməyən aləmdən gəlir, görünməyən dünya isə birbaşa Allahdan başlayır. Buradan da belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, görünən dünya ikincili təsir olub, görünməyən dünyanın törəməsidir.

Bu ideyalar bizi Şopenhauerin fikirlərinə gətirib çıxarır. Mövcud paraleli göstərmək üçün böyük Alman filosofunun “Aləm iradə və təsəvvür kimi” əsərində olan bir kiçik parçanı ön plana çəkmək lazımdır.

“Bu Mayadır, yalan örtüyü, o ölümlü insanların gözünü tutub və onlara mövcudluğu və mövcüdsuzluğu haqqında heç bir fikir irəli sürə bilmədiyimiz aləmi görməyə məcbur edir. Belə ki, o yuxuya, qum üzərinə düşən günəş şüalarının əksinə bənzəyir. Bu şüalar səyahət edən insanı yanıdır, ona suyun çox yaxında olduğunu zənn etdirir” (2, 41).

Şopenhauer öz əsərinin bu hissəsində Maya nəzəriyyəsi ilə şəxsi düşüncələrini ifadə edir. O düşüncələr ki, Heraklit, Platon və Spinoza tərəfindən əvəllər də bu və ya digər şəkildə təsvir olunmuşdur.

İndi əminliklə demək olar ki, bu iki mütəfəkkir görünən aləmi real yox, ikinci dərəcəli təsir kimi qəbul edib, təsvirlərini bunun əsasında qurmuşdular.

Əl-Qəzali bir az da irəli gedərək görünməyən aləmin təzahürü olan görünən dünyanı izah etməyə cəhd edir. Bunun üçün o Quran ayəsinə müraciət edir:

“Allah göylərin və yerin nurudur. (Kainatı yaradıb ona nur verən, yer və göy əhlinə haqq yolu göstərən xalıqdır). Onun (Peyğəmbərimizin və möminlərin qəlbində

olan) nuru, içində çıraq olan bir taxçaya (çıraqdana) bənzər; taxçadakı o çıraq bir qəndilin içindədir, o qəndil isə, sanki parlaq bir ulduzdur. O çıraq nə şərqdə, nə də qərbdə (aləmin ortasında) olan mübarək bir zeytun ağacından yandırılır. (Şərqdə deyildir ki, günəş batdıqda, qərbdə də deyildir ki, günəş doğduqda qaranlıqda qalsın). Onun (zeytun ağacının) yağı özünə od toxunmasa da, sanki (haradasa) işıq saçır. O, nur üstündə nurdur. Allah dilədiyini öz nuruna qovuşdurur (istədiyinə öz nurunu bəxş edib cənnət yolu olan islam dininə yönəldir). Allah (həqiqəti anlaya bilsinlər deyə) insanlar üçün misallar çəkir. Allah hər şeyi biləndir!” (6, 380).

Əl-Qəzalinin fikrinə görə ayədə qeyd olunan beş əlamət “insan qəlbinin beş bacarığına” uyğundur. Bu beş bacarığın izahı belədir:

“O çıraq, taxça, qəndil, ağac və zeytun Böyük Işığın görünən hissələridir. Onlar isə aşağıdakı xüsusiyyətlərə uyğundur: hisslər, təsəvvür, əksətdirmə, rəşənlıq və peyğəmbərlik bacarığı” (4,23).

Bundan əlavə onu da qeyd edə bilərik ki, Əl-Qəzali üçün iman gətirən insanın məqsədi öz qəlbini təmizləmək idi. “Beləliklə, qəlb nə qədər çox təmizlənsə, o bir o qədər çox Allah ışığını qəbul edib, predmetlər haqqında həqiqi bilik əldə edir” (4,12). Əl-Qəzali üçün biliyin mahiyyəti İlahi Işığı dərk etməklə əlaqəlidir. Bir daha işıq ayəsinə qayıdıb Əl-Qəzalinin qəlb və onun beş bacarığı haqqında dediyi fikirləri şərh edək. Burada hisslər taxçaya bənzədilir, belə ki, ondan çıxan ocaq çoxsaylı dəliklər tapır. O bu dəlikləri insanın qulaq və burunu ilə müqayisə edir. Burada obraz işığı otağı aydınlaşdırmağa yönələn taxçanın içində olan çıraqdır. Məhz bu çıraq kimi bizim də əqlimiz ətrafımızda olan aləmi işıqlandırır, bizim onu dərk etməyimizə yönəlir.

Təsəvvür qabiliyyəti çıraqın qəndilinə bənzədilir və rəşənl biliyin təşkilatçısı kimi qiymətləndirilir. Əsas ideya ondan ibarətdir ki təsəvvürün yaranması nəticəsində konseptual və abstrakt təfəkkür formalaşır. Qəndil yaygın olan işığı yığa bildiyi kimi təsəvvür də ilkin halı ilə xəotik ideyaları toplamağı bacarır.

Ruhu əks elətdirən qəlblər isə ocağa bənzədilir. Görünür ki Əl-Qəzalinin əsas məqsədi burada əqlin və arqumentlərin istifadəsini vurğulamaqdır. Əks etdirən ruh bizə düşüncə hökümlərinin artırılması və inkişaf etdirilməsi üçün imkan yaradır.

Peyğəmbər ruhu çıraqın yağı ilə eyniləşdirilir. Neft kimi peyğəmbər ruhu təmizliyi təcəssüm etdirir və yanmağı ilə bütün ətrafı işığa qərş edir. Yağ öz mahiyyəti etibarilə olduğu maye halında qala və ya yanır ətrafı işıqlandırır biləcək xüsusiyyətlərə malik olan mahiyyətdir. Qəlb də yağ kimidir, o ya olduğu halda qalır, ya da ilahi aydınlıqdan bəhrələnilər ətrafı işıqlandırır. Işığın mənbəyi olan rəşənl ruh çıraqın özü ilə eyniləşdirilir. Beləliklə, Əl-Qəzali peyğəmbəri aydınlıq gətirən çıraq

kimi təsvir edir. Onu da qeyd etmək vacibdir ki, bu rəşional ruh işıqlandırdığı obrazların seçimini də reallaşdırır. Yəni işıqlandırma kor-koranə həyata keçirilmir.

Əl-Qəzali yaradıcılığında peyğəmbərin oynadığı rolu Şopenhauer dahiyyə şamil edirdi. Dahi haqqında Şopenhauer öz fikirlərini belə yekunlaşdırıb: “ Dahi bahalı daşlar arasında qranat daşı kimidir. Digər daşlar onların üzərinə düşən işığı əks elətdirdiyi halda, qranat öz işığı ilə parlayır” (7).

Diqqətimizi çəkəcək digər bir məqam Əl-Qəzalinin varlığı üç mərhələyə ayırmasında ortaya çıxır. Bu bölgü aşağıdakı kimidir:

1. Birinci - Ali mərhələni Allah tutur;
2. Aşağı pilləni isə Allahın müəyyən etdiyi maddi aləm tutur;
3. Bu iki mərhələ arasında insanlar aləmi yerləşir. Burada olan insanların qəlbləri isə iradə azadlığına malikdir. Allah insanlara ideyaları və meylləri verir, ancaq onların işləri iradə ilə müəyyən olunur.

Şopenhauer iradə və onun şəxsiyyətin formalaşmasında oynadığı rolu aşağıdakı kimi ifadə edir.

“Ona görə də biz hadisələr aləmini iradənin güzgüsü, onun obyektı adlandırırıq” (2, 446).

Öz əsərlərində çoxlu sayda əsaslandırılmış sitatlar gətirməklə Şopenhauer bir daha iradəyə verdiyi yüksək qiyməti göstərirdi. Əl-Qəzali də öz növbəsində çoxlarının düşündüyü kimi iradənin həlledici roluna qarşı çıxmır, əksinə onu daha da əhəmiyyətli edirdi.

Bütün bu deyilənləri ümumiləşdirib fikirlərə yekun vursaq onda bu iki mütəfəkkir arasında olan paralellərin beş istiqamətini aşkar etmiş olarıq. Birinci, ümumilik ondan ibarətdir ki, hər iki filosof bu və ya digər şəkildə özünü əzabkeş sayıb. İkincisi, onlar əzablardan qurtulma zamanı obyektiv olmağa çalışıblar. Əl-Qəzali biliyin mahiyyətinə çatmaqda obyektivlik istədiyi halda, Şopenhauer iradədən azad olmaq çərçivəsində obyektivlik istəyirdi. Üçüncü, məqam Platon ideyalarının assimilyasiyasıdır. Əl-Qəzali öz yaradıcılığında sfera və emanasiya nəzəriyyəsini işıqlandıraraq, Şopenhauer isə öz növbəsində Platonun ideya və forma anlayışlarını mənimsəyib. Dördüncü, ümumi məqam odur ki, hər iki mütəfəkkir biliyə çatmağın yolunu günlük, adi həyatın fəvqünə keçməklə nail olmağın mümkünliyünü iddia edirdilər. Əl-Qəzali üçün bu Allah əqli ilə görüşmək, Şopenhauer üçün isə ideyalar aləmi ilə tanışlıq təşkil edirdi. Beşinci və sonuncu paralel dahi və peyğəmbər məsələsidir. Hər iki mütəfəkkir ən yüksək ideyalara çatanların seçilmişlər üçün olduğunu qəbul edirdilər.

Bütün bu deyilən məqamlar mövzunun əhəmiyyətini bir daha vurğulayır. Belə ki, komparativ yanaşmanın ən müsbət tərəfi ideyaların müxtəlif fəlsəfi sistemlər tərəfindən eşidilməsi, sintez olunaraq yeni fikirlərin yaranmasına təkan verə bilməsidir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Xəlilov S.S. Şərq və Qərb: ümumbəşəri ideala doğru. Fəlsəfi etüdlər. Bakı – 2004
2. Шопенгауэр А. «Мир как воля и представление», Минск – 2011
3. Routledge Encyclopedia of Philosophy, London – 1998
4. Al-Ghazali «The Niche of Lights», Brigham – 1998
5. Аль - Газали, «Исследование сокровенных тайн сердца
Издательство: Ансар – 2007
6. Qurani – Kərim. Z.M. Bünyadov, V.M. Məmmədəliyev. Bakı – 2005
7. http://shoyher.narod.ru/AntolMyisli/AntolMyisl_T3.html
8. <http://www.sufizm.ru/lib/gasali/>

XÜLASƏ

Bu məqalənin əsas məqsədi odur ki, klassik islam fəlsəfəsi paralellər çərçivəsində öyrənilə bilər. Buna nail olmaq üçün mən Əl-Qəzalinin (1058-1111) metafizikası ilə Artur Şopenhauerin (1788-1860) estetikasını müqayisəli təhlil edəcəm. Bu zaman əsas qüvvə hər iki mütəfəkkir üçün eyni olan mövzulara yönələcək. Bunlardan ikisi özündə əzab və biliyə aid məqamları cəmləyir. Bundan əlavə təhlil zamanı ortaya çıxacaq beş ümumi mövzu da var.

SUMMARY

The aim of this article is to show how classical islamic philosophy may be studied within a framework of parallels. To achieve this goal, I will bring together the metaphysics of Al-Ghazali (1058-1111) and the aesthetics of Arthur Schopenhauer (1788-1860). In comparing and contrasting Al Ghazali with Schopenhauer the focus will be on the underlying themes common to both thinkers. The two central themes involve the issues of suffering and knowledge. There are, in addition, five shared themes that will emerge from the analysis to follow.

РЕЗЮМЕ

Целью данной статьи является показать, как классическая исламская философия может быть изучена в параллельных рамках. Для достижения этой цели, я собираюсь объединить метафизику Аль-Газали (1058-1111) и эстетику Артур Шопенгауэра (1788-1860). В сравнение и противопоставление Аль-Газали с Шопенгауэром упор будет сделан на основные темы, общие для обоих мыслителей. Две центральные темы включают в себе вопросы о страдании и знании. Есть пять общих тем, которые будут возникать в результате анализа.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. Tahirə Allahyarova

BAĞLILIQ MƏRHƏLƏLƏRİ VƏ UŞAĞIN SOSIALLAŞMASI

*Monteziriniya 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 cavablaya-raq, 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 meylli 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 verildi. 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 “böyükklərin diqqətinə”, “böyükklərlə ifrat səmimiliyə”, tanımadıqları həmyaşıdları ilə səmimiliyə meyilli idilər və dostluq əlaqələri zəif idi. Rumıniyanın kasıb 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 Qasi (Gusii) əhalisində ana çox nadir hallarda uşağını qucağına alıb yaxud güləruz 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 nəticələnməyə ehtimal edilir.

Ananın uşağa uyğun olmayan qayğısı bağlılıqda problemlərin yaranmasına səbəb olur. Uşaqla “kobud” davranmaq və yaxud ona qarşı “diqqətsiz” olmaq inamsız bağlılığın hər üç növü ilə (etinasız, ambivalent və qeyri-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 nəticələnə 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 bağlılığı 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 tədqiqin 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].

Bağlılığın təkamülü və uşağın sosiallaşması mərhələləri

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 baxımından 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 vasitəsi ilə aktivləşib və digər impuls vasitəsi ilə sona çatır. Bu davranış sistemlərinin bəzisi bağlılığın sonrakı mərhələləri üçün lazıma olan hərəkət və

davranış formalarını (o cümlədən; ağlamaq, yapışmaq, əmmək və s.) təmin edirlər. Tədricən 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 “cütlüyün” (ana-uşaq) arasında bəzi uzaqlaşma və yaxınlaşma hallarını müşahidə etmək olur. Tədricən 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 “ardıcillıq” gələcək əlaqə və linqvistik münasibətin ilk bünövrəsini təşkil edir. Bioloji baxımdan uşaqlar həyatın ikinci ayında başqa insanların davranışına reaksiya verməyə kodlaşılıblar. 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 diferensiallaşmış 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. Həmişə 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.

Şafer 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 biri-birinə 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 olması 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 ayrılmasına (yoxluğuna) daha çox hazırlıqlı olur. Tədricən tanımadığı məkanlarda ikinci bağlılıq mənbələri ilə olduqda özünü təhlükəsiz hiss edə bilər. 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

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

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.

HALAL-HARAMIN HAQSIZCASINA QARIŞDIRILMASI

Xalidə Faiq qızı İslamzadə
İlahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru

Açar sözlər: *Haram, hiylə, təriqət, abort, alfons*

Ключевые слова: *По шариату недопозволенные деяния, лукавство, секта, аборт, альфонс.*

Key words: *Forbidden by shariat, ruse, sect, abortion, gigolo*

Haram əməlləri halal kimi təqdim etmək məqsədilə dinə bəzi din xadimləri tərəfindən uydurmalar əlavə edilir. İslam hüququnda belə hal “hiyləyi-batilə” adlanır (1, s.106). Əməllərində halal-harama əhəmiyyət verməyənlər arasında öz yolverilməz əməllərinə dini don geydirərək insanları aldatmağa çalışanlar vardır. Təəssüf ki, onların sayı cəmiyyətdə get-gedə artmaqdadır. Belələrinin ən təhlükəliyərinə misal olaraq cəmiyyətdə özünə çoxlu tərəfdar toplayaraq fırqə yaratmağa müyəssər olmuş şəxsləri göstərmək olar. Öz yanlış istəklərinə nail olmaq üçün dindən oyuncaq kim istifadə edənlər arasında bəzi təriqət şeyxləri mövcuddur. Öz səlahiyyətindən sui-istifadə edən belə dırnaqarası dindarlara qarşı çox ehtiyatlı olmalı və torlarına düşməmək məqsədilə onların işlətdikləri fəndlərdən insanları agah etmək zəruridir. Məsələn: Bəzi təriqət şeyxləri həmfikir qazanmaq niyyətilə hətta Allah kəlamı olan Qurani-Kərim ayələrini təhrif etməkdən çəkinmir və bunun öhdəsindən məharətlə gəlirlər. Belə ki, həmin şeyxlər insanların onlara tabe olması üçün “Ali-İmran” surəsinin 73-cü ayəsini özlərinə sərfəli şəkildə təfsir edir və insanları ram etmək məqsədilə həmin təfsiri verərkən bunun öz fikirləri olduğunu demirlər. Əksinə, “Allah belə istəyir”, - deyərək şəxsi düşüncələrini Allah kəlamı kimi təqdim edirlər. Yuxarıda adıçəkilən ayədə bəyan edilir:

-Sizin dininizə tabe olanlardan başqa heç kəsə inanmayın! (Ey Rəsulum! Onlara söylə: Əlbəttə, doğru yol, Allahın yoludur. (Yəhudilər öz adamlarına dedilər:) Sizə verilən şeyin (Tövrənin və bəzi digər nemətlərin) bənzərinin başqa birisinə veriləcəyinə, yaxud Rəbbiniz yanındı onların sizinlə mübahisə edəcəyinə

(inanmayın!) (Ey Rəsulum) De: Həqiqətən fəzilət Allahın əlindədir və onu istədiyi şəxsə bəxş edər..... "Ali-İmran", 3/73 (2, s. 58).

Sözügədən Ali-İmran surəsinin 73-cü ayəsini bəzi haqsız təriqət şeyxləri aşağıdakı tərzdə təfsir edirlər. Onlar iddia edirlər ki, həmin ayədə deyilən Allahın fəzilətinə nail olmaq üçün insan gərək mütləq təriqət şeyxinə bağlanmalıdır. Şeyxə tabe olmayanlar isə guya heç vaxt fəzilətə məzhər ola bilməzlər. Əslində isə o ayədə "fəzilət sahibi" sözü ilə təriqət şeyxləri yox, Peyğəmbərlər nəzərdə tutulur. Çünki yəhudilər deyirdilər ki, doğru yol yalnız onlarınkıdır. Allah isə həmin ayə ilə bildirdi ki, digər xalqlara da Peyğəmbər göndərüb (3, s. 402, 403). Təriqət mürsidləri müridlərin haqq yoldan azmaması üçün özlərinin əvəzedilməz şəxslər olduğu düşüncəsini təlqin etmək məqsədilə növbəti səhv fikri təriqətlərin sanki şüarı halına gətiriblər. Sözügədən şüar belədir: "Şeyxi olmayanın şeyxi şeytandır" (4, s. 199). Eyni zamanda belə təriqət şeyxləri özlərinin ən yaxşı iş gördüyünü və onlara təslim olanların da üstün şəxslər olduğunu söyləyirlər. Beləliklə asanlıqla inanan adamları təriflə məst edib öz torlarına salırlar. Vəzifəsindən sui-istifadə edən şeyxlərin təriqəti qəbul etmiş müridlər (şeyxə tabe olan təriqət üzvləri) üçün necə böyük təhlükə yarada biləcəyini sübut etmək üçün Mövləviyyə təriqətinin ana prinsiplərindən birini söyləmək yerinə düşər. Həmin qaydaya görə, mürid heç bir vəchlə mürsidin (təriqət şeyxinin) sözündən çıxmamalıdır. Bu təriqətdə mürsidə etiraz etmək Allaha və Peyğəmbərə (s.ə.s.) qarşı gəlmək deməkdir (5, s. 174). Yuxarıdakı Mövləviyyə təriqətinin prinsipinə diqqət edin! Fani insan olan mürsid şirk işləyərək Allah, həmçinin, vəhyə müyəssər və günahlardan qorunmuş olan Peyğəmbərlə (s.ə.s.) özünü eyni mərtəbəyə qaldırır. Bu əsl müşriklikdir (Allaha şərikin qoşmaq). Mövlana müridlərin mürsidlərə qul kimi tabe olmalarını təriqət üzvlərinə mütləq şərt olaraq irəli sürərək demişdir: "Şeyxlər Allaha tam müti olan İsrəfil (mələk) kimi onu dinləyən müridlər axtarırlar. Şeyxlər padşahlar kimi əzəmətlidirlər və bütün cahan əhlinin onlara qul olmalarını istəyirlər" (6, s. 675). Sözügədən prinsip digər təriqətlərdə də vardır. Bəzi təriqət üzvlərinin müşrikliyinə dair daha bir misal: Təriqət üzvləri arasında hətta ölmüş övliyaların (Allahın vəlilərinin, Rəbbin dostlarının) da onlardan yardım istəniləndə insanlara kömək etmələrinə dair batil inanc mövcuddur. Təriqət üzvləri ən böyük övliyalı "qütb və ya qavs" (yardım edən) adlandırırlar (7, 70). Onların fikrincə, "qavs" adlandırdıqları Əbdülqadir Geylani və digər vəfat etmiş övliyalardan çətin anda mədəd diləyib arzularının yerinə yetməsini istəmək caizdir (edilməsi düzgündür). Şeyxlərin əksəriyyəti özlərini dövrünün qütübü (insanlara doğru yolu göstərən) elan etmiş və zamanəsinin qütbünü qəbul etməyənləri kafir adlandırmışlar.

Belə ki, Mövlanaya kafirin kim olduğu sualı verildikdə Cəlaləddin Rumi belə cavab vermişdir: “Kafir şeyxin (zamanının qütbünün) imanından xəbərsiz olandır” (7, s. 200). Bu batil inanca əsasən hətta vəfat etmiş vəlilər onlardan kömək istəyən insanların imdadına yetişirlər. Qurani-Kərimdə isə təriqət üzvlərinin belə yanlış əməllərinin yolverilməzliyini sübut edən ayələr mövcuddur. Belə ki, müqəddəs kitabda buyurulur:

-Biz yalnız Sənə ibadət edirik və yalnız Səndən kömək diləyirik! “Əl-Fatihə”, 1/5 (2, s. 1).

Yəni yalnız Allaha dua edərək Ondan kömək diləmək caizdir. Mövzu ilə bağlı Qurandan daha bir misal:

-Allahdan başqa özünə vəli qəbul edənlər özünə yuva qurmuş hörümcəyə bənzəyirlər. Evlərin isə ən zəifi şübhəsiz ki, hörümcək yuvasıdır. Kaş biləydilər! “Əl-Ənkəbut”, 29/ 41 (2, s. 400).

Mürşidlər insanları təriqət tilovuna salmaq məqsədilə özlərinin Allahın vəlisi olduqlarını iddia edirlər. Qeyd etmək lazımdır ki, övliyaların kəramətləri olur. Əgər mürşidlər həqiqətən də övliyadırlarsa, nəyə görə onlar televiziya ekranlarından kəramətlərini nümayiş etdirə bilmirlər?! Təriqət üzvlərinin həqiqətə uyğun olmayan iddialarından biri də Quranda bəyan edilən “zikir sahibləri”nin yalnız təriqət üzvləri olması bəyanlarıdır. Əslində isə ən böyük zikir sahibləri alimlərdir. Qurani-Kərimdə Allah-Təalanın ilk nazil etdiyi ayə “oxu” əmridir “Əl-Ələq”, 96/1 (2, s. 597). Alimlər gecə-gündüz Quranda Rəbbin birinci əmri olan oxumaqla, elm öyrənməklə məşğuldurlar. Elm öyrənmək 1 nömrəli ibadətdir. Təriqət üzvləri elə zənn edirlər ki, zikir ancaq Allahın adını dəfələrlə təkrar etməkdən ibarətdir. Əslində isə əlbətdə ki, bu belə deyildir. Allah rızası üçün əksər vaxtını elm öyrənib başqalarına da öyrədərək onları cəhalətdən və səhvədən qorumaq da zikrdir. Allah naminə elm öyrənərkən daima Tanrını düşünürsən. Hətta gecələri də başqaları şirin yuxuyla yatanda alimlər çox vaxt yatmayıb Allah rızası üçün elm öyrənir və öyrədirlər. İndi özünüz fikirləşin! Allah hansı adama daha çox savab yazır; Başqalarına xeyri dəyməyərək sadəcə Rəbbin ismini təkrarlayana, yoxsa Allah rızası üçün gecə-gündüz yuxusuz qalaraq Allahın fərz hökmü (yerinə yetirilməsi mütləq olan əmr) olan elmi öyrənib və başqalarına da öyrədərək onları günah işləməmələrinə vəsilə olanlara?! Qurani-Məciddə Allah-Təala buyurur:

-Allah bilməyənlərin qəlblərini belə möhürləyər. “Ər-Rum”, 30/59 (2, s. 59).

Həmin ayəni izah edən ilahiyyatçı alim Yaşar Nuri Öztürk deyir: “Elmdən nəsibi olmayanların daşdığı qəlbın heç bir ilhamına etibar edilməz. Çünki o qəlb

möhürlü bir qəlbdir” (8, s. 261). Təriqət şeyxləri gözəl başa düşürlər ki, elmlə şəxsləri hər şeyə inandırmaq asan deyil. Yüksək intellekt sahibləri olduqlarına görə, elm sahiblərini həqiqətdən uzaq məfhumlara inandırmaq imkansızdır. Buna görə də şeyxlər alimləri gözədən salmağa çalışır, təriqət üzvlərinin elmlə məşğul olmamalarına səy göstərirlər. Bu məqsədlə müridlər dünyəvi elmləri “zahiri biliklər”, təriqət bilgilərini isə “batini elm” adlandıraraq əsl elmin “batini elm” olduğunu iddia edirlər. Həmçinin onlar qiyasa, məntiqi dəlillərə söykənən elmlərin heç bir dəyərinin olmadığı fikrindədirlər. O cümlədən zahiri elmlərə məzhər alimlərin minlərlə elmi olsa da onları öz nəfsini bilməyəcək dərəcədə zalım, cahil və sarsaq hesab edirlər. Öz nəfsini tanıyanların isə yalnız batini elm sahiblərinin, yəni təriqət üzvlərinin olduğunu güman edirlər (9, s. 62, 63). Dünyəvi elm sahiblərini gözədən salmaq məqsədilə Mövlana zahiri elmlərlə məşğul olduğu dövrünü “xamlıq” kimi xarakterizə etmişdir (9, s. 63). Mövlanaya görə, “batini elm” sahibinə dost, “zahiri elm” isə lazımsız yüküdür. Bununla əlaqədar o, zahiri elmə yiyələnənlərin özlərinə Tövrat yüklənmiş eşşəkdən fərqsiz olduqlarını demişdir (9, s. 64). Bundan əlavə bəzi təriqət üzvləri ailə qurmaq iqtidarında olduqları halda prinsipial olaraq evlənmirlər. Onlar evliliyin insanı dünya həyatına meyl etdirdiyi və zühd həyatından uzaqlaşdırdığı düşüncəsi ilə bekar həyatı keçirirlər (10, s. 221). Bəzi təriqət üzvləri Allaha daha sevimli bəndə olmaq ümidilə zahidanə həyat tərzində ifrata varırlar. Məsələn: Amir ibn Abdullah (ö/t 675), Said ibn əl-Müsəyyəb (ö/t 712) və Əmr ibn Abdi Qays (ö/t 820) məhz bu səbəbdən evlənməmişlər. İbrahim ibn Ədhəm (ö/t 779) sufi həyatı yaşamaq üçün həyat yoldaşını və övladlarını tərk etmişdir. Rəbah ibn Əmr əl-Qaysi arvadını dul, övladlarını isə yetim kimi buraxıb köpəklərin sığındıqları zibilxanalarda uzlətə (insanlardan uzaq yaşamağa) çəkilməyənlərin siddiqlər mərtəbəsinə yüksələ bilməyəcəkləri barədə çox absurd görüşünü təbliğ edirdi. Əbu Süleyman əd-Darani (ö/t 830) evlənməyi dünya həyatına hərislik kimi qiymətləndirərək öz müridlərinə ailə qurmağı qadağan etmişdir (10, s. 219, 220). Əgər yuxarıda qeyd edilən zahidlərin sözlərini həqiqət qəbul etsək o zaman belə çıxır ki, hətta peyğəmbər Həzrət Muhəmməd (s.ə.s.) də səhv yolda olmuşdur. Çünki Rəsulullah (s.ə.s.) ailə qurmuşdur. Halbuki Peyğəmbərimiz (s.ə.s.) ailə qurmasına baxmayaraq, zahidlikdə ondan heç kim üstün ola bilməyib. Ailə İslamda müqəddəs müəssisə olub cəmiyyət üçün halal buyurulmuşdur. Quranda Allah-Təala buyurur:

-Aranızda olan subay kişiləri və ərşiz qadınları, əməlisaleh kölə və cariyələrinizi evləndirin!..... "Ən-Nur", 24/32 (2, s. 353).

-...Bəyəndiyiniz qadınlarla evlənin!.... "Ən-Nisa", 4/3 (2, s. 76).

Qurandakı sözügedən ayələrdən göründüyü kimi, evlənmək Allahın əmridir. Belə olduğu təqdirdə ailə qurmağa ciddi əngəlləri olmamasına baxmayaraq, bəzi təriqət üzvləri Allahın halal buyurduğunu nəfislərinə haram etmiş olurlar. Acınacaqlısı isə budur ki, onlar belə əməllərlə daha çox savab qazanaraq Allaha daha yaxın olduqlarını hesab edirlər. Din pərdəsi arxasında gizlənərək ailə qurmamağı təbliğ edən təriqət şeyxlərinə bütün müsəlmanlar uyarlarsa, onda onların nəslə davam etməyəcəyinə görə, kökləri kəsiləcək və İslam dini məhv ediləcək. Müsəlman təriqətləri içində insanları düz yoldan azdıran belə şeyxlər olduğu müdətə İslamı yıxmaq üçün başqa düşmənlərə ehtiyac qalmır. Evlənməyi səhv hesab edənlərin bu qeyri-səmimi fikrinin tam tərsi olaraq Allah-Təala rahibliyi təqdir etmədiyini, bunu bəzi insanların uydurduğunu aşağıdakı ayə ilə bəyan etmişdir:

....Rahibliyi onlar uydurdular. Biz bunu onlara fərz qılmamışdıq....” (Əl-Hədid, 57/27 (11, s. 542).

Təriqət üzvlərinin örnək şeyx hesab etdikləri və iftixarla onun aforizmlərindən sitat gətirdikləri Mövlana eşq haqqında da doğru olmayan fikir söyləyirdi. Mövlana eşqin yalnız Allaha duyulması gərəkdiyini, insanın insana meylinin isə eşq duyğusu olmadığını zənn edirdi. Habelə o, fəni varlıqları sevib onlara meyl edənlərin Allah eşqindən məhrum olduqlarını düşünürdü (9, s. 51, 52). Cəlaləddin Rumi əsl İslamda yeri olmayan bu fikirləri ilə kifayətlənməyərək belə kobud səhvində daha da həddi aşıb kişilərin qadınlara saymazyanə münasibət bəsləmələrini məsləhət görürdü. Belə ki, Mövlana kişilərə deyirdi: “Qadınlarla məsləhətləşin, lakin onların dediyinin əksini edin! Şübhə yoxdur ki, o şəhvət sahiblərinin dediyini edən tələf olar” (12, s. 721). Mövlananın bu düşüncəsinin həqiqətdən uzaq olduğunu sübut edən bir misal: Peyğəmbərimiz Həzrət Muhəmməd (s.ə.s.) Hudeybiyyə (1628-ci il) anlaşması zamanı Mədinədən Məkkəyə onunla birlikdə gəlmiş səhabələrə həmin il Məkkəni ziyarət edə bilmədən geri dönəcəklərini söylədi. Lakin səhabələr Rəsulullahın (s.ə.s.) sözlərinə uymaq istəməyərək ona etiraz etdilər. Səhabələrin belə hərəkətindən Xətəmülənbiyə (s.ə.s.) kədərləndi. Bu zaman Peyğəmbərimizin (s.ə.s.) zövcəsi Ümmü Sələmə (r.a.) həyat yoldaşına məsləhət verdi ki, səhabələrin etirazlarına əhəmiyyət verməyərək qurbanını kəssin və ihramdan çıxsın. Rəsulullah (s.ə.s.) xanımının bu dəyərli məsləhətinə əməl etdi. Səhabələr Həzrət Muhəmmədin (s.ə.s.) sözügedən əməllərini görcək inadkarlıqlarından əl çəkərək Allah nəbisinin (s.ə.s.) söylədiklərinə tabe oldular (13, s. 315). Rəsulullahın (s.ə.s.) zövcəsinin məsləhətinə uyğun hərəkət etməsi haqqındakı hadisə də isbat edir ki, hətta fətanətə (çox zəki olmaq xüsusiyyətinə) malik olmasına rəğmən, peyğəmbərlər belə qadınlara müdrik

məsləhətlərinə əməl etmişlər. Deməli, qadınların düzgün məsləhətlərinə riayət etmək yanlış deyildir.

Ailə içində də əfsus ki, bir çox haramlar işlənir. Bunlardan ən böyüklərindən biri günümüzdə aktual problemlərdən biri olan abortdur (ana bətnindən uşaq saldırmaq). Abortun lehinə olan qadınlar uşaq saldırmağa dövlət tərəfindən qadağa qoyulmasına qarşı çıxaraq “bədənimizdən əlinizi çəkin!”, - yazılmış plakatlarla küçə nümayişlərində etirazlarını bildirirlər. Həmin qadınların fikrincə, əgər övlad onundursa, belə dırnaqarası valideynlər hətta öz balalarını da öldürtməyə ixtiyarları var. Həmçinin abort vasitəsilə özlərinə çörək pulu qazanan bəzi ginekoloqlar günahsız körpələri öldürmək kimi əməllərinə bəraət qazandırmaq üçün növbəti fərziyyələrini irəli sürürlər: Onların qənaətinə görə, qanuni yolla abort yasaq edilərsə, zirzəmilərdə bu işlə məşğul olaraq qeyri-qanuni fəaliyyət göstərən tibbi mərkəzlər açılacaq. Həmin mərkəzlərdə lazımi sanitariya-gigiyena qaydalarına riayət edilmədiyi təqdirdə abort etdirən qadınlar həyatını itirə bilərlər. Amma belə ginekoloqlar ilk növbədə abort etdirən qadınların səhhətini deyil, öz itirə biləcəkləri gəlirlərini düşünürlər. Abort qadağan edilərsə, bu hal ginekoloqların maddi vəziyyətinə mənfi təsir göstərəcək. Əgər abort tərəfdarı ginekoloqlar, həqiqətən, öz maddi gəlirlərinə görə deyil, uşaq saldırtan qadınların səhhəti üçün narahat olurlarsa, o zaman nə üçün onlar abortun nə qədər təhlükəli olduğundan uşaq saldırtmaq istəyən bütün qadınları xəbərdar etmirlər?! Nəyə görə belə dırnaqarası həkimlər abortun uşaqlıq yolunun xərçəngi kimi dəhşətli xəstəliyin yaranma riskini dəfələrlə yüksəltdiyini aborta gələn qadınlardan gizlədirlər?! Belə ki, abort nəticəsində bədəndə hormonlar normadan artıq ifraz olunmağa başlayır ki, bu da xərçəng xəstəliyinin meydana gəlmə təhlükəsini artırır. Nə üçün ginekoloqlar birinci dəfə abortdan sonra qadının yenidən hamilə qala bilməmə təhlükəsinin 21%, ikinci dəfədən sonra 32%, üçüncü dəfədən sonra isə 41%-zə qədər yüksəltdiyini bildirmirlər?! (www.9 months.ru). Nə üçün həkimlər abort zamanı hətta steril cərahiyyə alətlərindən istifadəsinə baxmayaraq, qadının bətninə infeksiya düşmə riskinin olduğunu və bununla əlaqədar iltihablaşma əmələ gəldikdə çox vaxt sonsuzluqla nəticələndiyi barədə hər aborta gələn qadını məlumatlandırmırlar?! (14, s. 365). Abort etdirərkən özlərinə bəraət qazandırmaq istəyən həm uşaq saldırtan qadınlar, həm də ginekoloqlar bəzən bu tərz sözlər deyirlər: **“Rüşeym hələ çox kiçikdir, bir aylıqdır. Onu öldürmək qəbahət deyil”**; **“Ya da ki, “Döl üç aylıqdır. Hələ cinsi bəlli olan uşağa dönüşməyib”**. Lakin uşaq öldürməyi özlərinə ar bilməyənlər heç düşünmək istəmirlər ki, bir aylıq rüşeymin (ana bətnindəki

uşağın) də artıq ürəyi döyünür (21-ci günündə rüçeymin ürəyi döyünməyə başlayır). Üç aylığında isə döldə (ana bətnindəki uşaqda) sinirlər yaranır. Üç aylıq dölü abort edən ginekoloqlar çox gözəl bilirlər ki, əgər döldə sinirlər meydana gəlmişsə, həkim onu öldürərkən həmin canlılar dəhşətli ağrıları hiss edərək məhv olurlar.

Bir dəfə ginekoloqun uşaqla bağlı kinayəli gülüş doğuran hadisəsi ilə rastlaşdım. Bir gün fizioterapeft həkim bacımla restoranda oturmuşdum. Bacım yan masa arxasına oturan qadınla salamlaşdı və mənə həmin qadının onunla eyni xəstəxanada işləyən ginekoloq olduğunu söylədi. Qonşu masa arxasında körpə uşaqly bir ana oturmuşdu. Ginekoloq həmin anaya: “Allah balanızı saxlasın!”, - xeyrduasını verdi. Bu sözlər məndə ikrah hissini oyatdı. Çünki ana bətnində körpələri parça-parça doğrayaraq öldürən “uşaq qatili”nin dilindən “Allah balanızı saxlasın!” sözləri necə də qeyri-səmimi səslənir.

Unutmaq lazım deyil ki, canı verən Allahdır. Allahdan başqasının canı alması haramdır (hədd cəzası törətmiş cinayətkarlar xaric. Onların cəzası səlahiyyətli orqanlar tərəfindən verilməlidir). Uşaqları saxlayacaq maddi durumun olmadığından və s. səbəblərlə övladları tələf etmək ilahi qanunla qadağandır. Bu barədə Qurani-Kərimdə bəyan edilir:

-Yoxsulluqdan qorxub övladlarınızı öldürməyin! Biz onların da sizin də ruzinizi veririk. Onları öldürmək, həqiqətən, böyük günahdır! “Əl-İsra”, 17/ 31 (2, 284).

Yalnız hamilə qadın ölüm təhlükəsi ilə üz-üzə qalarsa, belə istisna hallarda uşağın ana bətnindən salınmasını müctəhidlər (ictihad etmək və fətva vermək səlahiyyətinə sahib din alimləri) caiz görmüşlər (15, s. 97). Məsələn: Əgər qadının bir böyrəyi yoxdursa, ciddi ürək xəstəsidirsə və s. ölümcül təhlükəli hallarda abort caizdir.

Artıq sivilizasiyanın yüksək səviyyəsinə çatmış dövrdə yaşamağımıza baxmayaraq, indi də ədalətsizliyin ifrat dərəcədə olduğunu şahidiyik. Belə haqsızlıqlardan biri olan günahsız körpələrin qətlinə son qoyulmalıdır!

Lakin bu o demək deyil ki, qadınlar durmadan çoxlu sayda uşaq doğmalıdırlar. Fransanın Demografik Araşdırmalar İnstitutunun hesablamalarına əsasən Yer kürəsində kontrol altında tutulmazsa, əhalinin sayı 2050-ci ildə 9 milyard 701 milyona qədər artacaq. Bu isə bizim planetin fəlakəti deməkdir. Belə ki, əhalinin sayı hər il 90 milyon nəfərə qədər yüksəlməkdədir. Əgər belə davam edərsə, içməli su 17 il, neft ehtiyatları isə 30 ilə tükənə bilər. İldən-ilə ekologiya daha da kirlənir. BMT-nin baş katibi Pan Qi Munun proqnozuna görə, artıq 2030-cu ildə planetimizdə

əhalinin yarısını içməli su ilə təmin etmək mümkün olmayacaq. Amma “əhali sayını kontrol altında tutmaq” demək o deyil ki, hətta ana bətnində körpələri öldürmək caizdir. Planetimizdə əhali sayısının indikindən də üstün miqyasa qalxmaması məqsədilə 1-2 övlad sahibləri yenə də hamilə qalmamaq üçün qorunma üsullarından istifadə etməlidirlər. Həmçinin hər ailəyə 1-2 nəfərdən ziyadə övlad planlamasına dövlət tərəfindən qadağa qoyulmalıdır. Bir neçə ildən sonra bu radikal addım Çində olduğu kimi, digər ölkələrdə də qaçınılmaz duruma gələcək.

Habelə ailə ilə bağlı haramlardan biri də alfonsluqdur (maddi yəndən qadınların hesabına yaşayan kişilərin həyat tərzii). Çözəlməsi gərəkən bu düyünə, xəcalət hissi doğuran həmin məsələyə toxunmamaq, bunu görməməzlikdən gəlmək mümkün deyil. Mübaliğəsiz, cəmiyyətin bəlası olan alfonsluq getdikcə vüsət almaqdadır. İslam dininə əsasən, ailəni, qadını maddi yəndən təmin etmək kişinin borcudur. Qurani-Kərimdə bu haqda buyurulur:

-.....Anaların yeməyi və geyimi öz qüvvəsi dairəsində (uşağın) atasının üzərinə düşür.... “Əl-Bəqərə”, 2/233 (2, s. 36).

Bundan əlavə boşanma zamanı bəzi kişilər evlənərkən zövcəsinə verdiyi mehiri (evlənərkən kişinin həyat yoldaşına verməsi gərəkən və qadının dinən haqqı olan qızılı və ya malı) və hədiyyələrini qadının əlindən zorla alırlar. İslam dinində belə əməl haramdır. Belə ki, Qurani-Kərimdə bəyan edilir:

-.....(Ey kişilər!) Onlara (qadınlarınıza) verdiyinizdən (kəbin haqqından, mehirdən) bir şey tələb etməniz sizə halal olmaz.... Bunlar Allahın hədləridir (hökmləridir). Onlardan kənara çıxmayın. Allahın hədlərindən kənara çıxanlar əlbəttə, zalımlardır. “Əl-Bəqərə”, 2/229 (2, s. 35).

-Əgər bir arvadın yerinə başqa arvad almaq istəsəniz, onlardan birinə (birinciyə) çoxlu mal vermiş olsanız da ondan heç bir şeyi geri almayın! Məgər bu malı böhtan atmaq və aşkar bir günah iş görməklə geri alacaqsınız?! “Ən-Nisa”, 4/20 (2, s. 80).

İnsanları aldadaraq haramı halal kimi göstərənələr içində şikəstlik və s. ciddi əngəlləri olmadıqları halda tufeyl həyat tərzii keçirərək dilənənləri misal çəkmək olar. Bu zaman onlar insanları kövrəltmək üçün qucaqlarına körpə uşaqlarını götürür və Allaha and verərək onlardan pul dilənirlər. Fiziki qüsurları olmayaraq tənbelliyi özünə həyat tərzii seçənlərə sədəqə vermək düzgün deyil. Onlara pul verməklə cəmiyyətdə tufeyl həyat tərzii keçirdənlərin sayını artırmış oluruq. Rəhm edərək onlara sədəqə verənlər bilməlidirlər ki, işləmək iqtidarında olduqları halda dilənçiliklə məşğul olanlara sədəqə verməyə İslamda savab yazılır.

Hiylələrlə, məkrli oyunları ilə kələk gələrək haramı halal kimi göstərənlər barədə sələfi-salihin (keçmiş əməlisalehlər) belə deyirdilər: “Şeytan deyir ki, öncələri mən insanlarla qarşılaşır və onlara öyrədirdim. İndi isə əksinə, onlarla qarşılaşınca mən onlardan öyrənirəm” (16, s. 56). Bəhs edilən dövrün gələcəyini peyğəmbər Həzrət Muhəmməd (s.ə.s.) öncədən xəbər vermişdir. Rəsulullah buyurub: “Elə bir dövr gələcək ki, insanlar aldığı şeyin halaldanmı, haramdanmı olduğuna heç fikir verməyəcəklər” (17, s. 202). Mövzu ilə əlaqədar digər hədisdə Peyğəmbərimiz (s.ə.s.) buyurub: "Yəhudilərin etdiklərini etməyin! Onlar Allahın haram qıldığı şeyləri ən bayağı hiylələrlə halal qılmağa cürət etmişlər" (18, s. 173).

Haramı halal kimi təqdim edənlərə inanaraq yanılanlar vardır. Mövcud problemin əsas səbəbini mən belə izah edərdim. Mən insanları zəkasına görə 2 qrupa ayırıram:

- 1) Analitik təfəkkürə sahib olanlar;
- 2) Təqlidedici təfəkkürə malik olanlar.

“Təqlidedici təfəkkürə malik olanlar” dedikdə hadisələri, məlumatları hərtərəfli analiz etməyərək kor-koranə başqalarını təqlid edənləri nəzərdə tuturam. Bəşəriyyətin əsas bəlası, cəmiyyəti fəlakətə sürükləyən dominant amil məhz təqlidedici təfəkkürdür. Bunun bəşəriyyət üçün necə təhlükəli olduğunu Allah-Təala Qurani-Kərimdə bildirərək buyurur:

-.....Ağıllarını işlətməyənləri Allah pislik içində buraxar. “Yunus”, 10/100 (11, 221). İslam dövlətlərinin intibahı, rifahı, nurlu gələcəyi üçün Həzrət Muhəmməd (s.ə.s.) ümmətində təqlidedici təfəkkürdən uzaq, yalnız analitik təfəkkürlü, mütəfəkkir şəxslərin yetişməsini Allahdan niyaz edirəm! Amin!

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Yeni Rehber Ansiklopedisi. İstanbul: İhlas Holding A. Ş.1993, c. IX, 381 s.
2. V.M.Məmmədəliyev. Qurani-Kərim məali. 2007. Ali-İmran surəsi, ayə 73
3. Fahrudin Er-Razi. Tefsir-i Kebir, (tərcümə edənlər: S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru). Ankara: Akçağ Yayınları, 1989, c. VI, 560 s.
4. Doç.Dr. H.Kamil Yılmaz. Aziz Mahmud Hüdai və Celvetiyyə tarikatı. Ankara: Erkam yayınları, 1990, 327 s.
5. Şamil İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Şamil yayın evi, 1991, c. IV, 408 s.
6. Mevlana (sadələştirən: Prof. Dr. Amil Çelebioğlu). Mesnevi-i şerif. İstanbul: Milli eğitim yayınları, 2000, c. III, 897s.
7. Annemarie Schimmel. İslamın mistik boyutları, (tərcümə edən: Ergun Kocabiyik). İstanbul: Kabalcı yayınevi, 1999, 495 s.
8. Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk. Kurandakı İslam. İstanbul: Yeni boyut, 2011, 508 s.
9. Emine Yeniterzi. Mevlana Celaleddin Rumi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, 216 s.
10. Alican Tatlı. Zühd açısından dünya və nimetləri. İstanbul: Erkam yayınları, 2005, 472 s.
11. Ahmed Davudoğlu. Kuran-ı Kerim və izahlı meali. İstanbul: Çile yayınları.
12. Mevlana. Mesnevi-i şerif, (sadələştirən: Prof. Dr. Amil Çelebioğlu). İstanbul: Milli eğitim yayınları, 2000, c. I, 945 s.
13. Əli Himmət Bərki, Osman Kəskioğlu. Həzrət Məhəmməd və həyatı. Ankara: Diyanət İşləri Başkanlığı Nəşri, 1996, 436 s.
14. A. L. Kaplan. Mamalıq. Bakı: Azərbaycan dövlət tədris-pedaqoji ədəbiyyatı nəşriyyatı, 1960, 606 s.
15. Ayətullah Seyid Mühəmmədhüseyn Fəzlullah. Qadınlara məxsus hallar, (tərcümə edən: Xəyyam Qurbanzadə). Bakı: Xəzər Universiteti Nəşriyyatı, 2008, 109 s.
16. İbnul-Cevzi. Şeytanın hileləri, (tərcümə edən: M. Ali Kayabağlar). İstanbul: Kahraman yayınları, 2002, 586 s.
17. Buhari. Sahihi-Buhari, (tərcümə edən: Konyalı Mehmed Vehbi). İstanbul: Sabah nəşriyyatı, 1966, c II, Bab-valide, 292 s.
18. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: 1998, c. XVIII, 555s.

XÜLASƏ

Məqalədə bəzi din xadimlərinin şəriətə görə caiz olmayan əməlləri, tərqiət şeyxlərinin riyakarlığı və yolverilməz hərəkətləri ətraflı şəkildə izah edilir. Həmçinin aktual mövzulardan olan abort və onun nəticələri, o cümlədən qoca və ya şikəst olmadan dilənçiliklə məşğuliyyət barədə məlumat verilir. Bundan əlavə kişilərin alfonsluq və boşanma zamanı bəzi yolverilməz əməlləri haqqında mövzuya toxunulur. Eyni zamanda analitik və təqlidedici təfəkkür barədə müəllifin şərhı qeyd edilir.

Habelə mövzu ilə əlaqədar Qurani-Kərim ayələri, peyğəmbər Həzrət Muhəmmədin (s.ə.s.) hədisləri və ilahiyyətçi alimlərin təfsirləri təqdim edilir.

РЕЗЮМЕ

В статье подробно излагаются по шариату недозволенные поступки такие как лицемерие религиозных служителей, в частности непозволительные и греховные деяния глав религиозных сект. Так же затрагивается такая актуальная проблема как аборт и его последствия. Одновременно изъясняется занятие попрошайничеством не будучи калекой и старым. Кроме упомянутого затрагивается тема альфонство и некоторые недопустимые поступки при разводе.

Поясняется рассуждения автора об аналитическом и подражательском мышлении.

В том числе предоставлены аяты Корана, хадисы Пророка Мухаммеда (с), а так же толкование ученых по теологии связанные с данной темой.

SUMMARY

In the article including hypocrisy of the sect sheikhs and is told about inadmissible sins of religious figures. Also it is spoken about, one of the actual subjects, abortion, relating to its consequences and while being not old, invalid, engaged in beggary. Besides it, it is informed about men engaged in gigolo and their some inadmissible actions during the process of divorce.

As well it is explained about analytical and imitating mentality of author.

Also it is referred to ayahs of Quran, Prophet's dikta, commentaries of theologians.

T.KUN: ELMİN İNKİŞAF PROSESİNİN MƏRHƏLƏLƏRİ HAQQINDA

N.N.Heybatova

*BDU-nun Fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq
kafedrasının magistrantı*

Açar sözlər: *Tomas Kun, elm, elm fəlsəfəsi, paradiqma, elmi inqilablar, normal elm.*

Ключевые слова: *Томас Кун, наука, философия науки, парадигма, научная революция, нормальная наука.*

Key words: *Thomas Kuhn, science, history of science, philosophy of science, paradigm, scientific revolutions, normal science.*

“Fəlsəfi bir beyinə sahib tarixçi üçün elm fəlsəfəçisi bir neçə təsadüfən seçilmiş faktı səhvən bir bütün olaraq qarşılamış, onları prinsipcə uyğun düşməsələr belə mücərrədləşdirmə ilə bir araya gətirərək, qətiyyənlə praktikada gerçəkləşməyəcək funksiyaları həyata keçirməyə məcbur etmiş kimi görünür” - Tomas Kun

Tomas Kunun bir elm tarixçisi kimi elmin fəlsəfəsinə verdiyi ən böyük töhfə elmin mahiyyətini açıqlamaq üçün onun tarixindən istifadə edərək nəhayət ki, realılıqla az çox uyğun elm anlayışının şərhinə nail olmasıdır. Kunun elmi prosesi izah etmək üçün təqdim etdiyi model ənənəvi təfəkkürdə olduğu kimi kəmiyyət dəyişiklikləri ilə artan düzxətli inkişaf prosesinə malik deyildir. Kunun düşüncəsinə görə elm daha fərqli şəkildə inqilablarla öz dəyişimini həyata keçirir. Kunun təqdim etdiyi mərhələlərin hər biri elm tarixində müəyyən bir zaman kəsiyini əhatə edir. Ümumiyyətlə, Kunun düşüncələrini tam mənimsəmək üçün mərhələlərin hər birini dərinlən anlamaq çox vacibdir. Mərhələlər bunlardır: 1-normal elm formalaşmamışdan əvvəlki mərhələ, 2-normal elm mərhələsi, 3-normal elmin keçirdiyi böhran mərhələsi, 4- inqilabın baş verdiyi mərhələ və yeni paradiqmanın qəbulu. Kuna görə normal elmdən əvvəlki mərhələdə elm xaoslu xarakterə malik olur və bu mərhələdə nəyin elmi olduğunu, nəyin elmi olmadığını müəyyən edən meyarlar olmadığından elmdən danışmaq belə real görünmür: “Bir paradiqmanın və ya paradiqma namizədinin olmadığı yerdə məlum bir elmin inkişafı ilə uzaqdan

yaxından əlaqəsi olan faktorların seçilməsi üçün hər hansı bir meyar olmur. Bunun nəticəsində bu mərhələdəki fakt toplama prosesi daha sonrakı mərhələdə olana nisbətə daha çox şansa buraxılmış bir fəaliyyətdir” (1, 88). Kun qeyd edir ki, bu növ faktların toplanması hər bir elmin başlanğıc mərhələsi üçün müəyən əhəmiyyətə malik olsa da, çox ciddi qarışıqlıq yaratdığı da danılmazdır. Məsələn, Plininin ensiklopedik yazılarını və ya XVII əsrdə Bekonun yazılarını incələyən birinin onlara elm dəməyə dili gəlməyə bilər. Bu yazılar elmlə əlaqəsi olmayan ideyalarla doludur. Bu faktların ilk paradıqmanın yaranmasına şərait yaratması çox nadir rastlanan bir vəziyyətdir. Buna səbəb isə bu tip qarışıq faktların müəyyən meyarla təbə olmadan toplanılmasıdır.

Bunu da qeyd etmək yerinə düşər ki, onun 1957-ci ildə çapdan çıxmış “Kopernik inqilabı: Qərb düşüncəsində planetar astronomiya” adlı əsəri də paradıqmanın formalaşmadığı zamana qədər olan elmi anlamaq üçün xüsusi əhəmiyyətə malikdir. O, bu kitabda Ptolemeyin geosentrik nəzəriyyəsiindən əvvəlki mərhələni təqdim edərək müxtəlif məktəblər arasındakı fikir ayrılığını göstərmişdir. Hansı ki, bu düşüncələr bir-birinə demək olar ki uyuşmur. Üstəlik çoxu da metafizik xarakterə malikdir və bu iddialara elm demək isə mənasız görünür. Kitabında bəzi xalqların özünəməxsus modeli ilə yanaşı Aristotelin, Platonun, pifaqorçuların hətta yerin hərəkət etdiyini iddia edən antik müəlliflərin və s. fikirləri ilə də oxucunu tanış edir. Lakin bu qarışıqlılığa son qoyan paradıqma Ptolemeyin ortaya atdığı nəzəriyyə olur. Bu ideya digər düşüncələri sıxışdırıb və onların yerini almağa nail olur. Bu sıxışdırma onları tam yox etmir. Kun qeyd edir ki, hətta Kopernik zamanında belə elə insanlar var idi ki, müəyyən mənada ziyalı təbəqəyə aid olmalarına baxmayaraq dünyanın kürə şəklində olmasına belə inanırdılar. Lakin bu sıxışdırma təbii ki, elmi ictimaiyyət tərəfindən olan sıxışdırmadır. Bu tip insanlar astronomlar tərəfindən ciddi qəbul olunmurdular. Necə ki, günümüzdə təkamül ideyasına inanmayan insanlar mövcuddur. Lakin elm bu baxımdan çox qəddardı. Təkamül nəzəriyyəsi biologiyanın əsaslarını təşkil edir. Ondan imtina etmək adi insan üçün mümkündür lakin bioloq üçün heç də normal qarşılanan hall deyil. Bir astronom olmanın meyarı, qəbul olunmuş paradıqmanın mənimsəməsiindən keçməsi normaldır. Mövcud paradıqma formalaşmışsa ona alternativ fikirlər heç də elm adamları tərəfindən birmənalı qarşılanmır.

Kun “Elmi inqilabların quruluşu” əsərində paradıqmadan əvvəlki mərhələni izah etmək məqsədi ilə işığın və elektrinin təbiəti ilə bağlı elm adamlarının rastlaşdığı çətinlikləri və onların absurd fikirlərini nümunə göstərir. Bu səbəbdən elm tarixçisi Vasko Ronçinin “İşıq tarixi” əsərindən bir parçanı qeyd edir: “Bizə ən uzaq olan

antik dövrdən XVII əsrə qədər heç bir dövrdə işığın mahiyyəti ilə bağlı ortaq qəbul olunan bir fikir olmamışdır. Bunun əvəzinə bir-biri ilə yarışan bəzi məktəblər və bunların da içində daha da alt qruplar vardır ki, hamısı da Epikürçü, Aristotelçi ya da Platonçu nəzəriyyələrdən birini fərqli şəkildə mənimsəmişdi. Bir qismi işığı maddə cisimlərindən çıxan parçacıklar olaraq görürdü. Digər bir qismi üçün isə işıq cisimlərlə göz arasında yerləşən mühitin müəyyən dəyişimə uğraması idi. Başqa bir qrup isə işığı fiziki ortamda gözü çixardığı maddə ilə gözü arasında qarşılıqlı əlaqə kimi açıqlayırdı. Buna bənzər bir çox müxtəlif şərhlər var idi. Bu məktəblərdən hər biri malik olduğu müəyyən metafizik düşüncədən güc alırdı və hər biri bağlı olduqları paradigmaya nəzərən hansı optik təzahürlər onların nəzəriyyəsinə uyğunsa həmin təzahürləri ön plana çıxarırdılar. Digər təzahürlərə isə ya inkişaf etdirilmiş əlavə fikirlərlə yanaşırdı ya da onlara gələcəkdə həll olunacaq çətin problemlər kimi baxılırdı ”.

Nyutonun optik paradigması ortaya çıxdı və zamanla rəqibləri üzərində qəti qalibiyyət qazanmağa nail oldu. Bu paradigmanın qəbul edilişi ilə eyni zamanda optika sahəsində xaoslu vəziyyətə son qoyuldu. Kun iddia edir ki, Nyutonun Optik paradigmasından əvvəl bu sahədə olan fəaliyyəti elm adlandırmaq mümkündür. Çünki, işığın təbiətini öyrənmək istəyən hər bir araşdırmaçı demək olar ki, sıfırdan başlamağa məcbur idi. Müəyyən meyarların olmaması yəni istər ölçü aparmaqdan tutaq nəyin əsas fakt kimi qeydə alınmasına qədər bunların hər biri barədə araşdırmaçı istədiyi qərarı verməkdə sərbəst ola bilirdi. Təbii ki, bu tip fəaliyyət Nyutonun gətirdiyi paradigmadan sonrakı elmi fəaliyyətə bənzəmir. Eləcə də bu günkü elmi fəaliyyətə uzaq bir fəaliyyət kimi görünür.

Daha sonra yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi Kun elm tarixindən başqa bir nümunə daha gətirir. O qeyd edir ki, Elektrik barədə ilk paradigmanın ortaya çıxmıdığı zamandan əvvəl demək olar ki, elmi təbiətini araşdıran alim sayı qədər nəzəriyyə var idi və bunların hər biri çox əcaib, hətta günümüz üçün gülünclü səslənən təcrübələr apara bilirdilər. Məsələn, elm adamları düşünürdü ki, elektrik maye təbiətinə malikdir və bu səbəbdən də onu şüşə içində toplayacaq təcrübələr aparırdılar. Lakin bu alimlərdən yalnız biri Benjamin Franklin doğru yol ilə getməyi bacardı və onun açdığı cığırda gedən alimlər nəticədə elektrik barədə ilk paradigmanın meydana gəlməsinə nail oldular. Franklinin paradigması nəticədə hansı təcrübələrin yararlı hansının isə mənasız olduğunu meydana çıxardı.

“Bizi əsl təəccübləndirməli olan və dərinliyi baxımından elmdən başqa bəlkə də heç bir yerdə bu dərəcəsinə təsadüf edə bilməyəcəyimiz ayrılığın sonrada böyük ölçüdə yox olmasıdır” (1-90). Bu ayrılığın aradan qalxması ilə kortəbii

istiqlamətlənmiş elm peşəkar fəaliyyətə çevrilir və ciddi nailiyyətlərə nail olmağa qadir olur. “XVIII əsrin ilk dörd onilliyində elektrikle bağlı yazı yazanlar elektrik təzahürləri barədə XVI əsrdə yaşamış sələflərindən daha çox biliyə sahib idilər. 1740-cı ildən sonrakı yarım əsr ərzində isə kitablarına çox az yenilik əlavə edə bildilər. Bütün bunlara baxmayaraq XVIII əsrin əvvəllərində Gray, Du Fay hətta Franklin kimi elektrik araşdırmaçıları, eyni yüzilliyin sonlarında yaşayan Kavendiş, Kulon və Volta kimi elektrikçilərin nailiyyətlərindən ayıran məsafə, XVI yüzillikdəki elektrikçilərlə olan məsafədən çox daha böyükdü” (1-95). Bunun səbəbini isə Kun belə açıqlayır: “Çünki, 1740-cı il və 1780-cı il arasında artıq araşdırmaların istiqamətini müəyyən edəcək təməl atılmışdı. Artıq elektriyin təbiətini araşdıran alimlər özləri üçün ortaq bir paradigma müəyyən edə bilmişdilər. Bu isə sürətli inkişafa səbəb olurdu”. Kun artıq bu mərhələni öz kitabında normal elm mərhələsi adlandırır və bu mərhələnin xüsusiyyətlərini izah etməyə çalışır. Elmi ictimaiyyətin bir paradigmanı qəbul etməsiylə başlayan professional fəaliyyəti özündə əks etdirən normal elm mərhələsi daha əvvəlki mərhələdən çox daha məhsuldar olmağı ilə seçilir. Eyni zamanda bu paradigma müəyyən terminləri də özü ilə gətirir ki, artıq bu elmi mühitin insanların ortaq bir dili formalaşır. Zamanla həmin ixtisasdan olmayan insanların onların yazdıqlarını anlaması imkansız hala gəlir. Kun qeyd edir ki, bu problemdən çox insan günümüzdə şikayət edir, lakin bunu anlamaq lazımdır ki, bu peşəkarlıq üçün ən vacib məqamlardan biridir. İstiqamət dərinləşdikcə yeni terminlərin yeni kəşflərin açıqlanması üçün istifadə olunması qaçınılmaz haldır bu isə hər kəsin həmin istiqaməti anlaması üçün problem yaradırsa da elmi inkişafa nail olmağın daha fərqli üsulu imkansız görünür.

“Paradigma elmi ictimaiyyətin son dərəcə vacib olduğuna qərar verdiyi bəzi çox əhəmiyyətli problemləri rəqiblərindən daha uğurlu həll edə bildiyi üçün üstünlük əldə etmiş olur. Yalnız uğurlu olması nə bir problemdə dəqiq nəticənin əldə olunması, nə də bir çox problemdə bu nəticənin əldə olunması demək deyil. Paradigmanın uğuru – istər Aristotelin hərəkəti araşdırmasını, istər Ptolemeyin planetlərin fəzadaki mövqeyinin hesablamasını, istərsə də Maksvelin elektromaqnetik sahənin hesablanması riyaziyyatın istifadəsi olsun, başlanğıcda seçilmiş lakin hələ tamamlanmamış nümunələrdən əldə edilməsi umulan bir uğurun xəbərçisi xarakteri daşmasıdır. Normal elm isə bu ümidin gərçəkləşdirilməsindən ibarətdir”. (1-96) Kun daha sonra maraqlı bir iddia ilə çıxış edir; “Paradigmanın bu cür arxasında çoxlu təmizlik işi buraxdığının, yetkin bir elmin bilavasitə nümayəndəsi olmayan çox az insan fərqiindədi. Bu “təmizlik fəaliyyəti” bir çox elm adamını bütün həyatı boyunca məşğul edəcək prosedurlardı. Hamısı da mənim

burada normal elm adlandırdığım fəaliyyəti meydana gətirir. İster tarixi tərəfdən, istərsə də muasir laboratoriyalarda bu fəaliyyət yaxından incələndikdə insana paradiqmanın təmin etdiyi, əvvəlcədən hazırlanmış və çox az dəyişdirilmə imkanı olan bir qutuya təbiiyyətin zorla yerləşdirilməsi kimi görünür. Normal elmin heç bir hissəsi təbiətdən yeni bir fenomen çıxartmağa yönəlməmişdir. Tam tərsi bizim qutuya uyğun olmayanlar diqqətə belə alınmaz. Elm adamlarının əsas məqsədi yeni nəzəriyyələr ortaya atmaq olmadığı üçün bu tip nəzəriyyələr ortaya atıldığı zaman diqqətə belə almazlar”. (1-98)

Kunun bunun bəlkə də bir qüsurlu kimi başa düşülməyini qeyd etsə də bu məqamın elmin irəliləməsi üçün çox vacib olduğunu vurğulayır. “Lakin paradiqmaya olan inamdan qaynaqlanan bu məhdudiyyətlər elmin inkişafı üçün gərəklidir” (1-99) “Paradiqma xaricə az çox qapalı və məhdud bir sıra problem üzərinə diqqətləri toplamaqla, elm adamlarını təbiətin hər hansı bir hissəsini ağla belə gəlməyəcək dərəcədə dərininə və ətraflı incələməyə məcbur etmiş olur.” (1-98) Kun faktlar üzrəndəki bu elmi araşdırmaların 3 əsas diqqət nöqtəsini qeyd edir. “1-cisi şeylərin təbiəti haqqında xüsusi ilə paradiqma tərəfindən ortaya çıxarılmış faktlar sinifidir” (1-100). Qısaca izah etməyə çalışsaq məsələn astronomiyada ulduzların yerləri böyüklükləri, fizikada maddələrin təziqə dayanıqlılığı, xüsusi yer çekimləri, dalğa uzunluqları, skeptrdakı mövqe, elektrik keçiriciliyi və s. kimi faktların vacibliyini paradiqma elm adamlarına göstərdiyi üçün elm adamları əsasən bunları müəyyən etməyə çalışır. Bu zaman onlar yeni qeyri adı bir şey kəşf etməirlər. Paradiqmanın əvvəlcədən uzaqgörənliyi ilə ehtimal etdiyi problemlərlə məşğul olurlar. Bir çox elm adamı uğurlarını nə isə yenilik kəşf etmələrinə borclu deyillər sadəcə olaraq əvvəlcədən təxmin edilənləri müəyyən etmək üçün yeni metodlar tətbiq edərək daha dəqiq nəticə əldə etməyə çalışırlar.

İkincisi isə paradiqların təsdiqi ilə bağlı nəticə əldə etmək üçün müəyyən cihazların ixtirası və müəyyən eksperimentlərin qoyulmasıdır. Məsələn “Kopernikin dünyadan görülən şəklilə ulduzların hərəkətləri və uzaqlıqları barədəki təxminlərini doğrulaya biləcək xüsusi teleskopların icadından, ilk olaraq Principianın (Kun burada Nyutonun “Təbiət fəlsəfəsinin riyazi prinsipləri” əsərindən bəhs edir) yazılışından bir əsr sonra icad edilən və Nyutonun ikinci qanununu ilk dəfə olaraq mübahisəsiz şəkildə sübut etməyə nail olan Atvudun cihazı, Fukonun işığın havada sudan daha sürətli olduğunu göstərmək üçün icad etdiyi aparatı ya da neytronların varlığının isbatı üçün böyük qıvılcımlanma cihazını və buna bənzər bir çox nümunənin də göstərə biləcəyi kimi təbiət ilə nəzəriyyə arasındakı harmoniyanı daha da yaxın etmək üçün ciddi cəhdə və yüksək intellektə ehtiyac vardır” (1-102). Bu

Kunun fikrinə görə birinciye nisbətə paradigmaya daha çox bağlılıq göstərir. Nyutonun 2-ci qanunu olmasaydı esləndə Atvudun cihazının heç bir menasida olmazdı. Onun əldə etmiş olduğu nəticə də elm üçün dəyərli və diqqətə layiq bir nəticə olmazdı.

Üçüncünü isə daha çox riyaziyyata bağlı elmlərdə görə bilirik. Paradigmanın əvvəlcədən təxmin etdiyi sabitlərin hesablanması, məsələn, gravitasiya sabitini, kulon sabitini, plank sabitini qeyd etmək olar. Bu sabitlər nə üçündü? Və Nə üçün əhəmiyyətə malikdi? Buna primitiv misal kimi pi ədədinin hesablanmasını qeyd edə bilirik. Burada pi çevrenin perimetrinin diametrinə olan nisbətidir. Biz bilirik ki, bu bütün çevrələr üçün standartdı. Yəni pi rəqəmini bilməsək o zaman sadəcə radiusu verilmiş bir çevrənin perimetrini və ya sahəsini tapa bilməzdik. Düzdü fizikada sabitlərin hesablanması pi rəqəbinin hesablanmasından daha çətindi. Çünki işə təbii şərait bir çox cihazlar qarışır və zaman keçdikcə daha dəqiq cihazların müəyyən olunması ilə ölçülər daha da dəqiqləşdirilir. Bu isə təbii ki, elm adamlarına yeni metodlar sınaqdan keçirməsinə və yeni cihazlar ixtira etmələrinə stimül verir. Düzdü pi rəqəmi ilə müqayisə aparsaqda təkcə bu fərqi qeyd etmək yerinə düşər ki, nəzəri cəhətdən də baxıldığında gravitasiya sabitini hesablayarkən şəhərlər müxtəlif meridianlar üzərində yerləşdiyi üçün Parisdə aldığı nəticə Bakıda aldığı nəticə arasında fərq olacaq. Təbii bir çox amillər bu hesablamalara təsir göstərir. Yəni sabitlərin hesablanmasında məqsəd bu təsirlərin nəzərə alınması nəticəsində dəqiqə ən yaxın rəqəmin əldə olunmasına nail olmaq olur.

Kun normal elmi mərhələdəki mövcud paradigmanın mükəmməl olduğunun isbat olunmadığı məsələsində ısrar edir. Məsələn Nyutonun paradigmasını götürək bu mövcud müşahidələrə eksperimentlərə tam oturmasa da bir çox riyaziyyatçılar illərlə hesablama aparıb bu problemlərin həllini tapmağa çalışmışdır və paradigmadan imtina etmək düşünüləməmişdir.

Kun nəzəri baxımdan olan fəaliyyət üçün 3 əsas məqamı da qeyd edir 1-vacib faktların müəyyən edilməsi, 2-fakt və nəzəriyyə arasında uyğunluğun müəyyən edilməsi, 3-nəzəriyyələrin təhlil edilməsi. Kunun fikrinə görə bu üç məqam istər nəzəri istərsədə empirik tərəfdən normal elm mərhələsini əhatə etdir və elm adamlarının məşğul olduğu problemlərin çox böyük hissəsi normal elm mərhələsində bu kateqoriyaların birinə daxil olur.

Normal elm mərhələsi əslində Kunun təqdimatında dogmatik bir mərhələ kimi xarakterizə olunur. O, bunu mənfi hal kimi dəyərləndirmir. Çünki, elm adamın beyni bu cür işləməyə məhsuldarlıq istənilən səviyyədə olmaz.

Bu mərhələdə əgər ölçmədə problem yaranırsa belə qüsurlar bu nəzəriyyədə deyil elm adamında axtarılır. Yəni onun metodunda və yaxud istifadə etdiyi cihazda və s. Bu qüsurlarında təbii ki səbəbləri tapılmağa çalışılır ki daha dəqiq hesablamalar aparılsın. “Belə bir sual yaranır normal elmin məqsədi mahiyyətdə əsaslı yeniliklər tapmaq deyilsə əgər gözlənilən nəticəyə uzaq düşmək elm adamı üçün uğursuzluq sayılırsa- elm adamı bu problemləri həll etmək üçün nə üçün bu qədər zəhmət çəkir ?” (1-114)

Bunun açıqlaması verən Kun qeyd edir ki, bilinəni ortalığa çıxartmaq üçün yeni nəticə əldə etmək üçün əsas işi maraqlı edən özünəməxsus metodun düşünülməsidir. Ortada bir problem var və onun həllinin tapılması lazımdır. “Bu zaman elm adamının problem həllindəki ustalığıda sübut olunmuş olur elm adamının bu qədər zəhmətə qatlaşmasına situmul olan ən vacib səbəb də “puzzle”-in çətinliyidir.” (1-115)

Təsəvvür edin ki, iki qutu var və siz “puzzle” həll etməlisiz və hissələr iki fərqli qutudan təsadüfi çıxır. O zaman bu işi çox çətinləşdirər əslində isə bu proses heç əsl sınaq xarakterinə belə malik deyil. Paradiqma normal mühit yaradır bu problemlərin həlli üçün. Paradiqma bu problemə yol göstərici olmasa yeni problemin həllinə ümid yaratmasa o zaman buna çox az sayda insanın yönələcəyini qeyd etsək yerinə düşər. Özünün paradiqmasına sahib olma xoşbəxtliyinə nail olmamış elmi istiqamətləri ilə maraqlanan çox az sayda fedakar tapmaq mümkün olur. Məsələn Freyddən öncə psixologiyanın vəziyyətini ilə Freyddən sonrakı vəziyyəti arasında çox ciddi fərq var.

“Gördüyümüz kimi elmi ictimaiyyətin paradiqma sayəsində əldə etdikləri şey mümbit şəraitdir. Yəni paradiqma keçərliliyini qoruduğu müddətcə bir cavabı olduğunu bildiyimiz problemləri seçməyə yarayan bir meyardır. Elmi ictimaiyyətin də elmi olaraq qəbul etdiyi, üzvlərini üzərində çalışmağa təşviq etdiyi tək növ problem demək olar ki paradiqmanın istiqamətləndiriyidir. Daha əvvəlləri standart görülmüş olanlar da daxil digər problemlər metafizik olduqları səbəblə rədd edilir. Elmi ictimaiyyət bunun başqa bir elm qolunun predmeti olduğuna qərar verə bilər. Hətta bəzən zaman itirməyə belə dəyməyəcək qədər qarışıq olduqlarını iddia edir. Elmi ictimaiyyət paradiqmaya əsaslanaraq cəmiyyət üçün əhəmiyyəti olan bir çox problemini sırf meyarına uymadığı üçün kənarlaşdırıla bilər. Çünki bu problemlər paradiqmanın şərait yaratdığı anlayış və metodlarla ifadə edilməməkdədir” (1-116)

Normal elm mərhələsindəki bu aktivliyi təbii ki, oyuna olan maraq kimi də anlamaq mümkündür. Kun qeyd edir ki, əslində elmi fəaliyyət üçün bir çox səbəb göstərilə bilər. Xeyirli bir iş görmə arzusu, yeniliklər gətirmək və əya bilinən bilikləri yenidən sınaqqa istəyi. Lakin ən vacib olan məqam tapmaca həllidi. Elm adamına

əsas stimulu verən özündən əvvəl heç kəsin tapa bilmədiyi tapmacaya cavab tapmaq və ya bu problemi özündən əvvəlki alimlərdən daha dəqiq həll edə biləcəyinə olan iddiasıdır.

Kun qeyd edir ki, bir rəsmi hissələrini lazımı şəkildə yığmasan belə yeni oyunun qaydasına uyğun olmasa belə o parçacıqlardan nə isə maraqlı və çox gözəl şəkil almaq mümkün ola bilər. Lakin bu problemin həlli demək deyildir. Problem o zaman həll edilir ki, bu qaydaya uyğun edilsin. Məsələn, qaydaları olmayan bir şahmat oyunu kimsəyə maraqlı olmaz. Ümumiyyətlə, oyun demək belə mümkün olmaz. Əlbətdə hər fiqurun öz gedişi olmasa rəqibin şahını mat etmək imkansız olar. Eləcə də vəzir ilə piyadanın fərqi qalmaz. Vəzirin piyadadan daha dəyərli olmasının səbəbi elə oyunun qaydasına görədir. Kun oyunda olan “qayda” anlayışının elmi araşdırmadaki “baxış bucağına” yaxın olduğunu və esləndə oyunlarla normal elm mərhələsindəki fəaliyyətin bənzədiyini qeyd edir. Kun eyni zamanda qeyd edir ki, ümumi təməldə olan metafizik ideyalarında elmi fəaliyyətə təsiri danılmazdı. 1630-cu ildən bəri xüsusi ilə də Dekartın əsərlərinin ortaya çıxması ilə fiziklərin çoxu kainatı mikroskopik hissəciklərdən ibarət olduğunu düşünməyə başladı və bununla da materiyanın yalnız maddə formasına diqqət çekildi. Hər şeyi maddənin fərqli forması kimi düşünlməyə başladılar. Bu inanc isə istər kimyada istər fizikada bir fundament rolunu oynadı. Məsələn, Kun “Kopernik inqilabı: Qərb düşüncəsində planetar astronomiya” kitabında qeyd edir ki, Kopernik pifaqorçu və yeni platonçu istiqamətdən təsirlənmiş biri idi. Bu səbəbdən də ona Ptolemeyin nəzəriyyəsi doğru görünürdü. Çünki riyaziyyat təbiətə tətbiq edilir olmalı idi, lakin bu sistemdə hesablama xətaləri açıq aşkar görünürdü. O zaman Allahın yaratdığı varlıq qüsurlu sayılırdı ki bu da yaradıcının sonsuz aqlını qüdrətini şübhə altına alınması demək idi və Kopernik eyni zamanda din xadimi idi və inancılı biri idi. Əslində Kun bir baxıma haqlıdır fəlsəfi ideyaların daha sonra elmi axtarış üçün təməl və ilham qaynağı olduğu da bir çox nümunə ilə təsdiq edə bilərik.

Kun hər hansı bir faktdan sonra belə elm adamlarının araşdırmalarının bir daha əvvəlki kimi olmayacağını qeyd edir. Əgər hansısa bir qeyri adı fakt ortaya çıxarılsa onun intensiv tədqiqi başlayır və nəticədə bilinməz olan fakt bilinir fakta çevrilir. “Paradiqmanın təsiri altında edilən araşdırma eyni zamanda paradiqma dəyişikliyə keçirməninə ən təsirli yoludur.” (1-135)

Yeni nəzəriyyənin ortaya çıxışı paradiqmada böyük ölçüdə bir dağıntı ilə xarakterizə olunur və normal elmin fundamental problemləri və metodunda böyük dəyişikliklər meydana gəlir. Anomalilərin artıq izah olunmaz və ciddi problem yaratması ilə normal elm böhran yaşayır və bu böhran vəziyyət normal elmdən

əvvəlki vəziyyətlə bənzərlik təşkil edir. Mövcud paradiqma artıq yararsız halda olduğu anlaşılır və elmi inqilabın baş verməsi qaçılmaz olur. Kuna görə bu inqilab nəticəsində elm adamı fərqli bir dünyadan başqa bir dünyaya köçmüş kimi olur. Məsələn, geosentik nəzəriyyəyə inanan bir insan üçün heliosentrik nəzəriyyənin doğru olduğunu qəbul etdiyi zaman ördək artıq onun gözündə dovşan olur. Çünki, yeni paradiqmanın təqdim etdiyi baxış bucağı çox fərqlidir. Paradiqmanın dəyişməsi ilə elm adamının dünyaya baxışında dəyişir. O artıq əvvəlki dünyada yox yeni dünyada yaşayır. Kun bu vəziyyəti ifadə etmək üçün təcrübə zamanı hər şeyi tərs göstərən bir eynəyi misal çəkir. Eynəyi istifadə etdiyin zaman tavan aşağıda olur və bu vəziyyət başlanğıcda qərribə görünə də bir müddət sonra buna alışmaq mümkün olur. Yeni paradiqma da bu cür qərribə hal yaradır lakin onun qəbulu ilə yenidən normal elm mərhələsi başlayır. Göründüyü kimi Tomas Kunun irsi elmin inkişafına nail olmaq üçün özündə zəngin ip ucları ehtiva edir və Kunun fikirləri effektiv bir elmi mədəniyyət formalaşdırmaq üçün olduqca faydalıdır.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. S.Thomas Kuhn, *“Bilimsel Devrimlerin Yapısı”*, Çev.: Nilüfer Kuyaş, 8. Bsk., İstanbul 2006
2. S.Thomas Kuhn, *“Asal Gerilim-Bilimsel Geleneek ve dəğişim üzerine seçme incelemeler”* İstanbul-1994
3. B. S. Qəndilov. R.T. Qəndilov. *“Elmin fəlsəfəsinin problemlərinin öyrənilməsi üzrə metodik vəsait”* Bakı- 2000
4. Thomas S. Kuhn *“The Structure of Scientific Revolutions”* Printed in the United States of America-1970
5. Thomas Samuel Kuhn *“Kopernik devrimi: Batı düşüncesində gezegen astronomisi”* İmge yayın evi 2007 səh 433
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 Üniversitesi SBE Dergisi Bahar 2001 Sayı 6
8. Saul McLeod *“Karl Popper”* published 2011
<http://www.simplypsychology.org/karl-popper.html>
9. Steve Fuller *“Kuhn vs. Popper The Struggle for the Soul of Science”*, Icon Books (UK) and Columbia University Press (US), 2003.
10. Steve Fuller *“The Philosophy of Science and Technology Studies”*, Routledge, 2006
11. Steve Fuller *“Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times”*, University of Chicago Press, 2000.

XÜLASƏ

Məqalə Tomas Samuel Kunun əsasən elmi prosesin inkişaf mexanizmi barədə olan fikirlərindən bəhs edir. Məqalədə Kunun elmin inkişaf prosesi bir-birindən fərqlənən mərhələlərlə xarakterizə olunur. Əsasən bu məqalədə normal elmdən əvvəlki mərhələ və normal elm mərhələsi barədə geniş məlumat verilmişdir.

SUMMARY

This article is about the thoughts of Thomas Samuel Kuhn that explains the mechanism of the scientific process. He characterized development process of science as stages that have differences between them. The pre-normal science and normal science stages are especially investigated in the article.

РЕЗЮМЕ

В статье говорится, в основном, в размышлениях Томаса Самуеля Куна о развитии механизме научного процесса. По мнению Куна, развитие научного этот процесса поэтапно характеризуется этапами. Специально, в статье предложена обширная информация о пронормальной науке и нормальных стадиях науки.

MƏDƏNİYYƏT SOSİALLAŞMA AMİLİ KİMİ

Səlimov Ülviyyə Tacir qızı

BDU-nin fəlsəfə kafedrasının doktorantı

Açar sözlər: *insan, sosiallaşma, mədəniyyət, inkulturasiya, sosial norma və dəyərlər*

Keywords: *human, socialization, culture, inculture, social norms and value*

Ключевые слова: *человек, социализация, культуры, инкультурация, социальные нормы и ценности.*

Hər bir cəmiyyətdə şəxsiyyətin sosiallaşması prosesi, başqa sözlə, insanın fəal, dəyərli varlıq kimi inkişafı məsələsi işlənib hazırlanır. Həmin prosesdə fərdin mövcud cəmiyyətin yaddaşına qovuşması, onun toplanmış ənənələrə yiyələnməsi həyata keçirilir. Şəxsiyyətin sosiallaşması konkret tarixi sosial iqtisadi strukturdan və mədəniyyət tipinin dəyişməsindən asılıdır. Şəxsiyyətin sosiallaşması onun sosial təcrübəni mənimsəməsini və sosial fəallığını özündə təcəssüm etdirir. Bu mənada sosiallaşma şəxsiyyətin inkişafı ilə üst-üstə düşür.

Sosiallaşma insanın davranış nümunələrini, norma və dəyərləri, mövcud cəmiyyətdə onun uğurlu fəaliyyəti üçün zəruri olanları mənimsəməsi prosesidir. Şəxsiyyətin sosiallaşması bəşəriyyətin sosial təcrübəsinin nəsil-dən-nəsilə verilməsini üzvi surətdə birləşdirir. Buna görə varislik, ənənələrin saxlanılması və mənimsənilməsi adamların gündəlik həyatından ayrılmazdır. Onların vasitəsilə yeni nəsillər cəmiyyətin iqtisadi, sosial, siyasi və mənəvi problemlərinin həllinə cəlb olunurlar.

Sosiallaşma prosesinin vasitəsilə fərd mədəniyyətin əsas elementlərini: simvolları, mənaları, dəyərləri, normaları mənimsəyir. Bu mənimsəmənin əsasında - sosiallaşmanın gedişində sosial keyfiyyətlərin, xüsusiyyətlərin, əməl və bacarıqların formalaşması baş verir. Bunun sayəsində insan qarşılıqlı sosial təsirin iştirakçısı olur. Sosiallaşma sosial “Mən”in formalaşması prosesidir [2, s.116]. Sosiallaşma fərdin mədəniyyətə, təlimə və tərbiyəyə qoşulmasının bütün formalarını əhatə edir. Fərdin cəmiyyətə qoşulması prosesi iki istiqamətdə baş verir. Bir tərəfdən, fərd sosial münasibətlər sisteminə qoşularaq mənsub olduğu cəmiyyətin mədəni təcrübəsini, onun dəyərlərini və normalarını mənimsəyir. Digər tərəfdən, insan sosiallaşaraq,

cəmiyyətin işlərində və onun mədəniyyətinin gələcək inkişafında daha geniş və fəal iştirak edir. Sosiallaşma fərdin mədəniyyətə qoşulmasının bütün proseslərini: onun təhsil və tərbiyəsini, başqa insanlarla qarşılıqlı təsirini, cəmiyyətin norma və dəyərlərinin, müxtəlif sosial rolların və birgə fəaliyyət növlərinin mənimsənilməsini və s. əhatə edir. Nəticədə insan bioloji varlıqdan tədricən cəmiyyətdə yaşaya və fəaliyyət göstərə bilən sosial varlığa çevrilir.

Mədəniyyət şəxsiyyətin formalaşmasına təsir edən mühüm amillərdən biridir. Çünki mədəniyyət öz növbəsində mürəkkəb sosial sistemi təmsil edən cəmiyyətin vacib altsistemidir. Görkəmli Amerika sosioloqu T. Parsonsun fikrincə, mədəniyyət cəmiyyətlə qarşılıqlı təsir və özünün insaniyaradıcı missiyasının yerinə yetirilməsi prosesində qarşılıqlı əlaqədə olan üç aspektdə təsvir edilə bilər. “Əvvəla, mədəniyyət ötürülür, o, mirasdan və ya sosial ədalətdən ibarətdir; ikincisi, o, öyrəniləndir, insanın genetik təbiətinin təzahürü deyildir; üçüncüsü, o, hamı tərəfindən qəbul edilmişdir. Beləliklə, o, bir tərəfdən, məhsul, digər tərəfdən isə insanın sosial qarşılıqlı təsir sisteminin determinantıdır” [3,s.471-472].

Elmdə və gündəlik həyatda tez-tez istifadə olunan mədəniyyət anlayışının tam mənasını tapmaq çətinidir. Ona görə də bütün çalarları və mənası ilə mədəniyyət anlayışına tərif vermək çətin olur. Mədəniyyət termini latın mənşəli söz olub, cultura, torpağın becərilməsi deməkdir. Ancaq istənilən halda mədəniyyət təbiətin bizə verdiyi insanın yaradıcılıq nəaliyyəti kimi başa düşülür. Ona görə də mədəniyyət genetik yolla deyil, cəmiyyətlə bilavasitə bağlı olaraq formalaşır. Mədəniyyət və cəmiyyət arasında sıx əlaqə mövcuddur, lakin başa düşmək lazımdır ki, mədəniyyət cəmiyyətin həyat tərzini, ənənələrini, davranış normalarını işləyib hazırlayır. Cəmiyyət də öz növbəsində diqqətini mədəniyyət sisteminə yönəldir. Hər bir mədəniyyət cəmiyyətsiz, cəmiyyət də mədəniyyətsiz ola bilməz. Mədəniyyət adı altında biz insanı təbiətdən ayıran müxtəlif keyfiyyətləri başa düşürük. Biz nəyi və necə başa düşməyimiz özünü mədəniyyətdə təcəssüm etdirir.

Mədəniyyət - cəmiyyətin əldə etdiyi maddi və mənəvi sərvətlərin məcmusudur ; həmçinin onların yaradılması qabiliyyəti və bəşəriyyətin tərəqqisi üçün onlardan istifadə etmək və onları nəsildən-nəsilə vermək bacarığıdır. Mədəniyyət – insanın mənəvi dünyasıdır, onun özünü müəyyən etməsi və şəxsiyyətin mövcudluğu üsuludur. Mədəniyyət cəmiyyətdə bir sıra funksiyalar həyata keçirir: 1.Mühitə uyğunlaşma funksiyası 2. Dərketmə 3.İnformativ funksiya 4. Kommunikativ funksiya 5 .Requlyativ (və ya normativ) funksiya 6. Aksioloji (qiymətləndirici) funksiya 7. Sosiallaşdırma (humanistləşmə) funksiyası. Mədəniyyət sosiallaşma prosesində bir nəsildən digərinə ötürülür. Sosiallaşma məlum cəmiyyətin mədəniyyət

normalarının mənimsənilməsi prosesidir. Amerika sosioloqu N. Smelzer isə mədəniyyətin sosiallaşdırma imkanlarını bu cür izah edirdi: “Mədəniyyət cəmiyyətin üzvləri olan şəxsiyyətləri formalaşdırır, eyni zamanda müəyyən dərəcədə onların hərəkətlərini istiqamətləndirir” [4, s. 140]. Sosioloji baxımdan mədəniyyət-dəyərlər, normalar, ənənələr, davranış modellərini insanların həyatında birləşdirərək vahid cəmiyyəti formalaşdırır.

Hər hansı bir ailədə dünyaya gəlmiş insan doğulduğu ilk dəqiqədən mövcud şəraitin, əşyaların, görüşlərin, inamların, uşaqları tərbiyə metodlarının və s. təsirinə məruz qalır. Onun üçün mədəniyyət artıq hazır olan bir aləm, onu formalaşdıran, onun uzun illər ərzində bir çox şeyləri öyrənərək daxil olacağı bir dünyadır. Onun orqanizmi, onun arzuları, təbii meylləri o dəqiqə onun doğulduğu qrupun mədəniyyətinin formalaşmış etalonları və qaydaları mənəsinə düşmüş olur. İnsan üçün ailə - cəmiyyətin ona bilavasitə formalaşdırıcı, tərbiyəedici təsir göstərən ilkin modelinə, orada formalaşmış və hökm sürən münasibətlər isə - şəxsiyyətlərarası münasibətlərin nümunələrinə çevrilir. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, ailələrin mədəni səviyyələri eyni deyil. Bəzi ailələrlə hökm sürən münasibətlər tərzinin uşağın tam mənada şəxsiyyət və fərdiyyət kimi, cəmiyyətin üzvü kimi formalaşmasına olduqca mənfi təsirləri müşahidə olunur. Digər tərəfdən, uşaq üçün daxili münasibətlərin fonu olan ailənin emosional atmosferi sabit deyil. Bu qeyri-sabitlik uşağın mənəvi, bəzi hallarda isə hətta fiziki təkamülü və inkişafına güclü təsir göstərir.

Biz mədəniyyət, onun qanunlarının işlənməsi ilə əlaqədar qeyd edə bilərik ki, mədəniyyətin inkişafı insan inkişafı ilə sıx bağlıdır. İlk növbədə, insan mədəniyyətin yaradıcısı və istehlakçısı kimi çıxış edir. Mədəniyyətin genezisi, funksiyaları insan olmadan ağılsızdır. Mədəniyyətin dinamik inkişafı ilə əlaqədar insan həyatda özünü tapır, çünki mədəniyyət yeni üfiqlər, yeni ideyalar açır. Mədəniyyət və insan arasında qırılmaz əlaqə məhəvə tabe deyil. Ona görə də mədəniyyətin nəəliyyəti insanın fəaliyyəti, bilik ünsiyyəti ilə bağlıdır. Z.Freyd bir psixoloq kimi çox çətin vəziyyətdə idi: mədəniyyətsiz cəmiyyət ağılsızdır, ağılsız insan mədəniyyət-ümumbəşəri bədbəxtliyin mənbəyi kimi çıxış edir. Burada o, böyük dilemma qarşısında qalmışdı: ya mədəniyyətdən imtina edib insanı sağlam, azad və xoşbəxt etmək yolunu tutmalı, ya da mədəniyyətin mövcudluğunu onun tərəqqisinin qarşısını almazlığını qəbul edərək insanın bədbəxtliyinin onun taleyi olması faktı ilə barışmalı. Mədəniyyət qayda, qanun, norma, prinsip və tabular sisteminin tətbiqindən başlayır ki, bu da insanda nevrozların əmələ gəlməsinə, psixikanın patologiyasına səbəb olur. Mədəniyyətlə insan bir-birindən ayrılmazdır : insan mədəniyyəti yaratdığı

qədər də , mədəniyyət insanı yaradır. Mədəniyyət instinklər üzərində zəkanın üstünlüyünü təmin etdi [5, s.96].

Mədəniyyət və insan fenomeni bir-birilə qırılmaz surətdə bağlıdır. İnsan mədəniyyəti yaratdığı kimi, mədəniyyət insanı formalaşdırır, onun varlığının məna və məqsədini şərtləndirir, onun mahiyyətini inkişaf etdirir. Ona görə də insan və mədəniyyət problemi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. S.L. Rubinşteyn şəxsiyyəti belə müəyyənləşdirib: “ bu konkret tarixi fərdin real dünyada real münasibətlərə qoşulmasıdır. İnsan üçün onun inkişaf qanunauyğunluqlarından bioloji deyil, ictimai tərəflər əhəmiyyətlidir ” [6, s.178]. Mədəniyyət və insan nisbətini təhlil edərkən burada çoxtərəfləri görmək olar. İnsan çıxış edir : mədəniyyətin özünəməxsus məhsulu kimi, mədəniyyətin istehlakçısı kimi, mədəniyyətin istehsalçısı kimi, mədəniyyətin tənzimləyicisi kimi. Mədəniyyətin məhsulu olaraq insan şüurlu ictimai varlıqdır. Heyvanlardan fərqli olaraq, dünya mədəniyyətinin norma və dəyərlərinə daxil olur ki, bu da şəxsiyyətin təşəkkülündə inkulturasiya və sosiallaşma prosesinin baş verməsi ilə nəticələnir.

Mədəniyyətin şəxsiyyətə təsiri sosiallaşma və inkulturasiya prosesində baş verir. İnsan cəmiyyətdə və konkret mədəniyyətdə bilik və bacarığın köməyiylə qaydalar əldə edir. Sosiallaşma altında fərdin sosial rolları, normaları mənimsənilməsi prosesi başa düşülür. Bu halda insan şəxsiyyət kimi formalaşır. Sosiallaşma adı altında inkulturasiya konkret mədəniyyətdə insanın təhsil ənənələrini və davranış normalarını mənimsəməsi nəzərdə tutulur. Bu qarşılıqlı mübadilə prosində insan şəxsiyyətinin əsas xüsusiyyətləri formalaşır, digər tərəfdən insan özü də mədəniyyətə təsir göstərir. İnkulturasiyaya insani təməl vərdişlərin formalaşması daxildir [başqa insanlarla ünsiyyət tipləri, ictimai davranışa nəzarət forması və s.] İnkulturasiya prosesi sosiallaşmadan daha mürəkkəb prosesdir. İnkulturasiya prosesinin məzmununu şəxsiyyətin inkişafı, sosial kommunikasiya , öz həyat təminatı üçün əsas bacarıqların əldə edilməsi təşkil edir.

İnkulturasiyanın əsas mexanizmləri: imitasiya (digər insanların davranışında müşahidə olunan davranış vərdişlərinin təkrarı) və identifikasiya (bu zaman uşaq valideynlərin davranışını qəbul edir). İnkulturasiya mexanizminin müsbət tərəfləri ilə yanaşı, mənfi tərəfləri də var. Sosiallaşma və inkulturasiyanın əsas agentləri: ailə, müxtəlif siyasi və ictimai təşkilatlar, kütləvi informasiya vasitələri, təhsil və s.dir. Hələ uşaq ikən ailə inkişafda aparıcı rol oynayır. Gələcəkdə digər amillər fəaliyyət göstərir. Sosiallaşma və inkulturasiya davamlı proses kimi insanın bütün həyatı boyu davam edir.

İnkulturasiya - insanın mədəniyyətin əsas elementlərinin mənimsənilməsi prosesidir: dəyərlər, simvollar, ənənələr və normalar. İnkulturasiya termini M.Herskovun *İnsan və onun işi* . -Elmi mədəni antropologiya (1948) işində qeyd olunmuşdur. Sosiallaşma və inkulturasiya anlayışları məzmunca bir-birinə çox yaxın anlayışlardır, çünki hər hansı cəmiyyətin mədəni formalarının insan tərəfindən mənimsənilməsi prosesidir. Buna görə də müasir elmi ədəbiyyatda sinonim anlayış kimi istifadə olunur. İnkulturasiya özündə insanın təməl bacarıqlarını, digər insanlarla ünsiyyət növlərini, davranışlarını, emosiyalarını formalaşdırır. İnkulturasiyanın nəticəsi olaraq insan öz sosial mühitini sərbəst istiqamətləndirmək, əvvəlki nəsillərin yaratdığı zehni və fiziki əməyin məhsullarının mübadiləsini edə bilir. Bu keyfiyyətinə görə də insan mənsub olduğu mədəniyyət ilə digər mədəniyyətlərdən seçilir. Nəticədə sosiallaşmanın nəticəsi olaraq insan cəmiyyətin tam hüquqlu üzvü olur, tələb olunan sosial rolunu sərbəst şəkildə yerinə yetirir. Öz xarakterinə görə inkulturasiya prosesi sosiallaşma prosesindən daha mürəkkəbdir. Məsələn ondadır ki, mədəni norma, dəyər, adət və ənənələrin mənimsənilməsindən ictimai həyatda sosial qanunların mənimsənilməsi daha tez baş verir. Buna misal olaraq miqrantları gətirmək olar. İnsan hər hansı bir ölkəyə müvəqqəti və ya daimi gedirsə, ilk növbədə həmin ölkənin iqtisadi, sosial, siyasi quruluşu haqqında ilkin təsəvvürlərə malik olmalıdır. Bu biliklərin mənimsənilməsi sosiallaşma prosesinin məzmununu təşkil edir.

İnkulturasiya zamanı insanın mədəniyyəti mənimsənilməsi prosesi, bir tərəfdən, fərdi istək və maraqlar, digər tərəfdən isə - insan üçün xas olan idraka və mənəvi-estetik zənginləşməyə qarşı meyillər müəyyən edir. Burada qeyd etmək lazımdır ki, xarici dillərin öyrənilməsi, insanın peşəsi üçün vacib olmayan biliklərin əldə edilməsi, digər xalqların mədəniyyətləri ilə tanışlıq sosiallaşmanın vacib elementləri sayıla bilməz.

İnkulturasiya- insanın tərbiyəsi ilə mədəniyyətin qovuşmasıdır. Son nəticədə inkulturasiya- ziyalılıqdır. Beləliklə, iki proses-inkulturasiya və sosiallaşma müxtəlif qanunlar üzrə inkişaf edir. İnkulturasiya qocalana qədər maksimum həddə çatır, sosiallaşma isə gənclik dövründə əsasən formalaşmış başa çatır. Sosiallaşma baxımından insandan soruşduqda “sən kimsən?” o cavab verməlidir :”Mən-professor, alim, mühəndis, ailə başçısı”. Ancaq inkulturasiya baxımından soruşduqda öz milli- mədəni mənsubluğunu açıqlamağa məcburdur. “Mən-rusam” Amerikalı mədəni antropoloq J.Uaytinq və xanımı sosiallaşmanın xüsusiyyətlərini altı mədəniyyət arasında müəyyənləşdirmişlər. Onlar hər bir mədəniyyətə sosial strukturun sosiallaşmaya təsirini araşdırmışlar. ”Sadə mədəniyyətlərdə yaxın qohum

və qonşuların qarşılıqlı yardımı böyük əhəmiyyət kəsb edir. Şəxsiyyətin keyfiyyətləri isə kollektivdə inkişaf edir. Mürəkkəb mədəniyyətlərdə isə öz məqsədlərinə və hakimliyinə çatmaq üçün müxtəlif rollar və iyerarxiya strukturu, faydalı olmaq bacarığı əsas götürülür. Ona görə də bu rolunu hazırlayarkən uşaqlar böyüklərin ruhunu və əzmini tərbiyə edirlər” [7, s. 246]

Mədəniyyətin formalaşması problemi yeni nəslin quruculuğunun açarındır. Mədəniyyət ilk növbədə, cəmiyyət üzvünün düşüncə tərzı və fəaliyyət növüdür. Sosioloji mənada mədəniyyət dəyərlər, normalar, ölçülər, ənənələr vasitəsilə insanlar arasındakı qarşılıqlı münasibətləri tənzimləyir. L. Uayt qeyd edir ki, “ mədəniyyət təkcə mədəniyyət baxımından izah edilə bilər ”. L.Uayt mədəniyyətə və cəmiyyətə sistemli yanaşma əsasında izah edir ki, mədəniyyət cəmiyyətin inkişafının səbəbi və şərtidir. Mədəniyyətə o, insan fəaliyyətinin spesifik sahəsi kimi baxır. O mədəniyyətə cəmiyyətin funksiyası kimi baxmır. Əksinə sosial sistem mədəniyyətin daha geniş, bütöv komponentlərindən birinə çevirir [7, s. 246].

Mədəniyyət-cəmiyyətin iqtisadi və siyasi mexanizmləri kimi eyni dərəcədə zəruri və vacib amillərdən biridir. Əgər iqtisadiyyatda mülkiyyət münasibətlərin əsasını təşkil edirsə, siyasətdə hakimiyyət, mədəniyyətdə isə əsas norma və dəyərlərdir. Sosiomədəni mühitin mürəkkəbləşməsi sosiallaşma mexanizminin mədəni təminatını daha rəngarəng edir. Mədəni norma və məqsədlər hər bir sosial təbəqə və qrupun yerini müəyyən edir.

Hazırda daha bir məfhum – mədəni transmissiya, gələcək nəsle mədəni irsin yeni məlumatlarının ötürülməsi anlayışından istifadə olunur. Məşhur amerikalı etnopsixoloq M.Mid ənənəvi mədəniyyətdə sosiallaşmanın xüsusiyyətlərini öyrənmişdir. Onun toplanmış materialları uşaqların psixoloji inkişafında sosiomədəni amillərin rolunu müəyyən etməyə imkan vermişdir. Sosiallaşmanı Mid inkulturasiya prosesi, mədəni dəyərlərin nəsildən nəsle ötürülməsi kimi başa düşmüşdür. Bu yanaşma mədəni təsirlərin, prinsiplərin uşaqların təlim-tərbiyəsinə avtomatik surətdə köçürülməsini təmin edir. M.Mid və R.Benedikt ictimai inkişafın müxtəlif mərhələlərində sosiallaşma prosesini araşdırdı. Onlar həyat tsiklinin bir mərhələdən digərinə keçidi fərdlər üçün əhəmiyyətli təsirini göstərər. (xüsusilə, yetkinlik və ilk gənclik dövrü üçün) Onların əsas maraq dairəsi müəyyən cəmiyyətdə mədəniyyətdə baş verən dəyişikliklərin fərddə hansı dəyişikliklər ilə nəticələndiyini araşdırmaqdır. Mid hesab edirdi ki, “ məhz mədəniyyət cəmiyyətdə uşaqları, düşünməyə, hiss və hərəkət etməyi öyrədən əsas amildir ” [8 , c 141].

Mədəniyyət ən geniş mənada insanın həyat fəaliyyətinin bütün əsas sferalarını – maddi istehsal, sosial-siyasi münasibətlər, mənəvi inkişaf sahəsi, məişət, insanlar

arasındakı qarşılıqlı əlaqələri səciyyələndirir. Mədəniyyət ictimai hadisədir və yalnız ictimai həyatın bütün tərəflərinin (iqtisadi, sosial, siyasi, mədəni) kontekstində dərk edilə bilər, onların hər birini özlərinə xas bəşəri məzmun baxımından səciyyələndirə bilər.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. S.S.Haşımov, Mədəniyyət şəxsiyyətin formalaşmasının mühüm amili kimi. Müasir dövrün aktual problemləri. Buraxılış N4-2010,192 s.
2. Радугин А. А. , Радугин К. А. Социология: курс лекций. Москва, Центр, 2003, с. 303
3. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения. Американская социологическая мысль. Тексты. Москва, 1996, с. 590
4. Смелзер Н., Социология. Москва, Феникс,1998, 688 с.
5. Fərman İsmayilov, Klassik psixoanalizin əsasları, Bakı, Ensiklopediya, 2003
6. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. - СПб., 2000. – с. 635.
7. Уайт Л. Избранное: Наука о культуре. — Москва, РОССПЭН, 2004. — 960 с. — (Серия «Культурология. XX век»)
8. Мид Маргарет , Культура и мир детства , Сост. и предисл. И. С. Кона. — Москва , Наука, 1988,с.429

XÜLASƏ

Məqalədə mədəniyyətin sosiallaşmada başlıca amil olması məsələsinə toxunmuşdur. Sosiallaşma prosesinin vasitəsilə fərd mədəniyyətin əsas elementlərini: simvolları, mənaları, dəyərləri, normaları mənimsəyir. Mədəniyyətin şəxsiyyətə təsiri sosiallaşma və inkulturasiya prosesində baş verir. İnkulturasiya-insanın mədəniyyətin əsas elementlərinin mənimsənilməsi prosesidir: dəyərlər, simvollar, ənənələr və normalar. Sosiallaşma və inkulturasiya anlayışları məzmunca bir-birinə çox yaxın anlayışlardır, çünki hər hansı cəmiyyətin mədəni formalarının insan tərəfindən mənimsənilməsi prosesidir. Buna görə də müasir elmi ədəbiyyatda sinonim anlayış kimi istifadə olunur. İnkulturasiya özündə insanın təməl bacarıqlarını, digər insanlarla ünsiyyət növlərini, maddəvi davranışlarını, emosiyalarını formalaşdırır. İnkulturasiyanın nəticəsi olaraq insan öz sosial mühitini sərbəst istiqamətləndirmək, əvvəlki nəsillərin yaratdığı zehni və fiziki əməyin məhsullarının mübadiləsini edə bilər.

РЕЗЮМЕ

В статье анализируется понятие культуры как основной фактор социализации. Именно в процессе социализации личность аккумулирует в себе основные элементы культуры : символы, нормы, ценности. Инкультурация - процесс освоения основных элементов культуры. Понятия социализации и инкультурация по содержанию очень близки друг к другу, так как процесс развития личности выступает как результат присвоения культуры достигнутой человеческим обществом. Поэтому в современной научной литературе понятие инкультурация используется как синоним понятия социализации. Инкультурация формирует в себе основные виды общения с людьми, их поведения, формирует эмоции в себе и способности человека. В результате инкультурации человек способен свободно передать сведения об умственных, физических и трудовых достижениях своей социальной среды предыдущим поколениям

SUMMARY

It was touched on the main factor of culture in socialization in the article. Through the process of socialization person approaches the main culture elements: symbols meanings, values norms. The influence of culture, identity and socialization process occurs inculture. Inculture is the process of development of the main components of the culture : values, norms, traditions and symbols. Socialization and inculture concepts are very close to each other in content, because any society is the process of cultural forms of the assignment of the human. Therefore in the modern scientific literature is used as synonyms concepts. Inculture includes fundamental human skills, communicate with people in other types of behavior, his emotions form. As a result of inculture human created their social environment guide, can share the products of mental and physical labor by previous generations.

Çapa tövsiyə etdi:f.e.d.,prof.Fikrət Əfəndiyev

İSLAMDAN ƏVVƏLKİ BƏZİ DİN VƏ CƏMİYYƏTLƏRDƏ AİLƏ

*Dr. Mənsur TEYFUROV**

I. Giriş, Yəhudilikdə ailə

Yəhudilikdə ailə sadəcə sosial deyil, eyni zamanda dini bir cəmiyyətdir. “Atalar mədəniyyəti” bir ailə ibadətidir. Ənənəvi ibadəti mühfizə edən və onu yeni nəsillərə köçürmə vəzifəsini üstlənən ailə və onun rəisi olan atadır. İlk mətnlərə görə yəhudilərin ataları (İbrahim, İshaq, Yaqub) qurban yerləri hazırlamış və Tanrıya qurban təqdim etmişlər.¹ Eyni zamanda ata, bir ailə ibadəti olaraq evdə icra edilən “*fisih*” (pesah) bayramına da başçılıq etməlidir.² Buna görə atanın ruhani bir şəxsiyyəti vardır və sərhədsiz nüfuzu da buradan gəlir. Ailə bağlarını qoparan şəxs atalarının himayəsindən məhrum olur. Evlənməyərək ailənin ortadan qalxmasına səbəb olan şəxs isə sadəcə bir sosial vahidin deyil, bir mədəniyyətin yox olmasına səbəb olmalıdır. Buna görə Yəhudilikdə subay qalmaq böyük günahdır.³

Yəhudi ailəsi əsas etibarilə patriarx bir ailə olsa da ən qədim zamanlarda matriarx ailənin var olduğu, sonra yerini atanın üstünlüyünə buraxdığı söyləyə bilər. Patriarx ailədə evlənən qadın ərinin qəbiləsinə keçər. Qohumluq, qəbilə əlaqəsi və miras kişiye görə müəyyən olunur. Buna görə ailənin və ailə adının davamında oğlan uşaqları önəmli bir rol oynayır.⁴ Yəni bu ailə quruluşunun bir üsulu olaraq ərin arvadı üzərində böyük bir hakimiyyəti vardır. Bu hakimiyyətin səbəbi Həvvanın cənnətdəki itaətsizliyi və ərinə aldatmasıdır. Kitab-ı Müqəddəsdəki* bəzi ifadələr qadının evlənmə prosesində tərəf-müqabili deyil, əksinə bu prosesin mövzusu olduğunu bildirir.⁵ İbrani dilində “*baal*” kəlməsi həm “ər”, həm də, “mal sahibi” deməkdir. Bu kökdən törəyən fel də “evlənmək” və “malik olmaq” mənalarına gəlir.

* T.C. Bursa Uludağ Universiteti ictimai elmlər institutu ərəb dili və bələğəti elmlər namizədi tələbəsi

¹Tövrət, Təkvın bölümü, 12/7

²Tövrət, Çıxış bölümü, 12/1-51

³Mehmet Akif Aydın, “Aile” *DİA*, Baskı, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1989, II, s. 196

⁴Tövrət, Təkvın bölümü, 3/16

* Tövrət nəzərdə tutulur.

⁵Tövrət, Təkvın bölümü, 4/19, 6/2, 11/29, 29/28, 34/8

Bu, ərin arvadı üzərindəki hakimiyyətinin mal sahibinin hakimiyyətinə oxşadığını göstərir.⁶Tövratda mövcud olan on əmirdə qadın ev, kölə, cariyə, öküz və eşşək ilə birlikdə ərin mal varlığı arasında sayılmışdır. Bu anlayışın təbii bir nəticəsi olaraq qadının miras haqqı da yoxdur. Yalnız ona verilən hədiyyələrə sahib olur və yalnız ərinin malik olduğu xidmətçi kölələrin əfəndisidir.⁷Patriarxa əsaslanan yəhudi ailəsi eyni zamanda böyük bir ailədir. Yalnız qan qohumlarını deyil, kölə, cariyə və xidmətçiləri də içinə alır. Hz.Yaqubun ailəsi oğullarını, qızlarını, arvadlarını, oğullarının oğullarını, qızlarını, oğullarının qızlarını və bütün zürriyyətini əhatə edirdi.⁸ Ailənin bu geniş quruluşu İsrail cəmiyyətinin sosial, dini və iqtisadi quruluşu ilə əlaqəli olduğu qədər, İsrail oğulları arasında tətbiq olunan çoxevlilik (poligamiya) ilə də yaxından əlaqəlidir. Çox evliliyin İsrail oğulları arasında xüsusilə ilk dövrlərdə məşhur bir tətbiqi vardır.⁹Yəhudilikdə ailə, həm endogamik, həm də egzogamik* bir xarakter daşıyır. Ümumi bir qayda olaraq mövcud olan İsrail oğulları xaricində biriylə evlənməmə, daxildən evlənmənin (endogami) geniş bir tətbiqi olaraq şərh oluna bilər. Lakin bu tətbiqə də istisnalar gətirilmişdir.¹⁰Babil sürgünündən sonrakı dövrdə yəhudilərin Hititi və Kenanilərlə evliliklərinə rast gəlinməkdədir. Kitab-ı Müqəddəs bu xarici evliliklərinə işarə edir. Daha sonra bu növ evliliklər qadağan edilmişdir.¹¹ Evlənmə əsnasında qadının ailəsinə bir pul və ya mal verilir (mohar). Başlanğıcda bundan əlavə qadının heç bir haqqı yoxdur. Sonralar ailəyə verilən pul və mal şəxsən evlənen qadına ödənen bir hədiyyəyə çevrilmişdir.¹²Yəhudilikdə boşanmaq qanuni bir hadisə kimi qəbul edilir. Ancaq yəhudi hüquq qaydaları arasında boşanma səbəbləri mövzusunda görüş birliyi yoxdur. Ümumi olaraq boşanmalara yəhudi cəmiyyətində tez-tez baş vurulduğu və bu mövzuda tətbiqatın çox olduğu müşahidə olunur.¹³

⁶M. A. Aydın, *e.a.m., DİA*, II, s. 197

⁷Tövrat, Çıxış bölümü, 20/17

⁸Tövrat Təkvın bölümü, 46/5-7

⁹Tövrat, Krallar bölümü, 11/3

*Endogamik sərhədlər içərisində müəyyən sayda qohumlarla evlənməmə qaydasıdır. Xaricdən evlənmək isə egzogamikadlanır.

¹⁰Tövrat, Əzra bölümü, 10/2

¹¹Tövrat, Əzra bölümü, 10/11

¹²Tövrat, Təsniyə bölümü, 24/1

¹³M. A. Aydın, *e.a.m., DİA*, II, s. 197

II. Xristianlıqda ailə

Xristianlıqda ailə quruluşu yəhudi ailəsindən çox fərqli deyildir. Əsasən İncildə də ifadə olunduğu kimi Hz. İsa (ə.s) əvvəlki şəriətləri ləğv etmək üçün deyil, tamamlamaq üçün gəlmişdir. Bu baxımdan burada xristianlıqdakı ailədən bəhs edərkən yalnız yəhudilikdən fərqli cəhətlər üzərində durulacaqdır. Xristianlıq ailəni sosial və ya mədəni bir təşkilat olaraq deyil, tamamilə dini bir təşkilat olaraq qəbul edir. Bu bir baxıma yəhudilikdəki materialist anlayışa bir reaksiyadır. Hz. İsayə (ə.s) görə ailə fərdləri arasındakı əlaqə insanla Allah arasındakı əlaqənin bir aynası və insanın ruhi və mənəvi sahədəki inkişafının imtina edilməz bir ünsürüdür.¹⁴ Yəhudilikdə olduğu kimi xristianlıqda da ailə ərin hakimiyyətinə söykənən ailədir. İsa (ə.s) kilsənin başçısı olduğu kimi kişi də ailənin başçısıdır. Hətta qadın ərinə, rəbbinə tabe olduğu kimi tabe olmalıdır. Onun əri üzərində hər hansı bir şəkildə hakimiyyət qurması qəbul edilə bilməz. Bu düşüncə, əsasını Hz. Adəm (ə.s) ilə Həvvadan almışdır. Çünki, əvvəl Adəm, sonra Həvva yaradılmışdır. Eyni zamanda Həvva Adəmi aldadıb cinayətə (günaha) göndərmişdir. O halda kişinin özünü aldadıb günah işləməsinə səbəb olan qadının hakimiyyəti altına girməsi düşünülə bilməz. Bütün bunlara baxmayaraq xristianlıqda qadın, yəhudilikdə olduğu kimi ərinin sanki mülkiyyəti altındakı bir mal da deyildir.¹⁵ Ailəni meydana gətirən evliliyə xristianlıqda o dərəcədə müqəddəs bir mahiyyət verilmişdir ki, evlənməklə ər arvadın tək bir bədən halına gəldiyi və artıq ayrılımlarının mümkün olmadığı nəticəsi hasil olmuşdur. Buna görə boşanıb başqası ilə evlənən yoldaş zina etmiş sayılır. Çünki, əvvəlki evliliyi hələ davam etməkdədir. Hər nə qədər bu qadağa yəhudilikdəki boşanmaların həddindən artıqlığına bir reaksiya olaraq ortaya çıxmış olsa da boşanmanı tamamilə rədd etdiyi üçün bu dəfə də başqa bir həddi aşmağa səbəb olmuşdur.¹⁶

Xristian dünyasında baş verən müxtəlif sosial sarsıntılardan bir səbəbi də bu qadağa olmuşdur. Çünki, bu vəziyyət bir tərəfdən kilsə xaricindəki evlənmə və boşanmalara yol açmış, kilsədə boşanıb ikinci dəfə evlənə bilməyənlər bunu kilsə xaricində etmək məcburiyyətində qalmışdılar. Digər tərəfdən bu üsulun hələ tətbiq olunmadığı dövrlərdə bir-birlərindən ayrılma imkanı tapa bilməyən tərəflər bu evliliklərini istəməyərək kağız üzərində mühafizə etmişlər, evlilik xarici qanuni

¹⁴İncil, Matta bölümü, 5/17

¹⁵İncil, Luka bölümü, 16/18

¹⁶M. A. Aydın, *e.a.m., DİA*, II, s. 197

olmayan əlaqələr saxlamışlar. Buna görə qərb dünyasında əxlaqi problemlərin təməlinə xristianlıqdakı bu boşanma qadağasının olduğunu irəli sürmək mümkündür.¹⁷ Yəhudiliyin əksinə xristian ailəsinin tək evliliyə (monogam) əsaslandığını söyləmək mümkündür. Ancaq istisnalarda vardır. Xristianlığın ilk dövrlərində heç bir kilsə birdən çox qadınla evlənməyə qarşı çıxmamışdır. Belə ki, Charlemagne çox evliliyi yalnız papazlara qadağan etmişdir. Luter bigamiyi (iki arvadlılığı) təsdiq edir. Bəzi xristian məzhəbləri də çox evliliyi qəbul edir. Hətta Anabaptislər 1531-ci ildə çox evliliyi tövsiyə etmişlər. Mormonlar da çox evliliyi ilahi bir müəssisə olaraq qəbul etmişlər. Digər xristianlar arasında çox qadınla evlənmək qadağası sonrakı dövrlərdə başlamışdır.¹⁸

III. Romalılarda ailə

Roma cəmiyyətində ailə dini, iqtisadi və sosial bir vahiddir. Romada ailə, biri böyük, digəri kiçik olmaq üzrə iki qrupa ayrılırdı. Böyük mənada ailə, atadan oğlan uşaqları yolu ilə gələn bütün fərdləri içərisinə alırdı. Ailə rəisinin ölümündən sonra oğlan uşaqların meydana gətirdiyi vahidlər də kiçik mənada ailəni meydana gətirirlər. Buna görə də, Roma ailəsi “*agnatik*”* bir ailədir. Bu cür ailədə ümumi bir qan qohumluğu deyil, yalnız kişi vasitəsilə təmin edilən qan qohumluğu önəmlidir. Kişi yaxınlarının xaricindəki qohumları da içərisinə alan daha geniş əhatəli qan qohumluğunun mənəvi və sosial bir dəyəri olmaqla yanaşı, xüsusilə miras və vələyət hüququ baxımından bir dəyəri yoxdur. Qadın evlənməklə atasının ailəsi ilə əlaqəsini kəsər və ərinin ailəsinə daxil olardı.¹⁹ Justinian zamanında Roma imperatorluğunun, xristianlığı qəbul etdiyi zamanlarda qadınlar bu hüquqları əldə etmişlər:

1. Miras hökümləri baxımından kişi ilə qadın arasında olan bəzi fərqliliklər aradan qaldırıldı,
2. Əşraf (aristokrat) təbəqəsinə mənsub kişilərin, xalq təbəqəsindəki qadınlarla evlənmələrinə icazə verildi,
3. Bir dul qadının, ilk ərinin ölümündən sonra ikincisi ilə evlənməsi. Bu qanundan öncə, dul qadın, ikinci bir ərə gedərsə bütün malları əlindən alınardı.

¹⁷İncil, Markos bölümü, 10/8-12

¹⁸M. A. Aydın, *e.a.m., DİA*, II, s. 198

* Yalnız kişi qohumluğu ilə meydana gələn ailə zənciridir.

¹⁹M. A. Aydın, *e.a.m., DİA*, II, s. 198

Konstantin zamanında zina edən qadına ölüm cəzası verilirdi. Justinian bu cəzanı yüngülləşdirərək monastırlarda həbs cəzasına çevirdi. Zina edən qadına evlənmək qadağan idi. Ər-arvad ayrı-ayrı dinlərə bağlı olduqları təqdirdə ikisi arasındakı evlilik qeyri-qanuni sayılıb, ikisinə zina cəzası verilirdi.²⁰ Romada ailə patriarx bir ailə idi. Bütün güc və səlahiyyət ailə rəisində (pater familias) toplanırdı. Bir mənada “pater familias” ailənin rəisi, hakimi və rahibidir. Onların uşaqları üzərində, xüsusi ilə ilk dövrlərdə onları öldürməyə, başqalarına satmağa qədər çatan geniş səlahiyyətləri var idi. Bu vəziyyətdə uşaqların yarı kölə statusa sahib olduqlarını demək yalnız olmaz. Ailə rəisinin bu səlahiyyətləri sonralar azaldılmışdır. Qadın evlənməklə ailə rəisinin və ya ərinin vələyət və vəsayəti* altına girirdi. Ailədə oğlan uşaqlarının tərbiyə və təhsili atanın, qız uşaqlarının isə ananın məsuliyyəti altında idi. Ailənin içərisində yaşadığı evin Romada dini və hüquqi bir toxunulmazlığı vardır. O, evə girən zorla çıxarıla bilməzdi. Evdə olan şəxsi məcburən çıxarılıb məhkəmə qarşısına apararı şəxs məskənə təcavüz etmiş olurdu. Roma ailəsində övladlıq götürmə təşkilatı da var idi. Bu, xüsusilə oğlu olmayanların ailənin və ailə mədəniyyətinin davam etməsi üçün müraciət etdikləri bir təşkilat idi.²¹

IV. Ərəblərdə ailə

Cəhiliyyə dövrü ərəblərində ailənin müstəqil olduğunu söyləmək səhvdir. Həqiqətdə o, mənsubu olduğu qəbilənin bir hissəsi idi. Çünki, bu cəmiyyətdə bir ailənin üzvü olmaqla bərabər bir qəbilənin üzvü olmaq da dəyər daşıyırdı. Qəbilə böyük bir ailə mövqeyində idi. O dövrdə ailə ər, yoldaş və ya yoldaşlar, uşaqlar və kölələrdən meydana gəlirdi. Qohumluq əlaqəsi kişi qohumlar (*asabə*) yolu ilə qurulurdu. Bu yönüylə qədim ərəb ailəsi patriarx bir ailədir. Əslində bəzi sosioloqlar ərəb cəmiyyətinin ilk dövrlərdə matriarx bir ailə quruluşuna sahib olduğunu söyləyərək və Bəni Rukayyə, Bəni Becilə kimi qəbilə adlarının bunların bir anadan törəmiş olduqlarının işarəsi sayıldığını irəli sürürlər.²² Bunun kimi ərəbcə ailə və ya qəbilə mənasında işlədilan “*batn*” kəlməsinin də müəyyən bir dövrdə Ərəb ailəsinin anadan gəldiyini ortaya qoyduğu iddia edilmişdir. Belə ki, bilinən ən qədim dövrlərdən etibarən ərəblərdə patriarx bir ailə quruluşunun mövcud olduğu görünür. Ad, Səməd, Bəni Mudar, Bəni Həşim, Qureyş kimi qəbilə adlarının çoxu da bu

²⁰Süleyman Ateş, *İslamda qadın hakları*, Yeni Ufuklar Neşriyatı, İstanbul 1988, s. 7-8

* Vələyət: yəni himayəsinə almaq, vəsayət isə vəsiyyəti altında olmaqdır.

²¹M. A. Aydın, *e.a.m., DİA*, II, s. 198

²²Ali Çelik, *Ahza b suresine göre aile hukuku*, Kudret Basım Ambalaj, İstanbul 1999, s. 22

qəbilələrin bir atadan gəldiyini göstərir. Qədim ərəb cəmiyyətində kişi qadından həmişə üstün idi. Çünki o, qadının əksinə fəvqəladə bir fərd deyil, bir döyüşçü olaraq ailənin və qəbilənin güc qaynağıdır. Buna görə asabə əlaqəsi ailə və qəbilə bağlarının təməlini təşkil edir. Yenə buna görə qız uşağına sahib olmaq utanılacaq bir şeydir. Hətta bəzi qəbilələrdə qız uşaqlarının diri-diri torpağa basdırıldığı bilinir. Bunda aclıq qorxusunun da təsiri vardır. Belə bir vəziyyətdə ailənin ən dəyərsiz fərdi fəda edilərək bu təhlükə sovuşdurulmağa çalışılırdı.²³

Bu dövrdə evlilik hər hansı bir şəkil şərtinə və ya mərasimə tabe deyildir. Çox evlilik on arvada qədər tətbiq oluna bilərdi. Bununla bərabər nikahsız yaşama, müvəqqəti nikah (nikah-ı muvaqqat, nikah-ı müta), yoldaşını qarşılıqlı dəyişdirmə (nikah-ı bədəl), və ya zadəgan bir kişidən uşaq sahibi olmaq üçün yoldaşını həmin kişiyyə təqdim etmə və uşaq olana qədər xanımına yanaşmama (nikah-ı istibda) kimi müxtəlif evlənmə növlərinin də mövcud olmuşdur. Ögey ana ilə evlənmə şəklindəki (nikah-ı maqt) da o dövrdə ərəb cəmiyyətində mövcud olan bir tətbiqatdır. Bu nikahda ilk söz sahibi olaraq böyük oğul, atasının ölümündən sonra ögey anası ilə evlənə bilər və bunun üçün ögey anasının razılığı lazım olmurdu. Böyük oğulun belə bir şey arzu etməməsi halında digər oğullar və asabə əqrəbalar bu haqqa sahib ola bilərdilər.²⁴ Evlilik daha çox qəbilə içərisində olurdu. Endogami: xarici bir qadınla evlənmək xoş qarşılanmazdı. Qız uşaqlarının əmi oğulları ilə evlənmələri xüsusilə təşviq edilirdi. Əmi qızı sözü o dövrdə eyni zamanda yoldaş mənasına da gəlirdi. Vəlayət haqqı asabə qohumlarına verilmişdi. Ananın uşaqları üzərində belə bir haqqı yox idi. Valideynin vəlayəti altındakılar üzərində Roma hüququnda ailə rəisinin sahib olduğu haqlara oxşar geniş haq və səlahiyyətləri var idi. Valideyn vəlayəti altındakı uşağı sata bilər, girov verə bilər, miras və himayədən məhrum edə bilər və hətta öldürə bilərdi. Qız uşaqlarını öldürmə haqqına sahib olmaları o dövrdə valideynin səlahiyyətlərinin genişliyini göstərirdi. Buna görə ərəb cəmiyyətində də qadın və uşaqların o dövrdəki statusları kölədən çox fərqli deyildi. Bunların miras haqlarının olmaması da bunu təsdiqləyir. Qədim ərəb ailəsində övladlığa götürmə təşkilatı var idi. Övladlıq əlaqəsi evlilik üçün maneə idi. Bundan başqa övladlıq uşağın övladlığa götürənin malları üzərində miras haqqı da yox idi.²⁵

²³M. A. Aydın, *e.a.m., DİA*, II, s. 198

²⁴Ali Çelik, *e.a.ə.*, s. 23

²⁵M. A. Aydın, *e.a.m., DİA*, II, s. 198

* Pedərsahi ata hakimiyyəti, yəni patriarx, Pederi isə atalıq deməkdir.

V. Türklərdə ailə

Qədim türk ailəsinin də öz dövründəki bir çox cəmiyyətlərdəki kimi patriarx bir quruluşda olduğu bilinir. Ancaq bu patriarx ailə quruluşu yəhudilərdə və ya Roma cəmiyyətində olduğu kimi ailə rəisinə geniş səlahiyyət verən, arvad və uşaqları mülkiyyət əlaqəsi ilə ataya bağlayan bir ailə deyildi. İlk zamanlarda köçəri və ümumiyyətlə döyüşçü kişinin ailə və cəmiyyət içərisindəki yeri qadına görə daha əhəmiyyətli idi. Hətta Yakut türkləri kimi matriarx bir ailə quruluşunun görüldüyü və qohumluq əlaqəsinin ana vasitəsilə qurulduğu boylarda belə ailənin rəisi qadın deyil kişi idi. Lakin artıq bu kişi ata deyil ananın qardaşı olan dayısı sayılırdı.²⁶ Qohumluq əlaqələrinin ata yolu ilə qurulduğu və bu səbəblə patriarx deyilən qədim türk ailəsinə bəzi araşdırmaçılar atanın səlahiyyətlərinin digər patriarx ailələrdəki qədər geniş olmamasını nəzərə alaraq “*pederşahi*” deyil, “*pederi*”* ailə adını vermişlər. Evlənmə zamanı yəhudiliyə oxşar tərzdə evlənən şəxs kişi tərəfindən qadının ailəsinə “*kalın*” adıyla müəyyən bir pul və ya mal verirdi. Bu verilən hədiyyə, qızın yetişdirilməsi və təhsil xərcləri üçün nəzərdə tutulurdu. Qədim türk cəmiyyətində qadının öz dövründəki cəmiyyətlərə görə sahib olduğu mövqe onun evlənmə əsnasında bir mal kimi alınıb satılmasına maneyə olurdu. Kişi tərəfindən qadının ailəsinə ödənen kalını, qadının səbəb olduğu boşanmalarda kişi tərəfinə qaytarılması məcburiyyəti var idi.²⁷ Məhşur olmamaqla yanaşı çox evlilik tətbiqinin qədim türk cəmiyyətində mövcud olduğu və buna xüsusilə zəngin tacirlər arasında rast gəlinəndiyi bilinir. Eyni şəkildə atanın və ya böyük qardaşın ölümündən sonra ögey ana və ya gəlinlə evlənmədə müəyyən hallarda baş verirdi. Dul arvadın və uşaqlarının ailə içərisində qalaraq dolanışıqlarının daha yaxşı təmin edilməsi mirasın xaricə çıxmmasını təmin edirdi. Bununla yanaşı o qadın evdə qaldığı müddət ərzində vəfat edən ərinin ruhuna da xidmət edirdi.²⁸

²⁶M. A. Aydın, *e.a.m., DİA*, II, s. 198

²⁷Cemal Şener, *Türklerin Müslümanlıqdan Önceki Dini Şamanizim*, AD Yayıncılık, İstanbul-1997, s. 86

²⁸M. A. Aydın, *e.a.m., DİA*, II, s. 199

NƏTİCƏ

Nəticə etibarıyla demək olar ki ailə kimi müqəddəs bir müəssəsəyə tarix boyunca hər zaman dəğər verilmişdir. Ancaq yuxarıda da bəhs olunduğu kimi tarixin bəzi mərhələlərində bəzən bu müəssəsəyə layiqincə əhəmiyyət verilməmiş və çox kötü bir vəziyyətə düşmüşdür. Məsələn, Qədim türk cəmiyyətində qadının öz dövründəki cəmiyyətlərə görə sahib olduğu mövqe onun evlənmə əsnasında bir mal kimi alınıb satılmasına maneə olurdu. Kişi tərəfindən qadının ailəsinə ödənen kalını, qadının səbəb olduğu boşanmalarda kişi tərəfinə qaytarılması məcburiyyəti var idi. Qədim ərəb cəmiyyətində isə kişi qadından həmişə üstün idi. Çünki o, qadının əksinə fəvqəladə bir fərd deyil, bir döyüşçü olaraq ailənin və qəbilənin güc qaynağıdır. Buna görə asabə əlaqəsi ailə və qəbilə bağlarının təməlini təşkil edir. Yenə buna görə qız uşağına sahib olmaq utanılacaq bir şeydir. Hətta bəzi qəbilələrdə qız uşaqlarının diri-diri torpağa basdırıldığı bilinir. Bunda aclıq qorxusunun da təsiri vardır. Belə bir vəziyyətdə ailənin ən dəyərsiz fərdi fəda edilərək bu təhlükə sovuşdurulmağa çalışılırdı. Romalıları da ailə quruluşu da patriarx bir ailə idi. Bütün güc və səlahiyyət ailə rəisində (pater familias) toplanırdı. Bir mənada “pater familias” ailənin rəisi, hakimi və rahibidir. Onların uşaqları üzərində, xüsusi ilə ilk dövrlərdə onları öldürməyə, başqalarına satmağa qədər çatan geniş səlahiyyətləri olmuşdur. Bununla yanaşı İslamdan əvvəlki səmavi dinlərdə isə ailəyə önəm verilmişdir. Məsələn, Yəhudilikdə ailə sadəcə sosial deyil, eyni zamanda dini bir cəmiyyətdir. Xristianlıqda isə ailə sosial və ya mədəni bir təşkilat olaraq deyil, tamamilə dini bir təşkilat olaraq qəbul edilmişdir.

ƏDƏBİYYAT

Ali Çelik, *Ahza b suresine göre aile hukuku*, Kudret Basım Ambalaj, İstanbul 1999.

Cemal Şener, *Türklerin Müslümanlıktan Önceki Dini Şamanizim*, AD Yayıncılık, İstanbul-1997.

Heyət, İncil, *Əhdi Cədid İsa Məsihin xoş xəbəri*, Bibiliya Tərcümə İnstitutu, 1995.

Mehmet Akif Aydın, “*Aile*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi, Baskı, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 1989, II.

Heyət, *Kitabi Mukaddes (Tövrat)*, Kitabi Mukaddes Şirketi, İstanbul 1996.

Süleyman Ateş, *İslamda kadın hakları*, Yeni Ufuklar Neşriyatı, İstanbul 1988.

XÜLASƏ

Tarixə nəzər salsaq görərik ki, ilk cəmiyyət ailədən meydana gəlmişdir. Yəhudilik, Xristianlıq kimi Səməvi dinlərdə ailəyə önəm verilmişdir. Ancaq İslamdan əvvəlki bəzi cəmiyyətlərdə isə ailəyə kifayət qədər dəğər verilməmişdir. Ölkəmizdə bu mövzuda yazılan əsərlərin məhdudluğunu nəzərə alaraq təfərruatlı şəkildə İslamdan əvvəlki din və cəmiyyətlərdə ailə ilə əlaqəli mövzuların araşdırılaraq sosial yöndən yazılmasına ehtiyac olduğunu hiss etdim. Bu məqaləmizdə Yəhudilikdəki ailənin quruluşu və növləri hakkında oxuyucuya işıq tutacaq bilgiler verməyi hədəfləyirik. Daha sonra isə ailənin Xristianlıqdakı mövqeyindən bəhs edilecektir. Bununla yanaşı, ailənin İslamdan əvvəl mövcud olan Romalılar, Ərəblər və qədim Türklər kimi bəzi cəmiyyətlərdəki vəziyyətinə nəzər salaraq mövzumuzu daha da cazibəli şəkildə yazmaya çalışacam.

ABSTRACT

If we cast a glance at and we shall see to the history that the first society has occurred before the family. I am front and have been given to the family in the religions. But only but enough has not been given to the family in the previous some societies before the Islam. I felt this being previous religion ve need with family to the writing from the social towards of the connected subject in our country in the societies before the Islam taking into account the limitation of the works traces written in the subject investigate. This system of the family and knowledge must hold target arrow in our article. Ise discussion from the position of the family later. At the same time, of the family to write our subject theme in more charming casting a glance to the situation in the some society of as existing citizen of Rome, Arabs and ancient Turks before Islam.

АНОТАЦИЯ

Семья в истории человечества постоянно занимала особое место и играла большую роль в создании цивилизованного общества. Все авраамические религии, как Иудаизм и Христианство, уделяют особое внимание семейным отношениям. Однако только в Исламе первые поколения не придавали особого значения семейным ценностям. Следует заметить, что в нашей стране очень мало выполнено исследований в этой сфере, и из-за необходимости я решил коснуться темы семьи в социуме через призму коранических аятов. В статье будут рассматриваться религиозные аспекты создания семьи и ее виды в Иудаизме. Затем коснемся положение семьи в христианстве. Затем рассмотрим положение семейных отношений в Византии, у арабов и у древних турков.

ABBASİLƏR DÖVRÜ ƏRƏB ƏDƏBİYYATINDA POEZİYANIN DRUMU

Məmmədova Könül Əbülfəz q.

Bakı Dövlət Universiteti

Key words: *Arabic literature; Abbasid period; Poetry in the abbasid period*

Ключевые слова: *Арабская литература; Период Аббасидов; Поэзия в период Аббасидов*

VIII əsrdən başlayaraq XI əsrin sonuna qədər olan dövr orta əsr ərəb mədəniyyətinin daha çox inkişaf etdiyi dövr hesab olunur. Məhz bu dövrdə xilafətin Suriya, İraq, qismən də Misir kimi mühüm vilayətlərində ərəbləşmə prosesi demək olar ki, sona çatdı və “ərəblər” məfhumu tədricən öz mahiyyətini dəyişdi. Yəni, ərəblər tərəfindən işğal olunan ərəzilərin sakinləri onlarla qaynayıb-qarışaraq ərəblərin dinini qəbul edir, “ərəbləşərək” ərəb mədəniyyətinin inkişafında fəal iştirak edir və özlərinə məxsus qədim adət-ənənələrlə bu qədim mədəniyyəti daha da zənginləşdirirdilər. Xilafətə daxil olan xalqlar orta əsr Avropa alimləri latın dilindən istifadə etdikləri kimi, artıq öz elmi, dini və ədəbi yaradıcılıqlarında ərəb dilindən istifadə etməyə başladılar. Ərəb elmi və mədəniyyəti dünyəvi mahiyyət daşıyaraq, Avropa mədəniyyətinə və elmi-fəlsəfi fikrinə təsir göstərməyə başladı.

Abbasilər sülaləsinin dövründə ədəbiyyat inkişaf edərək özünün ən yüksək zirvəsinə çatdı. Ümumiyyətlə, Abbasilər ədəbiyyatı dedikdə, Bağdadda Abbasilərin, Suriyada Samanilərin, İranda Buveyhilərin, Misir və Məğribdə Fatimilərin ədəbiyyatı nəzərdə tutulur. Həmin dövrdə elm və mədəniyyətin bir neçə mühüm mərkəzi yarandı. İraqda Abbasilər dövrü ədəbiyyatının əsas mərkəzi Bəsrə və Kufə idi. Bu şəhərlər arasındakı rəqabət elmin müxtəlif sahələrinin – dilçilik, qrammatika, ədəbiyyat və s. inkişafına səbəb oldu. Bu şəhərlərdən başqa, Mirbəd, Mədinə, Fustat, Qahirə, Hələb və s. kimi şəhərlərdə də elm və mədəniyyət yüksək inkişaf dövrü keçirirdi.

Həmin dövr ədəbiyyatının belə sürətli inkişafına bəzi amillər şərait yaradırdı. Dövlətin etnik tərkibinin dəyişməsi də bu amillərdən biri idi. Ərəblərdən başqa bura farslar, türklər, yunanlar, bərbər tayfaları da daxil oldu və nəticədə sami mədəniyyəti

ari mədəniyyəti ilə qarışdı. Cəmiyyətdə yeni cərəyanlar yaranmağa başladı. Həmin dövrdə ərəblərlə şüubilər arasında mübarizə kəskinləşdi. Belə ki, şüubilər İslamı qəbul edən bütün xalqlar üçün bərabərlik tələb edirdilər. Bununla yanaşı köhnəliyin tərəfdarları ilə yenilikçilər arasında da mübarizə gedirdi. Gündən-günə artan müxtəlif dini qruplaşmalar arasında da fikir ayrılığı, narazılıqlar səngimək bilmirdi.

Başqa xalqların mədəniyyəti ərəblərin mədəniyyətinə iki yolla – iqtibas və tərcümə yolu ilə daxil olurdu. Ədəbiyyat həmin dövrün bir növ aynasına çevrildi. Cəmiyyətin ayrı-ayrı təbəqələri arasındakı narazılıqlar, əyanların varlı və meşşan həyatı, getdikcə elmə artan maraq burada öz əksini tapdı. Poeziya sakit çöllərdən səslili-küylü şəhərlərə keçməyə başladı. Ərəb poeziyasına bədəvi həyatından fərqli olan şəhər həyatı ilə bağlı mövzular daxil oldu. Səhralarda bədəvi tayfalar tərəfindən yaradılan poeziya geniş vüsət kəsb edərək getdikcə inkişaf etdi. Müxtəlif mövzular, janrlar yarandı. Poeziyada köhnə adət-ənənələri müqəddəs hesab edərək ideallaşdıran köhnəlik tərəfdarlarının etirazlarına baxmayaraq, yenilikçilər öz yolları ilə gedirdilər. Artıq şairlər öz şeirlərini ötlətsiz başlayır və bunu köhnəlik əlaməti hesab edirdilər. Lakin onların yenilik yaratmaq ideyaları köklü dəyişikliklərlə müşayiət olunmadı. Yəni, yenilikçilər ərəblərə tamamilə tanış olmayan yeni janrlar yaratmağa müvəffəq ola bilmədilər. Ərəb poeziyasının əksər janrları, bəzi istisnaları nəzərə almasaq, məhdud çərçivədən kənara çıxa bilmədi.

Siyasi poeziya demək olar ki, zəiflədi. Abbasilərlə şiələr, ərəblərlə şüubilər arasındakı mübarizə zamanı bəzi şairlərin bu poeziyaya müraciət etməsini nəzərə almasaq, o zaman keçdikcə unudulurdu.

Əbu-l-Ətəhiyyənin yaradıcılığında fəlsəfi istiqamət kəsb edən zuhdiyyə və ən gözəl nümunələri Əbu Nüvas tərəfindən yaradılan xəmiyyə şeirləri müstəqil janr kimi inkişaf etməyə başladı.

Digər poetik janrlardan mədhiyyə və risə geniş yayılmışdı. Şairlər məşhur və tanınmış adamları mədh edir, onların fəaliyyətini bir qədər şişirdərək təsvir edir, müsbət keyfiyyətlərini aforizm və kəlamlarla bəzəməyə çalışırdılar. Bu janrlarda yazılan bütün əsərlər öz məzmun və xüsusiyyətlərinə görə çox oxşar idilər. Belə əsərlərdə mədh olunanlar yalnız şairlərin şəxsi istedadı və poetik bacarığından asılı olaraq dəyişirdi. Şeirdə təsvir olunan hər bir əmir qorxmaz və cəsur döyüşçü, alicənab insan, hər bir alim dərya kimi tükənməz ağıl və hikmət sahibi idi.

O dövrdə mədhiyyə yazmaq sərfəli olduğu üçün şairlər bu janra tez-tez müraciət edirdilər. Bu isə onunla nəticələndi ki, mədhiyyələrdə şişirtmə, mübaligə öz həqiqi ölçüsündən çox kənara çıxmağa başladı.

Həmin dövrdə satira, yəni həcv də gəlir gətirən bir janr hesab olunurdu. Bu janrda məzəmmət, tənə, kinayə üstünlük təşkil etdiyinə görə çox nadir hallarda müsbət mövzulara müraciət olunurdu.

Abbasilər dövründə yaradılan əksər lirik şeirlərin (qəzəllərin) mövzusu ədəb-ərkan çərçivəsindən kənara çıxırdı. Belə ki, şairlər öz intim həyatlarını təsvir etməkdən nəinki çəkinmir, hətta onlardan bəziləri əxlaqsızlığı tərənnüm edirdi.

Ənənəvi mövzulardan başqa, şairlər gündəlik mövzulara da toxunur və şeirlərinə incəsənət nümunələrini, tikililəri, bağ və yaşıllıqlarla əhatə olunmuş sarayları təsvir edirdilər.

Bu dövrün şairləri müxtəlif janrlarda yazıb-yaratsalar da poetik üslub öz ənənələrini qoruyub saxlayırdı. Qafiyə, poetik ölçülər, əsərin kompozisiyası əvvəlki kimi idi. Yəni, şairlər öz əsərlərini lirik girişlə - öz tayfasının tərif, dəvənin təsviri ilə başlayırdılar. Yenilik yalnız bəzən tərk olunmuş oba ilə bağlı xatirələr əvəzinə saray və ya şərabın təsvirinin verilməsində özünü büruzə verirdi.

Qəsidənin vahid kompozisiyası da pozulmurdu, lakin bununla yanaşı yeni ölçülər də yaranırdı – mustatıl və mumtəd kimi ölçülər tavıl və mədidi əvəz edirdi.

Bəlağətin qanunlarına uyğun olaraq, şairlər şeirlərində çətin və anlaşılmaz ifadələrdən qaçmağa çalışırdılar. Lakin buna baxmayaraq, sonda sənət poeziyaya qalib gəldi və Abbasilərin sonuna yaxın poetik yaradıcılıq mənasız bir bər-bəzəyə çevrildi. Həmin dövrdə “bütün ərəb dünyası gözünü İraq və Suriya poeziyasına dikib” ifadəsi geniş yayılmışdı. Belə ki, Misirdə, Məğribdə, bir sözlə, bütün ərəb dünyasında yalnız bu ölkələrdə yaranan yerli mədhiyyələrdən, adət-ənənələrdən bəhrələnən poeziyanı təqlid edir, şairlər həm üslub, həm də mövzu cəhətdən İraq və Suriya şairlərini təkrarlayırdılar.

Əsasən üç inkişaf mərhələsindən keçən Abbasilər dövrü ədəbiyyatının birinci mərhələsi olan yeniləşmə poeziyasına (Abbasilər sülaləsi hakimiyyətinin ilk illərindən başlayaraq IX əsrin əvvəllərinə qədər) xas əsas xüsusiyyət həmin dövrdə bütün janrlarda yenilik yaratmaq cəhdlərindən ibarət idi. Şəhər həyatı ilə bağlı mövzular ədəbiyyata daxil olur, ərəb ədəbiyyatında ilk dəfə olaraq, şairlər klassik qəsidənin qanunlarından kənara çıxır, öz şeirlərini ətləlsiz başlayır, poeziyada yeni cığırılar açmağa çalışırdılar. Yəni, artıq tərk edilmiş oba qarşısında durub xəyala qapılmaq, göz yaşı axıtmaq, səhralardan, vəhşi heyvanlardan və bədəvi həyatına aid digər elementlərdən bəhs etmək arxa plana keçdi. Köhnəlik əlaməti hesab olunan ətlal tərk edilmiş oba qarşısında yox, meyxanələrin qarşısında söylənirdi. Yeniləşmə dövrünün ən istedadlı şairlərindən biri - xəməriyyə janrının inkişafında böyük xidmətləri olan Əbu Nüvasın sözləri ilə desək:

عاج الشقيق عن الدار يسأله

وعجت سألت عن ختارة البلد.

“Zavallı hər yeri gəzib, tərک edilmiş obanın qalığını soruşur, mən də hər yeri gəzib şəhər meyханələrinin yerini soruşuram”.

Ədəbiyyatda fars təsirinin yaranması ilə bağlı olan yeni hərəkətin fəal nümayəndələri İran əsilli Bəşşar ibn Burd (714-184) və Əbu Nüvas (762-813) idi. Qədim ərəb poeziyasının ənənəvi qaydalarından imtina edərək, ədəbiyyata yeni obrazlar gətirən Bəşşar ibn Burd yalnız öz mədhiyyələrində bu qaydalara ciddi riayət edirdi. Lakin burada da şair bəzən yeni ünsürlər işlətmişdir. Məsələn, xəlifə Mehdiyə həsr etdiyi mədhiyyələrini ənənəvi ətlalla deyil, gəminin təsviri ilə başlayır.

Bəşşar ibn Burd kimi Əbu Nüvas da ənənəvi ərəb poeziyasına qarşı çıxırdı. Ona qədər qəsidənin tərkib hissələrindən olan janrlar – ovçuluqla bağlı tardıyyə və şərab və şərab məclislərini tərənnüm edən xəmiryyə kimi janrlar müstəqil janr kimi inkişaf etməyə başladı. Yalnız özünün bəzi mədhiyyələrində şair saray əhlinin zövqünə uyğun olaraq, tərک edilmiş obanın qalıqlarının təsviri ilə başlayan qəsidələr yazmışdır. Fars təsirinin güclü olduğu Abbasilərin birinci dövrü üçün bu, tamamilə təbii bir hal idi.

Qeyd edək ki, həm Bəşşar ibn Burd, həm də Əbu Nüvas məvali (qeyri-ərəb) olduğuna görə onlar öz mədəniyyətlərini ərəblərin mədəniyyətinə qarşı qoyur və ərəblərin bəzi adətlərinə həqarətlə baxırdılar. Tərк edilmiş obaya yas tutub ağlamaq, yəni ətlal da elə buna görə bu şairləri cəlb etmirdi. Fars aristokratiyasının rolunun çox güclü olduğu bu dövrdə Abbasi xəlifələri də farsların ən güclü dövləti Sasani hökmdarlarını təqlid edirdilər. Onlar da Sasani hökmdarları kimi cah-cəlalə meyl edir, dəbdəbəli yaşayış tərzinə üstünlük verirdilər. Əyləncələrin, kef məclislərinin, eyş-işrətin baş alıb getdiyi belə bir dövrdə təbii ki, susuz səhraların, oba qalıqlarının, yovşan, araka kimi tikanlı kolluqların, dəvənin təsviri cansıxıcı təsir bağışlayırdı.

Abbasilər sülaləsinin ikinci dövründə (IX əsrin III onilliyindən başlayıb, təxminən IX əsrə əhatə edir) ərəb xəlifələri öz dayaqlarının zəiflədiyini görüb, bir sıra tədbirlərə əl atırlar. İlk növbədə qədim adət-ənənələri dirçəltməyə çalışaraq, cahiliyyə dövrünə üz tuturlar. Zəmanənin ümumi əhval-ruhiyyəsini əks etdirən ədəbiyyatda da bu hal özünü büruzə verirdi. Belə ki, Abbasilərin ikinci dövründə poeziyanın aparıcı qüvvələri cahiliyyət poeziyasını bərpa etməyə çalışır, qədim dövr şairlərinin əsərlərini toplayırdılar. Bu dövrün ədəbiyyatında klassisizm üstünlük təşkil edirdi. Ümumiyyətlə, bu cərəyanı yeniləşmə poeziyasına cavab reaksiyası kimi qiymətləndirmək olar. Həmin dövrün poeziyasında aparıcı rol Əbu Təmmama, əl-

Buhturiyə, ibn ər-Rumiyə (qeyd edək ki, ibn ər-Ruminin poeziyasında ənənələrdən kənara çıxmaq hiss olunurdu) məxsus idi.

IX əsrin ortalarında ilk ədəbi tənqidçilərdən olan İbn Quteybə (828-889) həm qədim, həm də yeni poeziyanın vahid kriteriyalara əsaslanmasını vacib hesab edirdi. Belə ki, yeniləşmə dövrü şairlərinin hər şeyi yeniləmək cəhdlərinin qarşısını almaq məqsədi ilə həm qəsidənin quruluşunu, həm kompozisiyasını qanuni çərçivəyə salmaq qərarına gəlir. İbn Quteybə yazırdı: “Yeni şair, qəsidələrin bütün hissələrində qədim şairləri təqlid edərək, bu yoldan çıxmamalıdır. O, yaşayış evinin qabağında dayanmamalı və ya hər hansı tikilinin qalıqları qarşısında aqlamamalıdır, çünki qədim şairlər tərk edilmiş obanın qalıqları və köçün zorla sezilən izləri qarşısında dayanırdılar; eşşəyin və ya qatırın üstündə gedib, onları təsvir etməməlidir, çünki qədim şairlər dəvənin üstündə gedirdilər; təmiz və axar sular yanında ləngiməməlidir, çünki qədim şairlər bulanıq və durğun suyun yanında dayanırdılar; onun yolunu nərgiz, mərsin və qızılgül bağları kəsməməlidir; çünki qədim şairin yolunun üstündə yovşan, araka, hanva kolluqları olurdu...” (ərəb dilindən tərcümə İ. Y. Kraçkovskinindir.)

Sözsüz ki, ərəb təəssübkeşləri qədim adət-ənənələri olduğu kimi qoruyub saxlamağa çalışsalar da, bu, mümkün deyildi. Su kimi axıb gedən illəri, əsrləri olduğu kimi təkrar etmək dialektik inkişafa ziddir. Poeziyada şeirlər yenə ənənəvi ətlalla başlasa da, o dövr şairlərinə məxsus bədii təsvir vasitələrindən istifadə olunsada, çətin, arxaik sözlərə geniş yer verilsə də bu, fərqli bir ədəbi hadisə idi. M. Mahmudovun dediyi kimi: “Əslində köhnə ənənələrin bərpası sırf zahiri xarakter daşıyırdı. Klassik qəsidə janrına üstünlük verilməsi, ətlalın dirçəlməsi ilə özünü bürüzə verən bu zahiri bənzəyişin arxasında cahiliyyət poeziyasının sadəlik və naturalizmindən çox uzaq olan dərin fəlsəfi ümumiləşdirmələr poeziyası dayanırdı. Keçmiş ədəbiyyatdakı fikir dayanıqlığı öz yerini beytlər arasındakı məntiqi əlaqənin güclənməsində təzahür edən fikir harmoniyasına verirdi”.

Əgər bədvi şairi özünün yaşadığı mühitə uyğun olaraq əsərlər yazırdısa, ənənələrə qayıdış dövründə də şairlər zamanələrinə uyğun yenilikləri ədəbiyyata gətirirdilər. Həmin dövrdə yaranan ədəbiyyatda şairlərin müraciət etdikləri janrların müxtəlifliyinə baxmayaraq, poetik üsullar, şeirlərin strukturu ənənəvi olaraq qalırdı. Yəni şairlər yenə də öz mədhiyyələrinə lirik giriş verir, öz tayfasını və ya dəvəni təsvir edirdilər. Yenilik yalnız lirik girişdə bəzi şairlərin tərk edilmiş obanın qalıqlarından deyil, saray və qəsrlərdən və ya şərabdan bəhs etmələri idi.

Bu dövrdə mədhiyyə və mərsiyələr geniş inkişaf tapmışdı. Bu janrlarda yaranan poeziya nümunələri bir-birinə çox bənzəyirdi. Mədh olunanlar yalnız şairin söz

demək qabiliyyətindən asılı olaraq müxtəlif şəkildə mədh olunurdular. Həm mədhiyyə, həm də həcv şairlər üçün gəlir mənbəyi olduğundan, təbii ki, onlara üstünlük verilirdi. Qeyd edək ki, bu dövrdə ənənəvi mövzulardan başqa, şairlər tikililəri, gözəl bağlar və fəvvarələrlə əhatə olunan sarayları, qəsrləri, memarlıq abidələrini də təsvir edirdilər.

Ənənələrə qayıdış dövrünün ən görkəmli nümayəndəsi Əbu Təmmam Həbib ibn Aus ət-Tainin (805-846) şagirdi olan Əbu Ubadə əl-Valid ibn Yəhya əl-Buhturi (أبو عبادة الوليد بن يحيى البحتري) (821-897) olub. Bədəvi Tayy qəbiləsinə mənsub olub, Hələb yaxınlığındakı Mənbic adlanan yerdə dünyaya gəlib. Doğulduğu yerin təbiəti öz gözəlliyi, əhalisi isə fəsahtəli danışığı ilə seçilirdi. Bu da Buhturinin bir şair kimi yetişməsinə təsir göstərmiş. Şairin həyatında Ulva adlı Hələb gözəlinə bəslədiyi ülvə hissləri də özünəməxsus iz buraxıb.

Mənbicdə böyüyən şairin özünün qeyd etdiyi kimi, Əbu Təmmamla tanışlığına qədər, o məşhurlaşmamışdı. Həmsə gedərək, orada Əbu Təmmamla tanış olan şair onun vasitəsi ilə Məratun-Numən şəhərinə gedərək, bu şəhərin əyanlarına mədhiyyə yazıb qazanc əldə edir. Getdikcə şöhrəti artan Buhturi Bağdada gedir və burada hakimiyyətdə bir-birlərini əvəz edən altı xəlifənin nədimi olmuşdur. Xüsusi ilə xəlifə əl-Mutəvəkkil ibn əl-Mötəsimə və onun oğlu əl-Mutəzə, vəzirlərə, daha çox əl-Fəth bin Xaqana, əyanlara, sərkərdələrə mədhiyyələr yazmış və çoxlu sərvət toplamışdır. Mənbicdə bədəvi ərəblər arasında yaşayan şair təmiz ərəb dilinə, onun incəliklərinə bələd olmuş, bəlağəti bilmişdir. Elə buna görə də sünilikdən, qeyri-təbiilikdən uzaq olan Buhturinin yaradıcılığında qaranlıq qalan, anlaşılmayan ifadələrə rast gəlinmir. Əgər şairin divanında bəzi beytlərin mənası qaranlıq qalırsa, bu, şairin deyil, şairin əsərlərinin üzünü köçürənlərin və ya nəşr edənlərin məsuliyyətsizliyidir ki, bunun da nəticəsində beytlərin mənası təhrifə uğrayıb.

Buhturi yaradıcılığı bir rəssam dəqiqliyi ilə yaratdığı lövhələrlə yadda qalıb. Onun şeirlərində sözlər bir harmoniya yaradaraq, musiqi kimi qulaqlara xoş gəlir, mənaya yox, formaya üstünlük verən şairə İbn Rəşiq əl-Qeyrəvani “şeyr səltənətinin şeyxi” ləqəbini vermişdir. Bədəvi şairi öz əcdadlarının ənənələrini layiqli şəkildə davam etdirməklə yanaşı, oturaq həyatla da bağlı mövzulardan istifadə etmişdir. Şair poeziyada Əbu Təmmamın şagirdi hesab olunsaydı, onun yaradıcılığı fərqli istiqamətdə inkişaf edirdi. Filosof kimi sətiraltı mənələrdən, məntiqə əsaslanan fikirlərdən istifadə edən Əbu Təmmamın üslubunu bəyənməyən şair deyib: “Məntiq həqiqi mənaya gətirib çıxarır. Halbuki poeziya bəzək və təxəyyül üzərində qurulub. Bunlar necə birləşə bilər? Şeyr mətləbi uzadaraq çərənçilk etmək deyil, tək bir

işarənin kifayət etdiyi andır”. Buna görə də şairin yaradıcılığı dərin fəlsəfi mənaya üstünlük verən Əbu Təmmam və ibn Rumi yaradıcılığından fərqlənir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Azərbaycan dilində

1. Abbasov İ.Ə.Ərəb dilində sintaksislə bəlağətin qarşılıqlı əlaqəsi” doktorluq avtoreferatı. Bakı: 2013, 37 s.
2. Quliyeva M.H. Şərq poetikasının əsas kateqoriyaları Bakı: 2010, 397 s.
3. Hüseynova N.Z. Klassik ərəb poeziyasında vəsf: Filol.e.n.diss. avtoref. Bakı, 2007, 28 s.
4. Mahmudov M. Klassik ərəb ədəbiyyatı. Bakı, 2001, 248 s.

Rus dilində

5. Аль- Фахури Ханна. История арабской литературы. I том. М., Иностранная литература, 1959, 368 с.
6. Гамидов Имамверди. Ибн Кутайба и мавали (Жизнь и труды по шуубизму, «адабу» и критике поэзии). Баку, 1998, 144 с.
7. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. I и II тома. М.-Л., Изд. АН СССР, 1955, 470 с.; 1956, 702 с.
8. Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. VIII-IX вв., М., Наука, 1978, 256 с.

Ərəb dilində

- ٩) انيس المقدسى. امراء الشعر العربي في العصر العباسي، بيروت، ١٩٦١
- ١٠) ديوان البحري، المجلد الأول، بيروت، 1962م/1381، ص.5
- ١١) شوقي ضيف. تاريخ الادب العربي. العصر العباس الاول. القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٦، ص٥٧٧
- ١٢) عمر فروخ. تاريخ الادب. العرب، بيروت، ١٩٦٥، ج١-٢

RESUME

In the jahilliya period poetry developed and reached its highest level. Rapid development of the literature of this period caused the change of ethnic components of the country. So, as a result of including arab, persian, turkish, greek and berber tribes the culture of ari was mixed up with the Sami culture. Different countries culture entered into the arabic literature in two ways – quotation and translation. Literature became the mirror of that period. So this process has been reflected in the poetry.

РЕЗЮМЕ

Поэзия, сформировавшаяся в период Джахилийя, во время правления Аббасидов достигла пика своего развития. Этому способствовало изменение этнического состава страны. Кроме арабов здесь начали жить и творить персы, турки, варвары и греки. В результате этой ассимиляции культура арабов смешалась с культурой арийцев. Иностранная культура в арабскую внедрялась двумя путями - переводами и цитатами авторов этих народов. Можно утверждать, что литература этого периода стала отражением жизни и быта этого периода.

AZƏRBAYCANLILARIN 1948-1953-CÜ İLLƏRDƏ QƏRBİ AZƏRBAYCAN TORPAQLARINDAN DEPORTASIYASINA DAİR

*Azərbaycan Tibb Universiteti,
İctimai fənlər kafedrasının dosenti
Sadıqov Elbrus Cəlal oğlu
Vəliyeva Leyla Əli qızı*

*“Tarixi olduğu kimi qəbul etmək, dərk etmək və
olduğu kimi qiymətləndirmək lazımdır”
Ümumilli lider Heydər Əliyev*

***Açar sözlər:** Deportasiya, tarix, siyasət, Azərbaycan türkləri, ermənilik, mahal-bölgə.*

***Keywords:** Deportation, history, politics, Azerbaijani Turks, armenianism, the county-region.*

***Ключевые слова:** Депортация, история, политика, Азербайджанские турки, армянство, махал-район.*

Heç bir dövlət quruluşu olmayan ermənilər, digər dövlətlərin yardımı ilə bir neçə terror təşkilatları yaratmışlar. 1887-ci ildə Cenevrədə yaradılmış “Hnçaq” partiyasının əsas məqsədi başqa dövlətlərin ərazilərini birləşdirməklə “Böyük Ermənistan” yaratmaqdır. Partiyanın proqramında deyilir: “qarşıya qoyulmuş məqsədə çatmaq üçün təbliğat, təşviqat, terrorizm və dağıdıcı təşkilat yaradılması metodu seçilməlidir”.

1890-cu ildə Tiflisdə yaradılan “Daşnaksütyun” erməni federativ inqilab partiyasının isə əsas məqsədi Azərbaycanın Dağlıq Qarabağ və Naxçıvan, Türkiyənin Anadolu torpaqlarında “Böyük Ermənistan” dövləti qurmaqdır. 1892-ci ildə Tiflisdə ilk qurultayını keçirən bu partiya türklərə qarşı sui-qəsdlərin təşkil olunması barədə qərar çıxarmışdır. Məhz bu qurultaydan sonra “Daşnaksütunun” “Türkü, kürdü hər bir yerdə, hər bir şəraitdə öldür, sözündən dönənləri, erməni xainlərini öldür, intiqam al əmrini vermişdi.

Tarixçi alim Veliçko yazır: “Təmiz qanlı ermənilər dovşandan da qorxaqdırlar”. Bundan əlavə şair A.S.Puşkin qoca dağlının dilindən deyir: “sən qorxaqsan, sən qulsan, sən ermənisən”.

Ermənilərin saxta, xəyanətkar olduğunu yaxşı bilən öz şairləri Yegişə Çarens demişdir: “Mənim xalqımın övladları ana bətnində ikən saxtakarlıq və xəyanət öyrənirlər”.

Erməni şairi Xaçatur Abovyan “Ermənistanın yaraları” əsərinin ilkin variantında yazırdı ki, ermənilərin başına gələn fəlakətlər onların ziyalılarının satqınlığının və səhv hərəkətlərinin nəticəsidir. 1848-ci ildə onu 43 yaşında öldürüb, meyini naməlum yerə tulladılar.

ABŞ tarixçisi İ.Makkarti yazır ki, XX əsrin əvvəllərində ermənilərlə türklər arasında gedən müharibələrdə 2.5 milyon müsəlman həlak oldu. (*I. səh87*)

Qafqaz canişini Q. Qolitsin yazırdı: “Məndən olsa Qafqazda cəmi bir kişi və bir qadın olmaqla iki erməni saxlardım. Onlardan müqəvvə düzəldib Qafqaz muzeyinə qoyardım ki, gələcək nəsillər vaxtilə Qafqazda yaşayan ermənilərin necə xalq olduğunu bilsinlər”

Son min il və ondan əvvəlki dövrlərdən 1920-ci ilədək, Cənubi Qafqazda Ermənistan adlı bir dövlət olmamışdır. Erməni tarixçiləri həmişə erməni dövlətinin deyil, ermən xalqının tarixini yazırlar. Bu isə onların dövlətləri olmadığını bir daha təsdiq edir. 1920-ci ilin noyabr ayında bolşeviklər ermənilərə Qərbi Azərbaycan torpaqları hesabına, Ermənistan Sovet Sosialist Respublikası adlı bir dövlət bağışladılar.

Həmin dövrdən etibarən Rusiya hökumətinin siyasətinin icraçıları olan ermənilər tərəfindən bu torpaqlarda yaşayan azərbaycanlıların sıxışdırılması daha kəskin xarakter almağa başladı. Həyatın bütün sahələrində salınan ciddi ayrışdırıcılıq müəyyən mərhələlərdə deportasiya ilə əvəz olundu. Aydın məsələdir ki, aparılan deportasiya və etnik təmizləmənin əsas məqsədi ölkənin eləcə də regionun milli tərkibinin dəyişdirilməsi olmuşdur.

Ermənilərin deportasiya siyasəti uzun tarixi dövrün məhsuludur birdən-birə reallaşmamışdır. Belə ki, ermənilər deportasiya planını həyata keçirməzdən əvvəl bunun üçün xüsusi xarici siyasət yürüdü. Təbii ki, onların bu planlarının reallaşmasında Çar Rusiyasının və eləcə də SSRİ nin rolu danılmazdır. Hələ XIX əsrin əvvəllərində Qarabağa və Zəngəzura İrandan və Osmanlı imperiyasından köçürülmüş erməni ailələrinin yerləşdirilməsi ermənilərin bu torpaqlara olan iştahalarını daha da artırmışdı. Çar Rusiyası tərəfindən İrəvana köçürülən ermənilər əvvəlcə məskunlaşdıqları kənd, rayon, qəsəbə, dağ-dərə, mahal və

digər yerlərin adlarını dəyişərək erməniləşdiriblər. Bu ərazidə olan azərbaycanlı adlarını öz adları ilə əvəzləyiblər. Tarixi saxtalaşdırmaq, təhrif etmək və Azərbaycan torpaqlarının tarixi adlarını dəyişdirmək süni surətdə Ermənistanı monoetnik dövlətə çevirmək siyasətinin tərkib hissəsini təşkil edirdi. 1935-1989-cu illərdə Ermənistanda hətta yer adlarına qarşı qərəzli siyasət tətbiq edilmiş və minlərlə Azərbaycan toponimi xəritələrdən silinmişdir. (5. № 576) O vaxt Qərbi Azərbaycanın-indiki Ermənistanın 34 rayonunun adı dəyişdirilib. Hazırda Qəmərli-Artaşat, Arpaçay-Axuryan, Kəvər-Kamo, Basarkeçər-Vardenis, Allahverdi-Tumanyan, Aşağı Qaranlıq-Martuni, Qarakilsə-Quqark, Hamamlı-Spitak kimi dəyişdirilərək erməniləşdirilib. O dövrdə digər repressiyaya məruz qalan xalqlar yaşadıqları bütün torpaqlardan deportasiya olunmuşdularsa, azərbaycanlılar yalnız Ermənistandan köçürülürdü Bunda məqsəd isə Ermənistanın "təmizlənməsi" idi. Ermənistanın bütün toponimini də təmizlənməsi qərara alınmışdı. Azərbaycanlılar isə həmin vaxtlarda ermənilərin bu iyrənc siyasətinin arxasında duran məqsədləri dərk etməyib. SSRİ Nazirlər Kabinetinin çoxlu sayda sərəncamları ilə 2 mindən çox ad dəyişdirildi. Lakin Ermənistanın tam təmizlənməsinə sovet dövrü bəs etmədi. Ermənistanın məsul işçilərindən biri olan Manuk Vardanyanın sözlərinə görə ölkədəki bütün türk mənşəli sözlərin dəyişdirilməsi 2007-ci ildə sona çatı bilər (3.s.78).

Bundan sonra özlərinə şərait yaradan ermənilər azərbaycanlıları köçürməyə, təzyiqlər göstərməyə başlayıb. Azərbaycan tərəfindən hər il ermənilərin azərbaycanlılara qarşı törətdikləri soyqırım, vəhşiliklər barədə Birləşmiş Millətlər Təşkilatına, YUNESKO-ya, Avropa Şurası, Avropada Təhlükəsizlik və Əməkdaşlıq Təşkilatına və dünya ictimaiyyətinə müraciətlərər göndərilse də nəticə hələ ki, yoxdur.

40-cı illərin ortalarında Mərkəzin, bilavasitə Moskvadakı erməni lobbisinin lideri və rəhbəri A.Mikoyanın təşəbbüsü ilə Ermənistanda kommunistlərin fəal iştirakı ilə gizli «Qarabağ hərəkəti» və «Qarabağ komitəsi» yaradılmışdı. 1943-cü ildə Tehran konfransında, Sovet-İran münasibətləri müzakirə edilən zaman erməni diasporu Sovet xarici işlər naziri V.Molotovdan İran ermənilərinin Sovet İttifaqına miqrasiyasına icazə istədi. V.Molatov Tehrandə İ.Stalinə ermənilərin istəyini çatdırdı və o, razılıq verdi.

1945-ci ilin noyabrında Ermənistan KP MK katibi Q.Arutyunov İ.Stalinə məktubunda Qarabağın Ermənistan SSR-yə verilməsini xahiş etdi. Stalin həmin məktubu K.M.Malenkovun üstünə, Malenkov isə öz növbəsində Azərbaycan rəhbərliyinə göndərdi. Mircəfər Bağirov məktuba cavabında bildirdi ki, Azərbaycan həmin təklifə etiraz etmir, bu şərtlə ki, Ermənistan SSR, Gürcüstan SSR və Dağıstan MSSR-də əsasən azərbaycanlılar yaşayan, Azərbaycanla həmsərhəd olan və tarixən

Azərbaycanın ayrılmaz hissəsi olmuş ərazilər (Zəngəzur, Göyçə, Borçalı, Dərbənd və sair) də onun özünə qaytarılsın. Bununla da ermənilərin növbəti cəhdi də puça endirildi. Qarabağın Ermənistan SSR-ə birləşdirilməsi cəhdi boşa çıxdıqdan sonra 1945-ci ilin noyabrında Ermənistan hökumətinin vəsatətini əsas götürərək SSRİ hökuməti xaricdə yaşayan ermənilərin Sovet Ermənistanına köçürülməsi işinin təşkili haqqında qərar verdi. İlk təbliğatın nəticəsində 130 min erməninin Ermənistana köçürülməsi müəyyən edildi. Köçə xarici erməni təşkilatları («Hnçaq», «Ramkavar» partiyaları, Ümumerməni Xeyriyyə İttifaqı) 1 milyon dollar pul xərclədilər. İlk axında 90 mindən artıq erməni (1946-cı ildə 50,9 min, 1947-ci ildə 35,4 min) gəldi. Sovet Ermənistanında hökumət onların yerləşdirilməsini siyasi məqsəd üçün gecikdirirdi. Onlar həftələrlə dəmiryol stansiyalarında qalırdılar. Bəhanə edirdilər ki, köçkünləri yerləşdirmək üçün şərait yoxdur. Ermənistan hökuməti çıxış yolunu Azərbaycanlıların kütləvi köçürülməsində tapdılar. Moskva isə erməni avantürasına rəvac verdi. Stalin SSRİ Nazirlər Soveti adından 23 dekabr 1947-ci ildə «Ermənistan SSR-dən kolxozçuların və başqa azərbaycanlı əhalinin Azərbaycan SSR-nin Kür-Araz ovalığına köçürülməsi haqqında» 4083 sayılı qərar qəbul etdi. Azərbaycan SSR Nazirlər Soveti isə 2 fevral 1948-ci ildə köçürülmə haqqında müvafiq qərar qəbul etdi(2.s.4).

SSRİ Nazirlər Sovetinin “Ermənistan SSR-dən kolxozçuların və başqa azərbaycanlı əhalinin Azərbaycan SSR-in Kür-Araz ovalığına köçürülməsi haqqında” qərarı ilə 1948-1953-cü illərdə 150 min azərbaycanlı ilk baxışda görünməyən soyqırımına – deportasiyaya məruz qalmış, öz tarixi vətəmindən zorla köçürülərək Azərbaycan Respublikasının ərazisində yerləşdirilmişdir. Bu qərar aşağıdakı qaydada tərtib edilmişdi:

SSRİ Nazirlər Soveti qərara alır:

1. 1948-1950-ci illərdə Ermənistan SSR-dən Azərbaycan SSR-in Kür-Araz ovalığına könüllülük əsasında 100 min kolxozçu və digər azərbaycanlı əhalisi, onlardan: 10 min nəfər 1948-ci ildə, 40 min nəfər 1949-cu ildə və 50 min nəfər 1950-ci ildə köçürülsün.

2. Azərbaycan SSR Nazirlər Sovetinə və Ermənistan SSR Nazirlər Sovetinə bir vəzifə olaraq tapşırılsın:

a) kolxozçular və digər azərbaycanlı əhalisi arasında Azərbaycan SSR-in Kür-Araz ovalığına köçürülənlərə dövlət tərəfindən təqdim edilən şəraitin və güzəştlərin izah edilməsini təşkil etsinlər;

b) köçürülən kolxozçularla onların getməsinə 10 gün qalmışdan gec olmayaraq işlənmiş əmək günləri üzrə kolxozların istehsal planlarında nəzərdə tutulmuş miqdarda tam hesablaşmanı təmin etsinlər;

c) köçürülənlərin şəxsi istifadəsində olan bütün əmlakın, mal-qaranın və quşların daşınmasını təmin etsinlər.

3. Nazirliklərin və idarələrin, təsisatların və müəssisələrin rəhbərlərinə bir vəzifə olaraq tapşırılsın ki, Ermənistan SSR-dən Azərbaycan SSR-in Kür-Araz ovalığına köçürülən şəxsləri işdən azad etsinlər.

4. Azərbaycan SSR-in Kür-Araz ovalığına köçürülən azərbaycanlı əhali üçün aşağıdakı imtiyazlar müəyyən edilsin:

a) köçürülənlərə dövlət hesabına ödənişsiz gediş, hər ailəyə 2 tona qədər miqdarda mal-qara və əmlak aparılması imkanı verilsin;

b) Azərbaycan SSR-in Kür-Araz ovalığına köçürülən kolxozçulara SSRİ MİK və Xalq Komissarlığı Sovetinin 17 noyabr 1937-ci il tarixli 115/2043 sayılı: "Kənd təsərrüfatı köçürülməsi üzrə güzəştlər haqqında" qərarı, məcburi süd tədarükü üzrə güzəştlər istisna olmaqla, aid edilsin;

c) köçürülən ailələr gedərkən ailə başçısına 1000 manat və hər ailə üzvünə 300 manat miqdarında qaytarılmayan pul müavinəti verilsin;

d) Azərbaycan SSR-in Kür-Araz ovalığına köçürülmüş ailələrə məskunlaşma yerlərində nəğd hesabla ailə başçısına 1,5 sentner və hər ailə üzvünə 0,5 sentner ərzaq taxılı satılsın.

5. Ermənistan SSR-dən Azərbaycan SSR-in Kür-Araz ovalığına köçürülən azərbaycanlı əhaliyə çıxdıqları yerlərdə tədarük təşkilatlarına dəyişmə qəbzləri ilə kənd təsərrüfatı məhsullarını (taxıl, kartof), habelə karantin şərtlərinə görə aparılması qadağan olunan mal-qaranı məskunlaşdırıldıqları yerlərdə həmin miqdarda məhsul və mal-qara alınması hüquqi ilə təhvil verməyə icazə verilsin.

6. Kənd Təsərrüfatı bankına tapşırılsın:

a) Azərbaycan SSRİ-in Kür-Araz ovalığına köçürülənlərin ehtiyacı olanlarına yaşayış evləri və həyətyanı binalar tikilməsi üçün alındıqdan üç il sonra başlayaraq 10 il müddətində qaytarılmaqla bir təsərrüfata 20 min manata qədər məbləğdə kredit versin;

b) ehtiyacı olan köçürülənlərə mal-qara almaq üçün hər ailəyə 3 min manat məbləğində 5 il müddətinə, alındıqdan üç il sonra ödəməyə başlamaqla uzunmüddətli borclar versin.

7. Yollar Nazirliyinə tapşırılsın:

a) Ermənistan SSR Nazirlər Sovetinin sifarişləri üzrə azərbaycanlı əhalinin, onların əmlakının və mal-qarasının Azərbaycan SSR-ə təchiz olunmuş və dezinfeksiya edilmiş vaqonlarda xüsusi tərtib edilmiş eşelonlarla daşınmasını təmin etsin;

b) köçürülənlərin çıxdıqları yerlərdə Yollar Nazirliyinin, Azərbaycan SSR Nazirlər Sovetinin və Ermənistan SSR Nazirlər Sovetinin təsdiq etdikləri qrafikə uyğun olaraq vaqonlar üçün ödəniş alınmadan yol idarəsi tərəfindən vaqonların verilməsini həyata keçirsin. Azərbaycanlı əhalinin daşınmasına görə pul hesablaşmaları dəmir yolu idarəsinin təqdim etdiyi hesablar üzrə aparılsın.

8. SSRİ Səhiyyə Nazirliyinə tapşırılsın ki, bütün köçürülənlərin çıxış yerlərində tibbi baxışdan keçirilməsini, habelə onların getdikləri yolda tibbi-sanitariya xidmətini təmin etsin. Eşelonların müşayiət edilməsi üçün şəxsi heyət və lazımı dərmanlar ayırsın.

9. SSRİ Maliyyə Nazirliyinə tapşırılsın ki, azərbaycanlı əhalinin Ermənistan SSR-dən Azərbaycan SSR-ə köçürülməsinin təmin edilməsi üçün Azərbaycan SSR-n 1948-ci il üçün büdcəsində zəruri xərcləri nəzərdə tutsun.

10. Ermənistan SSR Nazirlər Sovetinə və Azərbaycan SSR Nazirlər Sovetinə tapşırılsın ki, bu Qərarı icra etmək məqsədilə bir ay müddətində Ermənistan SSR-dən köçürülən əhalinin(köçürülməsi və Azərbaycan SSR-in Kür-Araz ovalığında yerləşdirilməsinin təmin edilməsi üzrə konkret tədbirlər işləyib hazırlasın və onlar barədə SSRİ Nazirlər Sovetinə məlumat versin.

11. Ermənistan SSR Nazirlər Sovetinə azərbaycanlı əhalinin Azərbaycan SSR-in Kür-Araz ovalığına köçürülməsi ilə əlaqədar olaraq onların azad olunmuş tikililərindən və yaşayış evlərindən Ermənistan SSR-ə gələn xarici ölkələrin ermənilərinin yerləşdirilməsi üçün istifadə etməsinə icazə verilsin.

SSRİ Nazirlər Sovetinin sədri İ. Stalin. SSRİ Nazirlər Sovetinin İşlər müdiri A. Çadayev. (6. əlavə 10/ III- 48-ci il. № 754)

O zaman tarixi Azərbaycan torpağı olan indiki Ermənistan ərazisində 400 mindən artıq azərbaycanlı yaşayırdı. 1948-ci ildə Ermənistandan deportasiya edilən azərbaycanlıların sayı 10504, 1949-cu ildə 15713 nəfər, 1950-ci ildə 12232 nəfər, 1952-1953-cü illərdə 13760 nəfər, 1954-1956-cı illərdə isə 5876 nəfər olmuşdur. Ümumiyyətlə, Ermənistan SSR-dən deportasiya və etnik təmizləmənin bu mərhələsində 100 min nəfərdən çox azərbaycanlı zorla köçürülmüş və ya köçməyə məcbur edilmişdir. Deportasiya tədbirləri Ermənistanın 22 rayonunu əhatə etmiş və əsasən azərbaycanlıların ilk yaşadıkları ərazilərdə həyata keçirilmişdi.

1948-1953-cü illər üzrə «könüllü» köçürülmə üç mərhələ üzrə həyata keçirilməli idi: I mərhələ 1948-1950, II mərhələ 1951-1952-ci illər, III mərhələ 1953-cü il.

Birinci mərhələnin ilkin nəticələri uğursuzluqlara uğradı. Muğana köçürülən əhalinin əksəriyyəti-xüsusən qocalar və uşaqlar kütləvi surətdə hava və məişət şəraitinin pis olması ucbatından müxtəlif yoluxucu xəstəliklərə tutuldular və kütləvi ölüm halları baş verdi. Bu hadisədən xəbər tutan köçürülməmiş əhali çıxılmaz vəziyyətdə qaldı. İmkansız əhali Azərbaycanın dağlıq rayonlarına, xüsusən Dağlıq Qarabağa köçmək arzularını bildirdilərsə də, buna nail ola bilmədilər.

Ümumiyyətlə 1905-1907, 1918-1920, 1948-1953, 1988-94-cü illərdə öz tarixi ərazilərində etnik təmizləmə və soyqırımı siyasətinə məruz qalan yüz minlərlə azərbaycanlı kütləvi surətdə qətlə yetirilmiş və ata-baba yurdlarından deportasiya edilmişlər.

1988-ci ildə Ermənistan SSR ərazisindən, öz dədə-baba yurdundan – 185 kənddən və başqa yaşayış məntəqələrindən 230 min azərbaycanlı qovuldu, onlara məxsus 31 min ev, şəxsi təsərrüfat, 165 kolxoz və sovxozun əmlakı talandı, 214 nəfər öldürüldü, 1154 nəfər yaralandı, yüzlərlə adama işgəncə verildi. Bununla da Ermənistan demək olar ki, monoetnik bir respublikaya çevrildi.

Yalnız müstəqillik dövründə ermənilərin Azərbaycan xalqına qarşı həyata keçirdikləri soyqırımı cinayətlərinə əsl hüquqi-siyasi qiymət verildi. 1998-ci il martın 26-da ümummilli lider Heydər Əliyevin imzaladığı “Azərbaycanlıların soyqırımı haqqında” fərman erməni millətçilərinin cinayətkar əməllərinə verilən dolğun və hərtərəfli hüquqi-siyasi qiymət olmuşdur.

Təqdirəlayiq haldır ki, Azərbaycanın milli problemlərinin beynəlxalq səviyyədə qaldırılması, erməni vandalizminin ifşası istiqamətindəki əzmkar və qətiyyətli fəaliyyət bu gün Heydər Əliyev siyasi kursunun layiqli davamçısı Azərbaycan Prezidenti cənab İlham Əliyev tərəfindən prinsipiallıqla davam etdirilir. Azərbaycan rəhbərliyi dünya siyasətini müəyyən dövlətlərlə, nüfuzlu beynəlxalq təşkilatlarla ardıcıl və müntəzəm iş aparır, onilliklər boyu formalaşmış stereotipləri və yanlış siyasi yanaşmaları dəyişdirməyə çalışır.

Qarşımızda duran əsas vəzifələr xalqımıza qarşı həyata keçirilən soyqırımı haqqında indiki və gələcək nəsillərdə möhkəm milli yaddaş formalaşdırmaq, bu faciələrə bütün dünyada siyasi və hüquqi qiymət verilməsinə nail olmaq, bir daha belə halların təkrar olunmamasına çalışmaqdır. Bunun üçün isə yalnız möhkəm və yenilməz milli birlik tələb olunur. Fikrimizcə, Azərbaycan xalqının başına gətirilən bu dəhşətli faciələrin ən əsas səbəblərindən biri həmin dövrlərdə birinci növbədə dövlətçiliyimizin əlimizdən alınması olmuşdur. Çünki dövlətçiliyi, ordusu olmayan xalqın başına istənilən müsibətləri gətirmək olduqca asandır. Ona görə də

uzun illərdən bəri əlimizdən alınmış, lakin son nəticədə 23 illik yaşı olan bugünkü müstəqil Azərbaycan Respublikasının qorunması hər bir Azərbaycanlı kimi bizim də müqəddəs vəzifəmizdir. Çünki yalnız və yalnız o zaman bizim təhlükəsizliyimiz təmin olunar, yaşadığımız yerlərdən didərgin salınmaz və son qisasımızı ala bilərik

Görkəmli şairimiz Bəxtiyar Vahabzadənin sözləri ilə desək:

Öz tarixini bilməyən insan,
Özünü tanımaz sözünü bilməz
Səfalı çeşmədən su içən nadan
İçdiyi çeşmənin gözünü bilməz

Odur ki, bizim hər birimiz keçmişimizi yadda saxlamalıyıq, çünki keçmişini yadda saxlamayan xalq onu təkrarlamağa məhkumdur.

Belə deyilir ki, tarix təkrar olunur . Bəli, azərbaycan torpaqları keçmiş zamanlardan işğallara məruz qalmışdır və xalq yenidən öz doğma torpaqlarına dönmüşdür. cənab prezident İlham Əliyevin sözləri ilə desək: " Azərbaycan bir qarış torpağını da heç kimə güzəştə getməyəcək". Biz bir millət olaraq Dağlıq Qarabağa, Qərbi Azərbaycana və bütün itirilmiş dədə-baba torpaqlarına qayıdacağıq.

ƏDƏBİYYAT:

1. Турки и Армяни, 1996, 287s. baki-elm
2. “Baku”, 19 fevral, №38, 1906 az.poliqrafiya
3. Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar, Bakı, 1989.azernesr.
4. Bəxtiyar nəcəfov " Deportasiya", 3-cü hissə.320s.baki-2009
5. Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 2001-ci il 22 avqust tarixli 562 nömrəli Fərmanı.respublika q.23 avqust 2001.
6. SSRİ Nazirlər Sovetinin “Ermənistan SSR-dən kolxozçuların və başqa azərbaycanlı əhalinin Azərbaycan SSR-in Kür-Araz ovalığına köçürülməsi haqqında” qərarı. 1948

XÜLASƏ

1943-cü il Tehran konfransı zamanı Sovet-İran münasibətləri müzakirə edilərkən, erməni diasporu SSRİ Xarici İşlər naziri V.Molotovdan İranda yaşayan ermənilərin SSRİ-yə köçürülməsini xahiş etmişdir. Molotov Tehrandə məsələni SSRİ KP MK-nın sədri İ.Stalinə çatdırır və ermənilərin köçürülməsinə razılıq verilir. Ermənistan Kommunist Partiyası Mərkəzi Komitəsinin katibi Q.Arutyunov bundan istifadə edərək xaricdəki ermənilərin Ermənistana köçü bəhanəsi ilə azərbaycanlıların Ermənistandan zorla çıxarılması barədə qərar verilməsinə nail olur.

1947-ci il dekabr ayının 23-də SSRİ Nazirlər Soveti «Ermənistan SSR-dən kolxozçuların və başqa azərbaycanlı əhəlinin Azərbaycan SSR-in Kür-Araz ovalığına köçürülməsi haqqında» qərar çıxarır.

Stalin tərəfindən 1948-1953-cü illərdə həyata keçirilən azərbaycanlıların növbəti deportasiyası zamanı ermənilərin xüsusilə diqqət mərkəzində saxladıkları məsələ iqtisadi, sosial və mənəvi cəhətdən güclü, strateji əhəmiyyətli azərbaycanlı yaşayış məntəqələrinin boşaldılması idi. Bu səbəbdən ilk mərhələdə İrəvan şəhəri (indiki Yerevan şəhəri) yaxınlığındakı yaşayış məntəqələri azərbaycanlılardan təmizlənmiş, sonra isə rayon mərkəzləri, ətraf kənd və qəsəbələrin əhalisi köçürülmüşdür.

Deportasiyaya məruz qalan əhəlinin bir hissəsi Ermənistanın dağ rayonlarında yaşadığı üçün Kür-Araz ovalığındakı iqlim şəraitinə çətin alışmışdır. Bu səbəbdən də Kür-Araz ovalığına köçürülmüş on minlərlə azərbaycanlı arasında kütləvi ölüm halları qeydə alınmışdır.

Digər tərəfdən, Ermənistandan köçürülən bir nəfər də azərbaycanlı Dağlıq Qarabağ ərazisinə buraxılmamışdır. Əksinə «Böyük Ermənistan» ideyasının həyata keçirilməsi istiqamətində bu ərazinin azərbaycanlılardan boşaldılması işi planlı surətdə davam etdirilmiş və daxili köçürmə adı ilə 1949-cu ildə Dağlıq Qarabağdan 132 ailə (549 nəfər) Azərbaycanın Xanlar rayonuna köçürülmüşdür.

RESUME

Deportation of 1948-1953. During Soviet rule Armenians continued their traditional policy of expatriation of Azerbaijanis from the territory of the Armenian SSR and expansion of its territory at the expense of its neighbors. For implementation of such a policy Armenians lived in Armenia and abroad it coordinated their actions that testifies the existence of global strategy for achievement of “Great Armenia” idea.

Armenian diaspora made use of holding of Tehran conference (1943) appealed to USSR Foreign Minister V. Molotov to allow Armenians lived in Iran to transmigrate into USSR. Consent of Joseph Stalin in this question laid basis for mass deportation of Azerbaijanis from Armenia in 1948-1953.

In 1947 Armenian CC CP Secretary G. Arutyunov appealed to Moscow with complaint about difficulties in settlement of Armenian migrants and proposed the cynical idea to transmigrate Azerbaijanis lived in Armenia to cotton-growing regions of Azerbaijan allegedly with aim to provide labor productivity.

This idea supported by J. Stalin was realized by two Decrees of USSR Ministers' Council. First of them “On transmigration of collective farmers and other Azerbaijanis from the Armenian SSR to Kura-Araks lowland of the Azerbaijani SSR” of December, 1947 decrees about free-will transmigration of 100.000 Azerbaijanis into lower districts of Azerbaijan in 1948-1950 without any mention of reasons, mechanism and real circumstances of transmigration.

According to this Decree 10.000 people were to be transmigrated to Azerbaijan in 1948, 40.000 people – in 1949, 50.000 – in 1950.

РЕЗЮМЕ

Депортация 1948-1953 .В годы советской власти армяне продолжили уже ставший традиционным методику постоянного выживания азербайджанцев с территории ССР и расширения своей территории за счет соседей Армении . Для реализации этой политики армяне жившие в Армении и за рубежом проявляли общую согласованность действий, что свидетельствует о существовании глобальной стратегии для достижения идеи «Великой Армении».

Армянская диаспора, воспользовавшись случаем проведения Тегеранской конференции (1943) обратилась к министру иностранных дел СССР В. Молотову, чтобы армян, живших в Иране переселили в СССР. Согласие Иосифа Сталина по этому вопросу фактически заложило основу массовой депортации азербайджанцев из Армении в 1948-1953 годах.

В 1947 году секретарь ЦК КП Армении Г. Арутюнов обратился к Москве с жалобой на трудности размещения переселяемых армян и предложил циничную идею переселения азербайджанцев, проживающих в Армении в хлопкосеющие регионы Азербайджана якобы для обеспечения производительности труда.

Эта идея, поддерживаемая И. Сталином, была реализована в двух постановлениях Совета Министров СССР. Первое из них «О переселении колхозников и другого азербайджанского населения из Армянской ССР в Кура-Араксинскую низменность Азербайджанской ССР "принятое в декабре 1947 года создало условие для переселения 100.000 азербайджанцев в нижние районы Азербайджана в 1948-1950 годах без каких-либо причин, механизмов и реальных обстоятельств переселения.

Çapa tövsiyə etdi: Dosent Cavanşir Şükür oğlu Sadıqov

MƏDƏNİYYƏTLƏRARASI DİALOQ ÜMUMBƏŞƏRİ DƏYƏRLƏR SİSTEMİ KİMİ

Gündüz Süleymanov

*AMEA-nın FSHİ-nun "Dinşünaslıq və
mədəniyyətin fəlsəfi problemləri" şöbəsinin
elmi işçisi, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru*

Açar sözlər: *cəmiyyət, mədəniyyət, sivilizasiya, qloballaşma, dialoq, ümumbəşəri dəyərlər.*

Ключевые слова: *общество, культура, цивилизация, глобализация, диалог, общечеловеческие ценности.*

Keywords: *society, culture, civilization, globalization, dialogue, universal values.*

XX əsrin sonlarında qlobal miqyasda baş vermiş bir sıra hadisələr dünyanın siyasi-iqtisadi və mədəni mənzərəsini sürətlə dəyişməkdədir. Dünya mənzərəsini dəyişmək gücündə olan belə hadisələrə misal olaraq: sovet imperiyasının dağılması və "soyuq müharibənin" başa çatması; informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının sürətli inkişafı və sosial şəbəkələrin yaranması; mahiyyətə obyektiv-tarixi proses olan qloballaşmanın daha da sürətlənərək keyfiyyətə yeni mərhələyə daxil olması və s. göstərə bilərik.

Tarixi təcrübə göstərir ki, dünya mənzərəsinin dəyişməsi heç də sadə proses olmayıb, müəyyən və qeyri-müəyyən kataklizmlərlə müşayiət olunur. Bu həm siyasi, həm iqtisadi sahələri əhatə etsə də, daha çox problemlər mədəni sahədə yaşanır. Belə ki, yuxarıda əksini tapmış hər üç hadisə milli sərhədlərin şəffəflaşmasına (ən azı mədəni anlamda), ayrı-ayrı hallarda millətlər, daha ümumi hallarda isə sivilizasiyalararası münasibətlərin mürəkkəbləşməsini şərtləndirir. Hələ 1992-ci ildə yazılan "Sivilizasiyaların toqquşması" adlı məqaləsində S.Hantinqton qeyd edirdi ki, əgər indiyə qədər dünya düzəni müəyyən ideologiyalar (1945-ci ilə qədər liberalizm, kommunizm və faşizm, sonra isə liberalizm və kommunizm) arasındakı balans üzərində qurulurdusa, indi dünya düzəni sivilizasiyalararası münasibətlər çərçivəsində bərqərar olur.

Ümumbəşəri dəyərlər dedikdə insan cəmiyyətinin həyati maraqlarını əks etdirən və planetin hər bir insanı üçün ümumqiymətli kimi qavranılan varlığın norma və prinsipləri, həmçinin təbiət obyektləri, insanın maddi və mənəvi fəaliyyətinin nəticələri başa düşülür (4, s. 1138). İlk dəfə belə dəyərlər Bibilistanda Hammurapinin qanunlarında öldürməməyə, oğurlamamağa dair məcəllələrdə öz əksini tapmışdır. Sonrakı dövrlərdə ümumbəşəri dəyərlər sisteminin qurulmasında insan meyarı önə çəkilir. Bu xüsusilə, insanlar, dövlətlər və xalqlar arasındakı münasibətlərdə “qızıl qaydanın” zəruriliyini vurğulayan T.Hobbs, F.Volter, J.-J.Russo, İ.Kantın etik təlimlərində aşkar təzahür edir. Məsələn, C.Lokk hər bir insanın yaşamaq hüququ, azadlıq, mülkiyyət hüququ kimi dəyərlərin müqəddəsliyi və toxunulmazlığını bəyan etmişdir. ABŞ-ın Müstəqillik Bəyannaməsində və Avropanın burjua inqilablarının başlıca ideyaları: “azadlıq”, “bərabərlik”, və “qardaşlıq” kimi ümumbəşəri dəyərlər götürülmüşdür. Bütün bu dəyərlər sonralar BMT-nin müvafiq sənədlərində öz əksini tapmışdır.

XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Qərbin bir sıra görkəmli alimləri sivilizasiyaların yaranması və toqquşmasından tez-tez danışmağa başlamışlar. XX əsrdə böyük ingilis tarixçisi, filosofu və sosioloqu A.Toynbi özünün “Sivilizasiyaların toqquşması” və digər əsərlərində sivilizasiya haqqında aşağıdakı ideyaları təbliğ edirdi: “Sivilizasiyalar yaranırlar, inkişaf edirlər, sınırlar, süquta varıb dağılırlar. Bəşəriyyətin vəzifəsi – yeni sivilizasiya yaratmaqdan ibarətdir” (2). Doğrudan da, sivilizasiyaların yaranması, inkişafı, süqutu və dağılması ayrı-ayrı zamanlarda müxtəlif ziddiyyətlər və qarşıdurmalar sayəsində baş vermişdir. Reallıq olan budur ki, Qərb-Şərq ziddiyyətləri və qarşıdurmalarının minilliklərlə davam edən tarixi danışılmazdır. Lakin xristianlıq və islam dinləri yaranıb, dünya dininə çevrildikdən sonra isə bu qarşıdurmalar, həmin dinlərə etiqad edən xalqlar və dövlətlər tərəfindən dinlər əsasında yaradılan və onların adları ilə bağlı maddi-mənəvi dəyərlərinin əsasını təşkil edən sivilizasiyalar – bütpərəst, yəhudi, xristian və islam sivilizasiyaları arasında davam etdirilmişdir. Bəşəriyyət artıq bu reallığı dərk etməyə başlamışdır ki, dünyada mövcud olan sivilizasiyalar yanaşı yaşayıb əməkdaşlıq edə bilirlər və etməlidirlər. Onlar müəyyən dərəcədə bir-birini daha da təkmilləşdirə bilirlər. Qeyd olunanı və elmi-texniki inkişafın müasir səviyyəsi ilə bağlı olan dünyadakı quruluşun real vəziyyətini nəzərə alaraq, müxtəlif mədəniyyətlər arasındakı əlaqələrin gücləndirilməsi zərurətini anlamaq olar.(1, s. 62)

Müasir dövrdə mədəniyyətlər arasında dialoq prosesində ümumbəşəri dəyərlər sisteminin yeri və rolu elmi-nəzəri maraq doğurmaya bilməz. Çünki dialoq prosesinin bütövlükdə baş tutması tərəflər arasında ilkin razılaşdırılma prinsipləri

olmadan mümkün deyil. Fikrimizcə, ümumbəşəri dəyərlər məhz belə prinsiplərdən təşkil olunur. Qeyd etmək lazımdır ki, mədəniyyətlərarası dialoqun dövrün ziddiyyəti və əsas təmayüllərini ehtiva edən əsas problemə çevrilməsi, həm də qloballaşma prosesləri ilə sıx bağlıdır. İnformasiya inqilabının baş verməsi və qlobal informasiya şəbəkəsinin formalaşması ilə keyfiyyətcə yeni mərhələsinə qədəm qoymuş qloballaşma prosesi mədəniyyətlərarası dialoqu günün tələbinə çevirmişdir. Təsadüfi deyildir ki, qloballaşma problemləri və sivilizasiyaların qarşılıqlı təsirləri, onların bütün bəşəriyyət üçün faciəyə çevrilə biləcək toqquşmasının qarşısının alınması və sivilizasiyalararası lokal münaqişələrin tənzimlənməsi geniş ictimaiyyət nümayəndələri və tədqiqatçıların diqqətini özünə cəlb etmişdir. Bəşəriyyətin inkişafının müasir mərhələsində mədəni universallaşma təmayülləri xüsusi aktuallıq kəsb edir və yeni strategiyaların və praktiki həllərin axtarışını zərurətə çevirir. Lakin bununla yanaşı, sivilizasion fərqlərin mütləqləşdirilməsi və mədəniyyətlərarası münaqişələrin sülh yolu ilə tənzimlənməsini istisna edən yanaşmalar da az deyil. Məsələn, S.Hantinqtona görə, yaxın gələcəkdə münaqişə və toqquşmalar daha da artacaq, eyni zamanda vahid bəşəriyyətdən söhbət belə açmaq mümkün olmayacaq (3, s. 537).

İndi isə sivilizasiyaların yaranıb inkişaf etməsində və bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqə və münasibətlərində maddi və mənəvi dəyərlərin yerini müəyyənləşdirək. İlk növbədə onu qeyd edək ki, iqtisadi inkişaf, elm və texnikanın tərəqqisinin ictimai inkişafda həlledici amil olmasına baxmayaraq, onlar sivilizasiyaların müxtəlifliyini, orijinallığını fərqləndirən amilə çevrilmirlər. Belə ki, müxtəlif ölkələrin iqtisadi və texnoloji inkişaf səviyyələrinin dinamikası onu deməyə əsas verir ki, bu ölkələr yenə də məxsus olduğu sivilizasiyalı identikliyi qoruyub saxlayırlar. Bu vəziyyət ölkələrin hətta öz iqtisadi suverenliyini itirdikdə belə yenə özünü doğruldur. Məsələn, Hindistan və Çin, öz iqtisadi inkişaflarının müəyyən dövrlərində Qərbdən asılı vəziyyətə düşsələr belə, yenə də orijinal, özünəməxsus sivilizasiya olaraq qalmışlar.

Bir çox tədqiqatçıların, o cümlədən rus tədqiqatçısı Y.B.Yakovetsin fikrinə görə, sosial-siyasi quruluşlardakı fərqlilik də sivilizasion identikliyə təsir etmir. Bunu müxtəlif sosial-siyasi rejim və sistemlərin bir-birini əvəzlədiyi Qərb, Rusiya və Çin sivilizasiyalarının inkişaf tarixi də təsdiqləyir.

Ümumilikdə belə nəticəyə gəlmək mümkündür ki, sivilizasiyalar arasında fərqlilik əsasən sosiomədəni sahəyə aiddir. Sivilizasiyaların oxşarlığı və ya fərqliliyini müəyyənləşdirən əsas əlamətlər məcmusu məhz bu sferada axtarılmalıdır. Sosiomədəni sahənin nüvəsini isə əsas elementləri elm, təhsil, etika, mədəniyyət və din olan mənəvi istehsal sahəsi təşkil edir. Burada əsas problem sadalanan elementlərdən hansının həlledici əhəmiyyət kəsb etməsini müəyyənləşdirməkdir. İlk

növbədə qeyd edək ki, burada elm və təhsil həlledici əhəmiyyətə malik deyil. Çünki onların hər biri ümumbəşəri mahiyyət daşıyır.

Məlumdur ki, “mədəniyyət” termini mənaca “sivilizasiya” termininə yaxındır. Lakin bütün yaxınlıq və oxşarlıqları ilə birlikdə onlar arasında ciddi fərqlər də mövcuddur. Mədəniyyətdə sivilizasiyadan fərqli xüsusiyyətlər dedikdə ilk növbədə, onda sivilizasiyanın ali nailiyyətlərinin ifadə olunduğu mənəviyyətin forma və dərəcəsi başa düşülür. Mədəniyyət mənəvi dəyərlərin gerçəkləşmə prosesi, insanın əsas qüvvəsinin təzahür meydanı olaraq, mədəniyyətin subyekti – insanın özünütdədiqini, qərarlaşmasını inikas edir. Mənəvi dəyərlər sistemi olan mədəniyyət insanın “insaniləşməsini”, humanistləşməsini ifadə edir.

İnsanın ailədə, cəmiyyətdə, ölkə və dünyada davranışını müəyyənləşdirən məhz dəyərlər sistemi, onun mentalitet və davranış tipi sosiomədəni sistemin nüvəsini təşkil edir. Mentalitet və motivasiyanın əsasında dayanan dəyərlər sistemi, bu və ya digər sivilizasiyaya məxsusluğu müəyyənləşdirir.

Məlumdur ki, kulturoloqlar dəyərlər sisteminə görə Şərq və Qərb sivilizasiyalarını, həmçinin Avrasiya, Şərqi Avropa, Latın Amerikasını kimi qarışıq sivilizasiyaları ayırırlar. “Dəyərlər sistemi mövcud etnosda etik, ideoloji, dini prioritet və amillərlə müəyyənləşir; o, ailə tərbiyəsi və məktəb təhsili, ədəbiyyat və incəsənət, kütləvi informasiya vasitələrinin köməyi ilə nəsildən-nəslə ötürülür. Dəyərlər sistemi insanların ailədə, məişətdə, istehsalda, sosial-siyasi fəaliyyət sahəsində, elmi-texniki yaradıcılıq sahəsində münasibətlərini, eyni zamanda etnoslar, millətlər, dövlətlər, sivilizasiyalar arasındakı qarşılıqlı təsiri müəyyənləşdirir” (5, s. 330-331).

Qeyd etmək lazımdır ki, sosiomədəni sahənin özəyi olan dəyərlər sistemi sivilizasiyalar və uyğun olaraq mədəniyyətlər arasında fərqləri müəyyənləşdirdiyi kimi, həm də onlar arasında dialoq, ünsiyyət və qarşılıqlı təsirin əsasıdır. Ümumbəşəri dəyərlər sistemi mədəniyyətlərin özülünü təşkil edərək bəşəriyyətin vəhdətini təmin edərək əsas amilə çevrilir.

Rus tədqiqatçısı Y.B.Yakovetsə görə, ümumbəşəri dəyərlər sistemi, bəşəriyyətin irsi genotipini əmələ gətirərək, tsiklik dinamikaya məruz qalır, onda dövrü olaraq böhran və çevriliş mərhələləri müşahidə olunur. Bütün bunlar, xüsusilə dünya sivilizasiyalarının əvəzlənməsi zamanı qabarıq təzahür edir. Məsələn, xüsusi mülkiyyətin olmadığı dövrlərdə “oğurlama” ehkamı yox idi. İnsan həyatının ali dəyər olmasını nümayiş etdirən əsas əxlaqi prinsip “öldürmə” (qətl) qullara, düşmən dövlət və inanc nümayəndələrinə şamil edilirdi. Bəşəriyyətin müasir inkişaf mərhələsində, postindustrial (və yaxud, informasiya) cəmiyyətinin formalaşması mərhələsində, ümumbəşəri dəyərlər sisteminin bəşəriyyət tarixində ən dərin böhran müşahidə

olunur. Bunun həm mənfi, həm də müsbət cəhətləri mövcuddur. “Qlobal müharibə təhlükəsi, sivilizasiyaların toqquşması, ekoloji fəlakət nəinki bəşəriyyətin mövcudluğunu sual altına qoymuş, həm də müharibə və zorakılığa pərəstişdən sülh və tolerantlıq mədəniyyətinə bütün bəşəriyyət və hər bir insan tərəfindən ümumbəşəri dəyərlərin qavranılmasına, mədəniyyətlərin və mədəni irsin rolunun üstünlüyünün anlaşılmasına, cəmiyyət və təbiətin noosfer koevolusiyası ideyasının yayılmasına doğru hərəkəti gücləndirir” (5, s. 331).

Bütün bunlar, müasir industrial-informasiya cəmiyyətlərinin hüdudsuz imkanları nəzərə alınmaqla ölkələri yaxınlaşdırır, informasiya şəbəkələrinin dayanıqlı fəaliyyətini təmin edəcək zəruri zəminləri yaradır.

Lakin digər tərəfdən əxlaqi dəyərlərin duyulmasına və sivilizasion dəyərlərin itkisinə səbəb olacaq təhlükəli təmayülləri qeyd etməmək olmaz. Gedonizmə ifrat aludəçilik, hissi həzlərin üstünlüyü, nəslin davam etdirilməsinə cavabdehliyin azalması yüksək sivilizasiyalarda depopulyasiya təmayüllərinin əsas amillərindəndir. Bir çox ölkələrin gənclərinin istehlakçı psixologiyaya yoluxmasını xüsusi qeyd etməliyik: mənəvi, vətəndaşlıq və bu kimi ali dəyərlər arxa plana keçirilir.

Bizim yaşadığımız, texnika və texnologiyaların tarixdə görünməmiş yeniliklərin dövrü sosial-iqtisadi, elmi-texniki problemləri həll etməlidir. Bunsuz bəşəriyyət mövcud ola bilməz. Lakin bu dövr həm də “anlamada boşluqla” səciyyələnir. Ona görə də “bəşəriyyət yalnız mənəvi cəhətdən dirçəlməklə sağ qala bilər” deyimi həqiqətdir. Məhz mənəvi, ümumbəşəri dəyərlər sistemi sosiomədəni sistemin nüvəsini təşkil etməklə sivilizasiyaların, deməli, həm də, mədəniyyətlərin simasını müəyyənləşdirir və beləliklə, onlar arasında dialoqun əsasını təşkil edir.

Dəbdə olan “sivilizasiyaların toqquşması” kimi konsepsiyaların əksinə olaraq, ümumbəşəri, sivilizasiyalı, və etno-milli dəyərlər nəzəriyyəsi işlənib hazırlanmalı və bunun əsasında sivilizasiyaların və mədəniyyətlərin dialoqu və bərabərtərəfli əməkdaşlığına doğru hərəkət konsepsiyası işlənilməlidir.

Bir sözlə, sosiomədəni sistemin etikasının qlobal böhranının tənzimlənməsi işinin tədqiqatı mədəniyyət nümayəndələrinin və din xadimlərinin diqqətini ümumbəşəri dəyərlər sisteminin aşkarlanmasına yönəltməlidir. İnformasiya cəmiyyətinin internet, elektron media və s. kimi imkanları isə məhz buna xidmət etməlidirlər.

ƏDƏBİYYAT

1. Mehdi S. Sivilizasiyalararası dialoq və islam amili // Hikmət jurnalı, №7. Bakı: Nafta-Press, 2005, s. 62-74.
2. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. Москва: Айрис-Пресс, 2002, 588 с.
3. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка / Новая постиндустриальная волна на Западе. Москва: "Academia", 1999, 631 с.
4. Чумаков А.Н. Ценности общечеловеческие / Глобалистика: энциклопедия. Москва: Изд.-во «Радуга», 2003, 1328 с.
5. Яковец Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. Москва: «Экономика», 2003, 441 с.
6. Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей: Ист.-филос. Очерки и портреты. Москва: Политиздат, 1991, 464 с.
7. Проблемы мира и социального прогресса в современной философии. (Под соавт. Григорьян Б.Т. Загладин В.В. Фролов И.Т.) Москва: "Политиздат", 1983, 320 с.
8. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Вся политика. Хрестоматия. Москва: Европа, 2006, с. 371-381

РЕЗЮМЕ

Межкультурный диалог и универсальная система ценностей

Гюндюз Сулейманов

В статье исследуются место и роль общечеловеческих ценностей между культурного диалога в современных условиях. В первую очередь раскрывается суть понятий цивилизации и общечеловеческой деятельности, а также определяющее социально-политическую картину в современности понятия глобализации и глобальной информатизации. Указывается что, несмотря на то, что суть каждой цивилизации определяется множеством, его составляющее ядро образует социально-культурную область. А в этой области появляется определенная система ценностей обеспечивающие его своеобразие. С этой точки зрения диалог цивилизаций переходит в плоскость ценностей.

RESUME

Intercultural dialogue and universal system of values

Gunduz Suleymanov

This article investigates the role of universal values on inter-civilizational dialogue in modern conditions. First of all, the globalization and global informatization, which define the social-cultural attitude of age, as civilization and universal values. It is pointed out despite the fact that each content of civilizations shapes some factors; the core of it is established by social-cultural sphere. The sphere contains certain system of value, which supplies specifically. Therefore, the dialogue of civilization transfers into values.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. Sakit Hüseynov

TEXNİKANIN İNQİLABİ FUNKSİYASI

Ləman Əliyeva

BDU-nun fəlsəfə kafedrasının doktorantı

Açar sözlər: *texnologiya, təbiət, texniki tərəqqi, informasiya cəmiyyəti.*

Ключевые слова: *технологии, природа, техническое развитие, информационного общества.*

Keywords: *technology, nature, technical development, information society.*

İnsanın təbiətdən, təbii yaşayış mühitindən asılılığı bəşər tarixinin bütün mərhələlərində mövcud olmuş, daim dəyişilmiş və ziddiyətli surətdə inkişaf etmişdi. Tarix boyu insanlar öz dəyişdiricilik qabiliyyətini inkişaf etdirib təkmilləşdirərək, hər dəfə təbii mühitdən öz məqsədləri üçün istifadə edilməsi imkanlarını artırıbmışlar və bununla da təbiətlə öz qarşılıqlı münasibətlərinin xarakterini də dəyişdirmişlər. Texniki imkanları kəskin şəkildə artmağa başlayan insan təbiətlə eyniləşən məxluqdan ondan fərqlənən fəal varlığa çevrildi, tədricən təbiəti özünə yad olan bir qüvvə kimi qəbul etməyə başladı. F.Bekon bu barədə yazırdı ki, elm və texnikanın məqsədi təbiət üzərində ağalıq etməkdən ibarətdir. Bunun üçün isə təbiəti dərk etmək, onu sınağa məruz qoymaq lazımdır. “Qoy heç kəs təbiəti kifayət qədər öyrənmədən idarə etmək və ya onu dəyişdirməyə ümid etməsin”.

Texnikaya, onun cəmiyyətdəki yeri və oynadığı roluna görə münasibətlər həmişə müxtəlif olmuşdur. Beləki texnikanın yenicə meydana gəlib formalaşdığı dövrdə ona optimist münasibət mövcud olmuşdur. İnsan texnikada özünün təbiət üzərində güclüliyünü görmüşdü. Promotey, Dedal və onun oğlu İkar haqqında rəvayətlərdə, Babilistan qüllələrinin tikilməsi haqqındakı dini yazılarda da bunu aydın görmək olar. Orta əsrlər də texnikaya münasibət dəyişilir, ona şeytan əməli kimi baxılırdı. Həmin dövrdə bir çox texnika yaradıcıları inkvizisiyanın qurbanlarına çevrilmişlər. Texnikaya optimis baxışlar maarifçilik dövründə bərpa olunmağa başladı. ETT-in baş verdiyi XX əsrin 50-70-ci illərində texnikanın sürətli inkişafı və onun məişətə, istehsala daxil olaraq keyfiyyəti yüksəltməsi böyük ruh yüksəkliyinə səbəb olmuşdur. Ancaq bu uzun sürmədi, beləki 70-ci illərdən başlayaraq texniki pessimizm, texnika vahiməsi formalaşmağa başladı. Bir qrup filosof və sosioloqlar ETT-in ekoloji

nəticələrinin insana yad bir qüvvə olduğunu irəli sürüb əsaslandırmağa başladılar. İstər texniki pessimizm, istərsə də texniki optimizm ümumi fəlsəfi mənada texnisizm nəzəriyyələri olmaqla texnikanın nisbi müstəqilliyini birtərəfli şəkildə izah edirlər. Ancaq nəzərə alınmalıdır ki, texnika sivilizasiyanın əsası və məhsuludur ondan necə istifadə olunması isə cəmiyyətin mədəniyyətindən asılıdır.

Ümumiyyətlə həyatın bütün axarını texnika ilə doldurmaq qəzaların və bir sıra başqa texniki hadisələrin sayını çoxaldır. Bütün bunlara baxmayaraq nəzərə çatdırılmalıdır ki, texniki tərəqqi qarşısızalmaz prosesdir.

İnformasiya-kompyuter inqilabı ictimai həyatın bütün sahələrini – maddi istehsal və əmək, siyasət və təhsil, incəsənət və s. sahələri əhatə etmişdir. Artıq texnika və texnologiyanın təbiət və cəmiyyətə təsiri bilvasitə deyil bilavasitədir. Yəni bu təsir artıq dolayısı ilə deyil birbaşadır. Beləliklə cəmiyyət həyatının yeni sferası – “texnosfera” meydana gəlir. Onu yaratmaqla insan təbiəti sıxışdırır, bu da bir sıra fəlakətlərə gətirib çıxarır, təbii ehtiyatların yenidən bərpa olunması prosesi kəsilir.

Son dövrlərdə “hipermodernizm” və yaxud “texnos” termini meydana gəlib. Hipermodernizmə postmodernizm də deyilir. Texnikanın fəaliyyət vasitələrindən mədəniyyətin yerinə keçən bir dünya – Texnos yaranır. Bu nəzəriyyənin tərəfdarları göstərir ki, axırda mədəniyyət ölür və texnologiyaya çevrilir. Bu nəzəriyyə təsdiq edir ki, təkamül bütövlükdə min illərlə vəhşilik və barbarlıqdan, sonra isə əsrlərlə mədəniyyət və sivilizasiyadan keçir; indi isə biz informasiya və texnika dövrünə daxil oluruq.

Hipermodernizm tərəfdarları sübut etməyə çalışırlar ki, əgər təbiət – naturalizm, mədəniyyət – modernizmdirsə, Texnos – hipermodernizmdir. Təbiət artıq keçmiş, baş vermiş Varlıqdırsa, mədəniyyət indiki dövüdə baş verən proses – Yaranmadırsa, Texnos – gələcəkdir, layihədir, yaradıcılıqdır. [9,208]

Texnikaya baxış istər qədim dövüdə, istər orta əsrlərdə, istərsə də müasir dövrümüzdə fərqli olmuşdur. Onun təbiətə, insana təsirini araşdıran alimlərin fikri birmənalı olmamışdır.

XX əsrdə yaşamış bir sıra filosoflar texnikanın inkişafı ilə əlaqədar dəyərli ideyalar vermiş və fikirlər söyləmişlər. Onlardan biri olan M. Haydegger yazırdı: “İnsan üçün təhlükə maşınların, müxtəlif qurğuların mümkün məhvedici təsirində deyildir. Əsl qorxu, təhlükə artıq insanın öz mahiyyəti tərəfindən gözlənilməlidir”. [5,227] Haydeggerin fikrincə, texnika –insan və dünyanın xüsusi əlaqə növünün ifadəsidir, bu zaman insanın əldə etmək, istismar etmək meyli reallaşır. Dünya insan üçün yalnız öz imtiyazlarını ödəməyən bir vasitədir,

texnika- bu materialı istifadə etmək üsuludur. Axırda insan özünü “ dünya hökmdarı ” hesab etsə də, əslində öz alətlərinin quluna çevrilir, əşyalar aləmində özü də bir əşyaya dönür. Texnika insanı ələ alır, özünə tabe edir, hətta öz elemətinə çevirir”.

Texnika mövzusunda Haydeggerin maraqlı əsərlərindən biri “Texnika məsələsi” dir. (1949). Demək olar ki, Haydeggerə qədərki dövrdə texnikanı müsbət qiymətləndirirdilər ; bircə qorxu var idi ki, birdən onu düzgün istifadə edə bilməzdilər (O. Şpenqler). Müasir texnikanın mahiyyəti budur ki, o insanın dünyaya olan münasibətinin, daha doğrusu, dünyanın mənimsənilməsinin yeni formasıdır. Texnikanın təhükəliyi ondan irəli gəlir ki, o, insanın mahiyyətini dəyişdirir. İnsan indi o tora düşmüş milçəyə bənzəyir: dərinə getdikcə, daha da dolaşır. Təhlükə ondadır ki, insanlar çox vaxt texnika və elmin istifadəsinin sosial nəticələrinə dərinədən varmır, uzaqgörənlik etmir.

Alman eksiztensializminin digər nümayəndəsi K. Yaspers “Müasir texnika” adlı məqaləsində texnikanın mahiyyətini belə izah edirdi ki, texnika yalnız məqsədə nail olmaq üçün vasitəçi kimi yaranır və fəaliyyət göstərir. Texnika düşüncə fəaliyyətinə, hesablama, mümkün nəticələrin öncə görmə imkanlarına əsaslanır. Texnika mexanizmlərdən istifadə edərək, öz imkanlarını kəmiyyət münasibətlərinə çevirir. Texnikanın mahiyyəti insanı təbiətin hökmranlığından azad etməkdir. Texnika iki cür olur: enerji istehsal edən, bir də cürbəcür məhsulları istehsal edən texnika növləri. Texniki qaydaları öyrənmək və istifadə etmək mümkündür. Texniki vasitə məqsədə çevrilən yerdə insan həyatı öz mənasını itirir. Texnikanın kəşfi qədim dövrlərə təsadüf edir; müasir texniki tərəqqi dünyanın yaranmasında yaxından iştirak edən təbii elmərin, əməyin təşkili və ixtiraçılığın yaradıcılıq ehtirası və nəticəsidir. Əməyin intensivliyi texnika ilə bağlıdır, texnika əməyin xarakterini dəyişdirir, özgələşmə prosesini artırır; müəssisələr böyüyür, bürokratiyanın mövqeləri artır və genişlənir.

O.Şpenqler də texnikanı təbiətin üzərində “zorakılıq” aləti olduğunu hesab edirdi. Öz insani mahiyyətini unudaraq, insan nəsli dağıdıcıya dönür, texniki sivilizasiya binasının əzəməti artdıqca, bu binanı yaradan insanın mənəviyyəti əksildikcə, onun özünə burda daha az yer qalır. Texnika insan nəslinin acı taleyi, onun faciəvi qismətidir: insan texnikanı yaradır, təkmilləşdirir, bunda təbiətin üzərində öz qüdrətinin hökmranlığının rəmzini görür, nəticədə isə texnika “Faust” (İ.V.Hötenin yaratdığı bədii obraz) sivilizasiyanın məhvinə qaçılmaz süqutuna gətirib çıxarır. İnsanların texniki səyləri nə qədər rəşional, nə qədər intensiv olarsa, texnikanın nəticələri bir o qədər irrosional və dağıdıcı olur. [7, 462]

Texnikanın inkarı ideyası Frankfurt məktəbinin sosial fəlsəfə nümayəndələri tərəfindən irəli sürülüb. Onlara görə həqiqi insan mövcudluğu təbiət ilə ünsiyyətdə olmaqdır, təbiətin və insanın durmadan ram edilməsi deyildir. Tənqiddən kənara çıxmayan frankfurtçular utopiya həddlərində qalmışdılar. Məsələn, H.Markuze hesab edirdi ki, müasir texnika və istehsal həyatın instinklərinə uyğunlaşmalıdırlar. A.Qelen və Y.Habermas məsələnin həllini liberal burjua demokratiyasının təkmilləşməsində görürdülər. “Texniki determinizm” nümayəndələri isə (məs,X.Şeleki) hesab edirdilər ki, elmi – texniki tərəqqi prosesini humanistləşdirmək cəhdləri əbədi; yalnız elmi – texniki tərəqqinin rəşional qüvvəsi sosial fəallıqdakı irrosional, dağıdıcı meyllərə son qoya bilər.

Frankfurt məktəbinin digər nümayəndəsi T. Adorno cəmiyyətdə texnikanın rolunun belə səciyyələndirir: “Müasir texnikanın insanlara fayda və ya zərər gətirəməsi nə texniklərdən nə də texnikanın özündən asılıdır; əsas məsələ - onun cəmiyyət tərəfindən necə istifadə olunması, cəmiyyətin obyektiv strukturlarının insan ləyaqətinə cavab verib verməməsi məsələsidir”. [2, 239]

Qeyd etdiyimiz kimi, texnikanın fəlsəfi problemləri Qərbdə yüz ildir ki, öyrənilir. Almaniyada, digər ölkələrdə texnikanın fəlsəfi problemləri beş istiqamət üzrə öyrənilir: texniki elmlər, eksiztensializm, sosial antropologiya, Frankfurt məktəbinin tənqidi nəzəriyyəsi, texnika. Təbiət və cəmiyyətin qarşılıqlı əlaqəsinin etik problemləri. Fransada bu problemin başqa tərəfi – texnika və mədəniyyət, texnika və əmək, əməyin ekzistensial təhlili, texnikanın inkişafının epistemoloji problemləri də öyrənilir. Ümumiyyətlə, cəmiyyətin inkişafında texnika bir paradoksal (həll olunmaz ziddiyyətlərin vəhdəti) vəziyyət yaratdı: texnika həm insanın mövcudluğunun əsası, həm də təbii mühitə, insan mənəviyyətinə, onun fiziki varlığına qarşı çıxan dağıdıcı qüvvə kimi çıxış edir.

Beləliklə, nikbinlik baxımından texnikanın rolunu qiymətləndirmək cəhdləri əhəmiyyətsiz olub, sosial tərəqqiyə inam şübhə ilə əvəz olunub, “Alternativ” mədəniyyət və aləmlər yaratmaq cəhdləri göstərilə də, (E. Fromm, H.Markuze, O. Ulrix və başqa.), onlar sosial səviyyədə qalmaqda davam edir. Bununla belə Qərbdə bu çətin problemi həll etmək ümidin itirməyiblər. Elmi – texniki tərəqqini idarə edən sosial mexanizmləri təkmilləşdirmək zərurətini başa düşən tədqiqatçılar idarəetmə sahəsində otuz ilə yaxındır ki, “texnikanın qiymətləndirilməsi” hərəkətini yaradıblar. Əsas məqsəd elmi texniki tərəqqinin nəaliyyətləri və nəticələrinin müxtəlif, bəzən ziddiyyətli mövqelərdən qiymətləndirilməsini aradan qaldırmaqdır. Texniki inkişafın qeyri – müəyyənliyi artıqca, bütöv, çox mürəkkəb texniki sistemlər üzərində nəzarət

məsələsinin əhəmiyyəti də artdı. Texnikanın beynəlxalq səviyyədə idarə olunması problemi də meydana gəldi.

Fransa tədqiqatçısı J. Ellül “texniki determinizm” prinsipini tənqid edərək, elə bir “müstəqil” sosial və siyasi qruplar yaratmağı təklif edir ki, onlar, şüurlu şəkildə texniki sivilizasiyanın nemətlərindən imtina etsin, texniki xaosa qarşı çıxıb biləcək avtonom mədəniyyət yaratsın (o cümlədən, fəlsəfə, incəsənət, ənənə, ailə və şəxsi həyat formalarını və s.). İctimai münasibətlərin antihumanist xarakteri, texnika və istehsalın üzərində rəşional, təşiredici nəzarəti heçə endirə bilər. O, göstərir ki, insan bir tərəfdən insan cəmiyyətinin təşkili və fəaliyyətindəki, digər tərəfdən isə texnikanın özündə (o da insan təbiətindəki qüsurlar və nöqsanların üzündən) olan nöqsanlardan irəli gələn çətinliklərin aradan qaldırılması yollarını hələ ki, utopik quraşdırmalarda axtarır. Ellül dövləti texnika sahəsində əsl inqilab etməyə çağırırdı. [6, 149]

Toffler, istehsal və istehlakın kütləviləşmə dövrünün tükənməsi vaxtının gəlib çatdığını göstərir, yeni texnologiyaya uyğun informasiya cəmiyyətinin yaranmasından söhbət açırdı. Onu daha çox düşündürən bu yeni sivilizasiyada milyonlarla, hətta milliardlarla insanlar üçün yerin tapılıb-tapılmaması məsələsidir. Söhbət irqi, etnik, milli və dini mənsubiyyətinə görə zülmə, təqiblərə, irqi ayrı seçkilərə məruz qalan insanlardan gedir. Bu məsələnin həllini O.Toffler iqtisadi çevrilişin nəticələrinin yayılma sürətinin artırılmasında görür. Mədəniyyətə, əməyə, kişi və qadınlara, millətlərə, asudə vaxta, nüfuza və s. tamamilə yeni münasibət tələb edir. İqtisadiyyat yeni simvol, obraz, abstraksiyalar işlətməyi, məntiqi düşüncə və tərəkürü əldə etməyi tələb edir. Əsasən inkişaf olunmalı sahələr dərk etmək bacarığı və təhsildir. İnsan yeni şəraitə də uyğunlaşmağı bacarmalı, onu öyrənib qiymətləndirməli, bir neçə sahəni mükəmməl bilib, öz fərdiliyi və təşəbbüskarlığını ifadə etməyi bacarmalıdır. Toffler bura daha bir prosesi əlavə edir : azsaylı millət və xalqlar belə şəraitdə öz tarixini bərpa etməklə, öz itirilmiş ləyaqətini bərpa edirlər (keçmiş öyrənib, özündə güc və qüvvə tapmaq üçün) .

Texnika probleminə Haydeggerin əsərlərində daim toxunulsa da, onun bu mövzuda ən mühüm əsəri, «Texnika məsələsi»dir. Bu əsər texnikanın dəyərləndirilməsini yeni bir bünövrə üzərinə qoydu. Texnika fəlsəfəsinin hələ çox gənc bir elm sahəsi olduğu şəraitdə bu, bəlkə də o qədər çətin iş deyildi, lakin nəzərdən qaçırmamaq olmaz ki, əsrin əvvəllərindən başlayaraq, texnika problemini fəlsəfi baxımdan araşdıran çoxsaylı əsərlər meydana çıxmışdı. Xüsusən 1920-ci illərdə bilavasitə «Texnika fəlsəfəsi» başlığı ilə xeyli kitab çap olunmuşdu.

XIX əsrin sonlarında tərəqqiyə olan nikbin inam üçün texnika Ağlın və Xeyrin zəfər yürüşünə şərait yaradan sonuncu və səmərəli vasitə mahiyyəti daşıyırdı. Məsələn, Bellaminin «Geriye baxış: 2000-1887» adlı utopiyasını xatırlamaq kifayətdir. Ara-sıra texnikanın özünə deyil, daha çox ondan istifadəyə qarşı mülahizələr səslənirdi. Məsələn, Şpenqler ehtiyatlanırdı ki, ağ irqə mənsub olmayanlar avropalılardan texnikanı alıb onları hakim mövqedən düşürə və son nəticədə həmin texnikanı məhv edə bilərlər. Haydeggerə qədər texnika, əlbəttə, bütövlükdə mədəniyyətin və insanın tarixi inkişafı ilə əlaqələndirilirdi, lakin o, çoxsaylı amillərdən biri kimi şərh olunurdu. Haydeggerə görə isə əksinə, texnika müasir dövrün mahiyyətini, özü də labüd şəkildə əvvəlki tarixdən doğan mahiyyətini təşkil edir. Nəhayət, Haydeggerə qədər texnika, ilk növbədə mədəniyyət və tarix fəlsəfəsinin, daha sonra da antropologiyanın problemi kimi nəzərdən keçirilirdi. Haydegger isə onu metafizikanın probleminə çevirdi. Bu, əlbəttə, varlığın tarixinə dair Haydegger anlayışı əsasında mümkün idi, belə ki, həmin anlayış ona insan şüurunun müəyyən tarixi tərəqqisində varlığın təzahürlərini dərk etmək imkanı verirdi.

Haydeggerin əsərində hər şeydən əvvəl texnikanın mahiyyəti məsələsi qoyulur. Bu mahiyyətin özündə heç bir texniki şey yoxdur; lakin həmin mahiyyəti, sadəcə olaraq, texnikadan qaçan da o qədər dərk etmir. «Biz texnikanın o zaman ən pis şəkildə əsiri oluruq ki, ona nə isə neytral bir şey kimi baxırıq; halbuki indi xüsusilə geniş yayılmış bu təsəvvür bizi texnikanın mahiyyətinə münasibətdə tamamilə kor edir».[5, 228]. Texnikanın neytral bir şey kimi qavranılması onun məqsədlərə nail olmaq vasitəsi kimi qiymətləndirilməsi ilə sıx surətdə bağlıdır. Bu instrumental anlam, düzünə qalsa, yanlış deyildir. Haydegger bunun «dəhşətli dərəcədə doğru olduğunu və eləcə də müasir texnikaya da uyğun gəldiyini» göstərir. Lakin doğruluq hələ həqiqilik deyil. Belə ki, predmet haqqında nə isə doğru bir şey demək, hələ onun mahiyyətini anlamaq demək deyildir – Haydegger öz əsərində elə bundan bəhs edir. Instrumental anlayışdan o, səbəbiyyət anlayışına, buradan isə dörd səbəb haqqında klassik təlimə keçir.

Elmi-texniki inqilabın hələ başa çatmadığı bir dövrdə keçən əsrin 60-cı illərində dünyaya baxışları tamamilə dəyişən yeni bir nəzəriyyə meydana çıxdı. Bu “qeyri-səlis” məntiq nəzəriyyəsi idi. Həmin nəzəriyyənin müəllifi isə dünya şöhrətli azərbaycanlı alim Lütfi Zadədir. Onun elmdə inqilaba səbəb olan qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsinə qədər Aristotel məntiqi ilə mühakimə yürüdən beyin, dünyanı yalnız ağ və qara rəngdə qavrayırdı. Lütfi Zadə məntiqi isə dünyanı bütün çalarları ilə

qavramağa imkan verir. O, öz məntiqi və nəzəriyyəsi ilə dünya elmində də, insanın həyata fəlsəfi baxışında da çox böyük inqilab etdi. Bu nəzəriyyə insanı dünyanı daha rəngarəng görməyə, qavramağa və bununla da gərgin dünyanı daha da gərginləşdirməməyə, özünün və başqalarının həyatını yüngülləşdirməyə çağırır və yollarını göstərir. Bu elmdə elə böyük inqilab idi ki, elmi yeniliklərə və inkişafa xüsusi diqqət verən ABŞ-da 20 ilə yaxın müddət ərzində elmi çevrələr bu nəzəriyyəyə soyuq və ehtiyatla yanaşdılar. Çünki L.Zadənin çoxmənalı (kəsilməz qiymətli) məntiqi Aristotelin ikili (binar) məntiqini sözün həqiqi mənasında alt-üst edirdi. Aristotel deyirdi ki, bir müddəə ya doğru ya da yalan ola bilər. L.Zadə isə sübut edirdi ki, hər bir müddəanın doğruluq dərəcəsi doğru ilə yalan arasında (və ya sıfır ilə bir arasında) kəsilməz qiymətlər alır. Bu məntiqdə tolerantlıq, dözümlülük daha çoxdur, ittiham günahlandırma daha azdır. Bu məntiqdə real həyatı daha dürtüst inikas etmək qabiliyyəti var. O, qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsi ilə elmdə elə bir inqilab etmişdir ki, onun nəticələrindən eyni zamanda iqtisadiyyatda, psixologiyada, linqvistikada, siyasətdə, fəlsəfədə, sosiologiyada, dini məsələlərdə, münəqişə problemlərində də geniş istifadə oluna bilərdi. Necə ki, bugün çox geniş istifadə olunur.

Aristotel məntiqinə görə bir adam ya dostdur, ya düşmən. L.Zadə məntiqinə görə dostla düşmən arasında sonsuz sayda münasibət dərəcəsi var (məsələn: tanış, neytral, çox yaxın dost, maraqlar dostu və s.). Onun bu nəzəriyyəsi təkcə elm adamları üçün maraqlı deyil. Əslində hər bir insan, hər bir siyasətçi və başqa peşə sahibi də onun bu nəzəriyyəsindən faydalana bilər. Aparıcı dünya şirkətləri tərəfindən tətbiq olunan bu nəzəriyyə 1965-ci ildə işlənib hazırlanmışdır. Nəzəriyyə uzun müddət Amerika elmi ictimaiyyəti tərəfindən qəbul edilməsə də, ötən əsrin 80-ci illərində yapon alimlərinin diqqətini cəlb etmiş və yaponlar bu unikal nəzəriyyədən yararlanmaq qərarına gəlmişlər. Lütfi Zadə nəzəriyyəsinin tətbiqi gündəgən ölkəyə milyardlar qazandırmışdır. Bu gün Yaponiyanın “Mitsubishi”, “Toshiba”, “Sony”, “Canon”, “Nissan”, “Honda” və digər nüfuzlu şirkətləri qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsinə əsaslanan foto və videokameralar, paltaryuyan maşınlar, vakuum kimyəvi təmizləyiciləri istehsalında, avtomobillərin, qatarların, sənaye proseslərinin idarə olunmasında geniş istifadə edirlər. Lütfi Zadə 1989-cu ildə qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsinin sənayedəki uğurlarına görə Yaponiyanın elm adamlarına verilən ən yüksək mükafat – “Honda” mükafatı ilə təltif olunub. Amerikalılar da bu nəzəriyyənin qiymətini anlamağa ondan yararlanmağa başlayırlar. Bu gün bu nəzəriyyə Amerikanın “General Motors”, “General Electric”, “Motorola”, “Dupont”, “Kodak” və başqa şirkətləri tərəfindən istehsalatda geniş tətbiq olunur.

Qeyri-səlis məntiq nəzəriyyəsindən əlavə Lütfi Zadə 5 fundamental elmi nəzəriyyə təklif etmişdir. O, “Təəssüratlar nəzəriyyəsi”, “Sistemlər nəzəriyyəsi”, “Sözlə işləyən kompüter nəzəriyyəsi”, “Optimal süzgəc nəzəriyyəsi”, “Soft kompyuting” kimi dünya elminin inkişafında, onun yeni əsaslar üzərində qurulmasında mühüm rol oynamış elmi kəşflərin müəllifidir. Lütfi Zadənin elmdə Z çevirmə kimi tanınan işi diskret və rəqəmli idarəetmə, informasiya və kommunikasiya sistemlərini yaradılmasının əsasını qoymuş elmi nəzəriyyədir. Onun məşhur vəziyyətlər fəzası, dinamik sistemlərin idarə olunma nəzəriyyələri müasir idarəetmə elminin əsasını təşkil edir. ABŞ-ın Milli Kosmik Tədqiqatlar Mərkəzi (NASA) bu nəzəriyyələr əsasında idarəetmə sistemlərini tədqiq edir, layihələndirir və tətbiq edir. [9]

Nəticə olaraq demək olar ki, bugünkü həyatımızı texnologiyalarsız təsəvvür etmək çox çətinidir. Texnologiyanın belə sürətli inkişafı insanların təfəkkürünə, düşüncə tərzinə də güclü təsir edir. Texnoloji inqilabların insanların həyatına, onların fəlsəfi dünyagörüşünə təsiri ilə bağlı ikili baxış mövcuddur. Bir qism elmi-texniki tərəqqinin bəşəriyyətin həyatını daha da zənginləşdirdiyini, inkişaf etdirdiyini, mükəmməlləşdirdiyini iddia edir. Digər baxışa görə isə elmi-texniki tərəqqi bəşəriyyəti məhvə doğru sürükləyir. Yeni texnologiyalar insan ilə təbiət arasındakı əlaqələri məhvə doğru aparır. İnsan nə qədər sosial varlıq da olsa o təbiətdə mövcuddur. Təbiətin məhvi isə insanın məhvi deməkdir. Bununla belə aparılan araşdırmamızdan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, yaradılan hər bir texnologiya insan aqlının, zəkasının nəticəsidir. Ondan bəşəriyyətin xilas və ya məhvi üçün istifadə etmək seçimi məhz insanın özündən asılıdır. Həyatda hər bir şeyin insan üçün xeyirli olub-olmaması fərdin həmin əşyalara yanaşma tərzindən asılıdır.

ƏDƏBİYYAT

1. F.Q.İsmayilov. Müasir Qərb fəlsəfəsi. Bakı, Azərnəşr 1991.
2. Адорно Т.В. О технике и гуманизме // Философия техники в ФРГ. М.: Прогресс, 1989. - С. 364-371.
3. Воронин А.А. Техника как коммуникативная система // Вопросы философии. — 1997.— № 5. — С. 96 -105.
4. Суркова Л.В. Технократизм: социокультурный феномен. М.: 1992.-172с.
5. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие. Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С. 221-238.
6. Эллюль Ж. Другая революция // Новая технократическая волна на Западе. —М.: Прогресс, 1986. —С. 147-152.
7. Шпенглер О. Человек и техника // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995.— С. 454-494.
8. Ясперс К. Современная техника // Смысл и назначение истории.-М.: Политиздат, 1991. —С. 113-140.
9. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Перевод с нем. М.Л. Хорькова. — М.: Праксис, 2007. — 208 с.
10. www.wikipedia.org

XÜLASƏ

«Texnika - insan» problemi texnodünyada bəşərin özü tərəfindən yaradılan həyat tərzini, mövcudluq deməkdir. Sosiomədəni baxışdan bu o anlama gəlir ki, süni olaraq yaradılmış texnodünya insanın həyatında hansı yeri tutur və hansı rolu oynayır. Texnikanın əsas məqsədlərindən biri də – insanı təbiətin «ağuşundan» azad edərək ona bir qədər müstəqil davranması üçün şərait yaratmaqdır. Lakin təbiətdəki kəskin asılılıqdan azad olan insan özünü bilmədən texnikadan tamamilə asılı vəziyyətə salır.

SUMMARY

"Technique - a man" - this is the problem of existence, a way of life in his own making Technoworld with sociocultural point of view - the place and role of artificial Technoworld in human life. One of the intended technology the liberation of man from the "embrace" of nature, the acquisition of a certain freedom and independence from nature. But, freed from the rigid natural necessity, in general, unwittingly put tough technical necessity

РЕЗЮМЕ

"Техника — человек" — это проблема существования, образа жизни человека в созданном им самим техномире, с социокультурной точки зрения — о месте и роли искусственного техномира в жизни человека. Одно из предназначений техники — освобождение человека от "объятий" природы, обретение им свободы и некоторой независимости от природы. Но, освободившись от жесткой природной необходимости, человек на ее место, в общем-то незаметно для себя поставил жесткую техническую необходимость.

ƏRƏB DİLÇİLƏRİ SİBƏVEYHİ VƏ İBN MALİKİN “MÜRACİƏT”LƏ BAĞLI GÖRÜŞLƏRİ

Hümbətəliyeva Sevinc Mübariz
Bakı Dövlət Universiteti

Açar sözlər: *Bəsrə, Kufə qrammatikası, sarf-nəhv, müqayisə*

Keywords: *Basra. Kufa Grammarians. Sarf-nahv. Comparison.*

Ключевые слова: *Басрийские и Куфийские грамматики, сарф и нахв, сравнение*

Müraciət ədatlarının ərəb qrammatikasının ayrılmaz mövzularından biri olduğu-nu düşünən Sibəveyhi bu məsələni ərəb qrammatikası sahəsində ilk mükəmməl kitab olan “Əl-Kitab” əsərində digər mövzularla yanaşı şəkildə araşdırmışdır. Sibəveyhi ərəb (islam) aləmində “Quranu Ən-Nəhvi” –Nəhvin Quranı kimi tanınmış ərəb qrammatikasının ilk əsəri olan “Əl-Kitab” da ərəb dilində müraciət bəhsinə xeyli yer ayırmış, müraciət ədatlarının bölgüsünü aparmış və ərəb dili kəlmələri içərisində onların yerini müəyyənləşdirmişdir. Bu araşdırma və bölgülər müraciət ədatlarının sonrakı filoloqlar tərəfindən daha dərindən tədqiqi üçün bir əsas olmuşdur. Sibəveyhinin ardıcılıqları bu ilkin mənbənin bölgülərindən çox da uzaqlaşa bilməmiş və onun ətrafında müəyyən mülahizələr söyləmişlər.

Sibəveyhi adı çəkilmiş əsərində müraciətin tərifini verdikdən sonra birbaşa “Nəsb amili” nə nəzər yetirmiş və Xəlil İbn Əhməd Əl-Fərahidini öz ustadı olduğunu qeyd etmiş, onun təkcə müraciət haqqında nəsb amili ilə bağlı fikirlərini deyil, ümumilikdə müraciət ədatları ilə bağlı müxtəlif fikir və mülahizələrini qeyd etmişdir. O yalnız bununla kifayətlənməmiş, mövzunun şərh zamanı özü ilə Xəlil arasında sanki bir dialoq qurmuş və “dedi” və “dedim” felini dəfələrlə təkrarlamışdır. Sibəveyhi sual-cavabı xatırladan bu məşhur dialoq nəticəsində ərəb dilçiliyində ilk dəfə olaraq müraciət mövzusunə aydınlıq gətirmişdir.

Sibəveyhi müraciət bəhsini müxtəlif fəsillərə bölərək hər bir fəsildə müəyyən hissəni tədqiq etməyə çalışmışdır. Onun bölgüləri sonrakı filoloqların bu mövzu ilə bağlı bölgülərindən cəzəcarpan şəkildə fərqlənir. Belə ki, ondan sonrakılar hər bir fəsli yarımfəsillərə bölərək tədqiq etmişlər. Beləliklə də müraciət bəhsi sonrakı dilçilər tərəfindən iyirmi beş yarımfəslə bölünərək “Əl-Munadə Əl-Məbni”, “Əl-Munadə Əl-Muərrəb”, “Ən-Nudbə”, “Ət-Tərxim” və s. bölgülərdə araşdırılmışdır.

Sibəveyhi müraciətə tam tərif verdikdən sonra onu ümumi şəkildə iki böyük qola bölmüş və bu qollar ətrafında birləşmiş bölgülər arasında bəzi hallarda rabitəsizlik hiss olunur. O, nüdbə və tərximi də müraciətin fəsillərinə aid etdiyi halda, əslində onları müraciətin əsas aparıcı hissələri hesab etmir. Bundan sonra isə fəsillərin daxili tərkib məsələsi ortaya çıxır, Əl-Munadə Əl-Məbni bütün növləri ilə birlikdə əvvəl gəlmir və həmçinin Əl-Mənsub və Əl-Muərrab bəhslərində olan mövzularla qarışır. Bu da adı çəkilən mövzunun tərtibatla öyrənilməsinə çətinləşdirir. Bundan əlavə Sibəveyhinin mövzunu “dedi”, “dedim” prinsipi üzrə tədqiqi zamanı bəzən mükəlimə uzandığı üçün bir çox hallarda əsas fikirdən kənara çıxır və qarışıqlıq yaranır. Sonrakı dövr alimlərinin apardıqları tədqiqatlardan hasil olan təcrübə göstərir ki, qrammatik mövzuların araşdırılması üçün belə bir üsul çox da faydalı deyildir. Bu, xütbələrdə, möizələrdə və s. ictimai xarakterli nitq şəraitində əlverişli olduğu halda dilçiliklə bağlı mövzuların şərhində effektiv deyildir.

Sibəveyhinin əsərdəki mövzu ilə bağlı daxili tərtibat probleminə gəldikdə isə, qeyd etmək lazımdır ki, burada da dialoq üsulunun mənfi tərəfi özünü göstərməkdədir. Yenə də qarışıqlıq özünü göstərir, məntiqsizlik hiss olunur. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, Sibəveyhinin fikri mövzu ilə bağlı bütün məqamları tərtibat nəzərə alınmadan kitabda cəm etmək olmuşdur. Bütün bunlarla bərabər onu da qeyd etmək lazımdır ki, Sibəveyhinin bu əsəri müraciət mövzusu ilə bağlı geniş məlumat verən ilk mənbədir və ondan sonra gələn alimlər tərtibat, ardıcılıq və bölgülər nəzərə alınmazsa onun dediklərinə çox da geniş əlavələr edə bilməmişlər.

Sibəveyhi yazmış olduğu və zamanəsinin ən mükəmməl dilçilik əsəri olan bu kitabı ilə ərəb qrammatikası sahəsində flaqman və ən məşhur filoloq-dilçi kimi tanınmağa başladı. Böyük ərəb alimi Mazini bu barədə deyirdi: “Sibəveyhidən sonra ərəb qrammatikası sahəsində böyük bir əsər yazmağa girişmək istəyən şəxs bir qədər çəkinməlidir”. Təbii ki, bu fikirdə müəyyən qədər mübaliğə hiss olunur. Çünki, ərəb qrammatikası Sibəveyhinin dövründə heç də özünün kamil zirvəsinə çatmamış, əksinə hələ yenicə tədqiq olunmağa və araşdırılmağa başlanmışdı. Sibəveyhinin bu əsəri isə ərəb dilinin ilk yazılı kitabı kimi özündən sonrakı alimlərin əsərlərinə bir giriş rolunu oynamaqla onların fəaliyyətinin sürətli inkişafına təsir göstərirdi.

Sibəveyhidən sonra ərəb qrammatikasına dair əsər yazmağa girişən ilk alimlərdən biri İbn Sərrac oldu. O, “Əl-Üsul” və “Əl-Mucəz” adlı iki qiymətli əsər yazmaqla ərəb nəhvinin inkişafına qiymətli töhfə verdi.

İbn Əl-Ənbari onun “Əl-Üsul” əsəri barədə yazır: “Bu əsərdə ərəb dilinin əsasları cəm olunmuşdur. İbn Sərrac Sibəveyhinin mövzularını götürərək onları gözəl tərtiblə tədqiq etmişdir”. Mərzubani bu əsər haqqına danışarkən bu ifadələri işlədir: “Bu əsər

bütünlüklə Sibəveyhinin kitabından götürülmüş, onun bəzi “bölgüləri” “fəsillərlə” əvəz olunmuşdur. Məna isə olduğu kimi Sibəveyhidəki mənadır”. İbn Cinni də bu məsələyə diqqət yetirərək yazır: “İbn Sərrac bu kitabda heç bir yen söz deməmişdir”.

Lakin bir sıra filoloqlar bu mövzudan bəhs edərkən İbn Sərracın bu sahədə böyük xidmət göstərdiyini qeyd edir, onun Sibəveyhinin dediklərini yeni bölgü və tərtibatla işlədiyini bildirirlər. Yaqut Əl-Həməvi məsələ ilə bağlı fikirlərini bu şəkildə ifadə edir: “Ərəb nəhvi dəlisov vəziyyətində olmaqda davam edirdi, İbn Sərrac onu öz üsul və qaydaları ilə ağıllandırdı”. İbn Xəllican da bu mövzuya toxunaraq yazır: “Bu kitab qrammatika ilə bağlı yazılmış ən gözəl əsərlərdəndir”.

İbn Sərracın “Əl-Mucəz” kitabına gəldikdə isə bu əsər onun “Əl-Usul” əsərinin ixtisarla verilmiş şəkli təsirini bağışlayır.

Sibəveyhi müraciət bəhsi ilə bağlı söhbətə başlayarkən “Bu müraciət fəslidir.” Cümləsini işlətdiyi halda, İbn Sərrac “müraciət fəsli” ifadəsi ilə kifayətlənir. Sibəveyhi müraciət mövzusunə başlayarkən müraciətin tərifini verdikdən sonra onun haqqında Xəlil və Yunusla dialoq şəklində fikirlərini bölüşdüyü halda, İbn Sərrac əsərində birbaşa mövzunun şərhinə başlayaraq müraciət ədatlarını göstərir müraciətin növlərinin göstərir və müraciətin məqsədlərini açıqlayır.

İbn Sərracın Əl-Usul əsərinin müraciətlə bağlı fəsillərini araşdırıb Sibəveyhinin adı çəkilmiş əsərini müvafiq bölümü ilə müqayisə edərkən, aydın olur ki, birinci sonrakının əsərinə çoxlu istinadlarla yanaşı, eyni zamanda ona müəyyən əlavələr etmiş və tərtibində xeyli dəyişikliyə yer vermişdir. Sibəveyhinin əsəri və İbn Sərracın həmin iki əsərindəki müraciət bəhsi mövzusunda bir-birinə uyğun və demək olar ki, mənaca üst-üstə düşən mövzular “təəccüb və tələb məqsədi ilə müraciətə əlavə edilən **ləm**” və “nudbə” bölmələridir.

Bu iki filoloqun müraciət mövzusu ilə bağlı ifadə etdikləri fikirlər arasında müqayisə apararkən məlum olur ki, İbn Sərrac Sibəveyhinin mövzu ilə bağlı fikirlərini daha da inkişaf etdirmiş və onun istilah cəhətdən zənginləşməsinə və tərtib cəhətdən daha da təkmilləşməsinə səbəb olmuşdur. Bütün bunlar da Sibəveyhinin müxtəlif ibarələrlə bildirdiyi fikirlərin İbn Sərrac tərəfindən konkret, qısa istilah halına salınması ilə nəticələnmişdir. İbn Sərracın mövzunun aydınlaşdırılmasında digər bir xidməti Sibəveyhi tərəfindən verilmiş həqiqi və məcazi müraciət məsələsini daha da dəqiqləşdirməsi olmuşdur.

Qeyd etmək lazımdır ki, mövzunun təhlili zamanı bir çox hallarda Sibəveyhidə nəzərə çarpan sual-cavab üslubuna İbn Sərracda təsadüf edilmir. Bu da onunla izah oluna bilər ki, o, Sibəveyhidən sonra Bəsrə dilçilik məktəbinin məşhur nümayəndələ-

rindən biri Əl-Mübərrəd və Kufə məktəbinin tanınmış alimi Əl-Əxfəşdən sonra gəlmiş və onların təcrübəsini də mənimsəmişdi.

Məlumdur ki, bir çox qrammatik məsələlərə münasibətdə İbn Malikin özünə-məxsus yanaşması olmuşdur. Lakin bu hal “Umdətu Əl-Hafiz” əsərində daha çox hiss olunsada, “Təshil Əl-Fəraid” əsərində o qədər də qabarıq şəkildə hiss olunmur və elə güman etmək olar ki, bu əsər tələbələr üçün ixtisarla və Sibəveyhinin üslubunda tərtib olunmuşdur. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, adı çəkilmiş əsərin tələbələr üçün bir dərs vəsaiti kimi ixtisarla yazılmasına baxmayaraq, burada da İbn Malikin üslubuna malik ümumi bir çətinlik və qarışıqlıq hiss olunmaqdadır.

İbn Malik “Şərhu umdəti Əl-Hafiz” əsərində müraciət ədatları haqqındakı söhbətinə iki cəhətdən – nəhv və sərf cəhətdən başladığı halda, “Təshil Əl-Fəraid” əsərində Sibəveyhinin üsulu ilə gedərək mövzunun şərhinə müfrəd, mudaf, mənsub və s. bu kimi məsələlərlə başlayır.

İbn Malik “Şərhu umdəti Əl-Hafiz” əsərində “Tabiu Əl-Munadə” bəhsindən sonra “Əl-İstiğasə” adlı bəhsə keçir, daha sonra isə beşinci fəsildə “Ən-Nudbə” və altıncı fəsildə də “Hazfu harfi Ən-Nida” fəslini araşdırmağa başlayır. Burada “müraciət ədatlarının həzfindən (düşməsindən)” təfəsilatı ilə geniş məlumat verməyə çalışan filoloq həddindən artıq müqayisələr aparır və bu da nəhayətdə “tərxim” və “həzf” məsələlərinin bir-biri ilə qarışmasına gətirib çıxarır.

Yeri gəlmişkən, qeyd etmək lazımdır ki, müəllif adı çəkilmiş mövzular barədə “Umdə” əsərində “Ət-Təshil” əsərinə nisbətən daha geniş məlumat verməyə çalışır. Bundan sonra da alimin həmin iki kitabında başqa bir problemin həllinə yanaşmada – müraciət ədatlarının xüsusiləşdirilməsi məsələsində müəyyən fərqlər özünü göstərməkdədir.

İbn Malikin müraciət ədatları ilə bağlı tədqiqatlarını diqqətlə nəzərdən keçirdikdə, aydın olur ki, Sibəveyhinin bu alimin üslubuna da böyük təsiri olmuşdur. Bu da bir həqiqətdir ki, elmi və intellektual səviyyəsindən asılı olmayaraq hər bir sonra gələn filoloq istər, istəməz özündən əvvəl yazıb yaratmış, həmin sahədə tədqiqat aparmış sələflərinin yaradıcılığı ilə bu və ya digər dərəcədə maraqlanır, ondan istifadə edir. İbn Malikdə bu cəhətdən istisna təşkil etməmiş, özünəqədərki elmi irsi mənimsəməyə çalışmış və yeri gəldikcə ondan bəhrələnməyə çalışmışdır. O bu cəhətdən bir qədər də irəli gedərək, ərəb dilçiliyi sahəsində ilk mükəmməl əsərin müəllifi Sibəveyhini hətta təqlid etməkdən belə çəkinməmişdir. Bu vəziyyəti İbn Malikin “müraciət” bəhsi ilə bağlı fəslində açıq-aşkar hiss etmək mümkündür. O, bu fəslin tərtibində Sibəveyhinin təsirindən nə qədər uzaqlaşmağa çalışsa da, buna nail ola bilməmiş, əksinə bu mövzunun Sibəveyhinin tərtibinə uyğun bir şəkildə ortaya qoyulmasına məcbur olmuşdur.

İbn Malikin “Əl-Xulasə” əsərinə gəldikdə isə, o həmin əsərini tamamilə fərqli, qeyri-adi bir üslubda- şer şəklində ortaya qoyduğu üçün, özünəməxsus tərtibatı və ifadə tərzı baxımından qrammatikaya dair yazılmış kitablardan tamamilə fərqlənir.

Müəllif bu əsərini Allaha həmd-səna, Peyğəmbərə (s) salavat və salam göndərmək və Allahdan bağışlanma diləməklə başlayır. O, bundan sonra isə nəhv və sərf mövzularına keçərək sözün mənasını qeyd edir və mərfuat (adlıq halında olan sözlər), mənsubat (təsirlik halında olan sözlər), məcrurat (yiyəlik halında olan sözlər), fel və onun erabı (fleksiyası), təsğir (kiçiltmə), vəqf (dayanma), ibdal (bir hərfi bağqa bir hərflə dəyişmə), idğam (iki səsin assimilyasiyası) mövzularını araşdırmağa çalışır. İbn Malik bütün bunlardan sonra isə ərəb dilində müraciət məsələlərinin təhlilinə girişir və bu mövzuya qırx altı beyt həsr edir. Müəllif bu hissədə müraciət ədatları və onların işlənmə şəraiti, məbni və murab müraciət, əl-istiğasə, ən-nudbə, ət-tərxim həmin məsələ ilə bağlı olan bir çox mühüm problemləri təhqiq edir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Azərbaycan dilində

1. Məmmədəliyev V. M. Ərəb dilçiliyi – Bakı, 1985 il. 287 s.
2. Məmmədəliyev V.M. Kufə qrammatika məktəbi. Bakı, 1988, 115 s.
3. Məmmədəliyev V.M. Bəsrə qrammatika məktəbi. Bakı: ADU, 1983, 118 s.

Rus dilində

4. Гранде Б.М. «Грамматика арабского литературного языка». Москва, 1962 г., 300 с.
5. Гиргас В.Ф. «Очерк грамматической системы арабов». С.-Петербург 1873 г., 192 с.

Ərəb dilində

- (٦) ابن جنى أبو الفتح عثمان بن جنى، الخصائص، ١- ٣، نشر: محمد على النحر، دار الكتب العلمية، القاهرة ١٩٥٦- ١٩٥٢
- (٧) ابن الانبار. نزحة الالباء، 314 ص.
- (٨) ابن النديم. الفهرست، بيروت، مكتبة خياط، ١٩٩٢، ٤١٩ ص
- (٩) ابن جنى أبو الفتح عثمان بن جنى، الخصائص، ١- ٣، نشر: محمد على النحر، دار الكتب العلمية، القاهرة ١٩٥٦- ١٩٥٢
- (١٠) ابن مالك، شرح عمدة الحافظ، ٢٨٦-٢٩٤

RESUME

“Al- Kitab” by Sibaveyn is the first source where the conversional theme is widely described. The author to the conversion in Arabic, made the division of conversional particles and determined their place in Arabic lexicon.

We can also find some considerations about conversion in the book of “Al-Khulasa” by Ibn Maliki. Linguist analysed the conversional issues and devoted forty six couplets to this theme. The author investigated very important problems of conversional particles and their using conditions.

РЕЗЮМЕ

Известный грамматический трактат «Аль-Китаб» Сибавейхи является первым источником, где содержится довольно обширная информация о проблеме обращений в арабском языке. Автор уделив данной теме значительное внимание, впервые провел классификацию частиц обращения и попытался уточнить их позицию в системе языковой иерархии.

Также как Сибавейхи, Ибн Малик в своей книге «Аль-Хуласа» высказал свое мнение по поводу «обращения» в арабском языке. Он посвятил этой проблеме сорок шесть бейтов, в которых коснулся важных проблем связанных с частицами обращения вообще, и обстоятельством их употребления в речи в частности.

DÜNYA ÖLKƏLƏRİ ÜZRƏ İSLAMIN YAYILMA SƏBƏBLƏRİ

Elnur Kərim oğlu MUSTAFAYEV

AMEA-nın Z.Bünyadov adına

Şərqşünaslıq İnstitutunun doktorantı

Açar sözlər: *İslam, Din, Dünya*

Key words: *İslam, Religion, World*

Ключевые слова: *Ислам, Религия, Мир*

Son əsrdə ümumi dünya ölkələri üzrə İslam dinin geniş şəkildə yayılması bəzi elm və siyasət adamlarının marağına səbəb olmuşdur. Xüsusi ilə Qərbi – Avropa ölkələrində və Şimali – Amerika materikində sürətlə islamın yayılması dövlət orqanlarını həyəcan təbili çalmağa vadar etmiş və bir çox təəccübə səbəb olacaq statistik məlumatlar əldə edilmişdir. Aşağıda bəzi kütləvi informasiya vasitələrinin və təşkilatların müsəlmanların artımı ilə bağlı statistik məlumatları qeyd edəcəyik.

“CNN” – in müxbirlərindən olan Ricard Allen Qrin dünyada müsəlmanların sayı ilə bağlı “Müsəlman əhalisinin gələcəyi 2030 öncə görmə” adlı apardığı araşdırmanı çap etdirib. Həmin araşdırmada bəzi maraqlı faktlar ortata çıxmışdır. Ricard Allen Qrinin qeyd etdiyi məlumatlara görə, iyirmi il bundan əvvəl dünyada təxminən 1.1 milyard müsəlman olduğu halda iyirmi ildən sonra müsəlmanlar dünya əhalisinin dördüdə birindən çoxunu təşkil edəcəkdir.

“Pew” araşdırma mərkəzi Din və Cəmiyyət Həyatı Forumu tərəfindən hazırlanan hesabatə görə müsəlmanlar iyirmi ildən sonra yer kürəsinin 26.4 faizin əhatə edəcəkdir. Hesabatə əsasən 2010-cu ildə 1.6 milyard olan müsəlmanlar 2030 - cu ildə 2.2 milyard olacaqdır. Belə ki, dünya əhalisi 2030- cu ildə 8.3 milyard olacaqdır ki, onun 2.2 milyardını müsəlmanlar təşkil edəcəkdir. Araşdırmanın gəldiyi nəticəyə görə müsəlman əhalisinin illik orta artım tempi müsəlman olmayan ölkələrlə nisbətə iki dəfə çoxdur. 2010 cu il statistikasına görə müsəlman ölkələrində 1.5 dəfə artım olduğu halda qeyri-müsəlman ölkələrində bu rəqəm 0.7 – dir.

“Pew” araşdırma mərkəzi qitələr üzrə də bəzi statistik məlumatları paylaşib. Aparılmış tədqiqata əsasən dünyadakı müsəlmanların 62 faizi cənub-şərqi asiyada yaşayır. Bu bölgədə 1 milyard 5 milyon 507 min müsəlman var. 2030 cu ildə həmin

ərazilərdə müsəlmanların sayı 1 milyard 295 milyon 625 minə çatacaqdır. Bu artımla Asiya qitəsində hər on nəfərdən üçü müsəlman olacaqdır. İkinci müsəlmanların ən çox yaşadığı bölgə Şimali Afrika və Yaxın Şərqdır. Hal-hazırda bu bölgədə 321 milyon 869 min müsəlman yaşayır. 2030 cu ildə bu rəqəm 439 milyon 453 minə çatacaqdır. Bu rəqəmlə Afrika qitəsi dünya müsəlmanlarının 20 faizini əhatə edəcəkdir. Hesabata görə 2010-cu ildə mərkəzi – afrikada müsəlmanlar 242 milyon 544 min olduğu halda 2030 cu ildə 385 milyon 939 min olacaqdır. Avropa qitəsinə gəlincə isə hal-hazırda 44 milyon 138 min müsəlman yaşayır. Bu rəqəm 2030 cu ilə 58 milyon 209 minə çatacaq ki, dünya müsəlmanlarının 8 faizini əhatə edəcəkdir. 2030 cu ildə müsəlmanlar İngiltərənin 12, Fransanın 11, Belçikanın 10, Albaniyanın 83, Makedoniyannın 43, Bolqarıstanın 16, Rusiyanın 14, Gürcüstanın 11 faizini əhatə edəcəkdir. Müsəlmanların ən çox artım tempi Amerika qitəsində müşahidə olunur. İyirmi il ərzində müsəlmanların sayı bu qitədə iki dəfə artacaqdır. Hal-hazırda bu qitədə müsəlmanlar 5 milyon 256 min olduğu halda 2030 cu ildə 10 milyon 927 min olacaqdır. ABŞ- da 2010 cu il stistikasına görə 2.6 milyondur və bu rəqəm iyirmi ildən sonra 6.2 milyona çatacaqdır. Kanada isə İslam dinini qəbul edənlər 1991 – ci ildən 2001 ci ilə qədər 30 faiz artmışdı. İyirmi ildən sonra isə müsəlmanların sayı 2.7 milyon olacağı ehtimal olunur.

Yuxrida qeyd etdiyimiz müxtəlif mötəbər kütləvi informasiya vasitələrinin və araşdırma mərkəzlərinin məlumatları elm adamlarını hərəkətə gətirmişdir. Tez bir zamanda dayanmadan sürətlə müsəlmanların sayının artması müxtəlif təbəqənin insanlarını düşündürməyə səbəb olmuş və fərqli elm sahələrinin nümayəndələrini İslamın yayılma səbəblərini araşdırmağa təşviq etmişdir. Bu məsələyə məşğul olan sosioloqlar, dinşünas alimlər və politoloqlar müsəlmanların sayının artmasına bir neçə səbəbin amil olduğunu qeyd etmişdirlər.

Ateizm və Darvinizm ideologiyasının çöküşü

Bəşəriyyət tarixini araşdıran xüsusi ilə sosiologiya sahəsində tədqiqat aparan hər kəs 19 – cu əsrin ateizm və materializmin inkişaf etdiyi əsr olduğunu görəcəkdir.

Bu dövrün ən önəmli hadisələrindən biri həmin əsrə cən dünyaya hakim olan Teist (tək Allahlıq) inancı və dinlərə qarşı Ateizm düşüncəsinin meydana çıxmasıdır. Düzdür, Ateizm qədim zamanlardan bəri mövcud olmuşdur lakin, bu fikrin əsl yüksəlişi 18 əsrdə Avropada bəzi fəlsəfə cərəyanlarının və siyasi hadisələrin meydana çıxması ilə bağlıdır. Diderot, Baron de Holbak kimi materialistlərin kainatın əzəldən mövcud olan maddə yığımindan meydana gəldiyini və maddənin xaricində heç bir aləmin olmadığını qeyd edirdilər. 19 əsrdən etibarən ateizm daha da

inkişaf edərək öz yüksək zirvəsinə çatdı. Feyerbax, Marks, Engels, Nitşe, Durkeim, Freyd kimi mütəfəkkirlər ateizmi müxtəlif fəlsəfi fikirlərlə izah edərək daha da inkişaf etdirdilər. Ateizmə ən çox dəstək verən yaradılışı rədd edərək təkamül nəzəriyyəsini irəli sürən Carliz Darvin olmuşdur. Darvinizm cərəyanı ateistlərin əsrlər boyu “kainat necə yarandı” sualına elmi şəkildə cavab verməyə çalışırdı.

19 – cu əsrin sonlarında ateistlər özlərində hər bir şeyin cavabını elmi şəkildə verdiklərini düşünürdülər. Onlar kainatın yaradılmadığını “kainat əzəldən mövcuddur, başlanğıcı yoxdur” fikrini söyləyirdilər. Kainatda olan nizam-intizamın təsadüfi olduğunu, canlıların və insanların necə yarandığı sualına Darvinizm tərəfindən cavab verildiyini zənn edirdilər. Tarix və sosiologiyanın Marks və Durkeim, psixologiyanın isə Freud tərəfindən ateist düşüncələrlə açıqlandığını düşünürdülər.

Lakin, bu görüşlərin hər biri elmi, siyasi və ictimai tərəqqi ilə darmadağın edildi. Astronomiyadan biologiyaya, psixologiyadan ictimai əxlaqa qədər olan bütün sahələrdə aparılan araşdırmalar və tədqiqatlar ateizm və darvinizm ideologiyasını çökdürdü. Amerikalı tədqiqatçı Patrik Glyan “God the Evidence” adlı əsərində ateizmin çöküş səbəblərini qeyd etmişdir. Ateizmin çöküşü təkcə biologiya, astronomiya, psixologiya, tibb kimi elm sahələrində deyil eyni zamanda siyasət və ictimai əxlaq üzərində də olmuşdur.

Kominizmin yığılması buna ən bariz misallardan biridir. Kominizm 19 əsrdə ateizmin siyasi baxımdan güc sahəsi hesab edilə bilər. İdeologiyanın qurucuları olan Marks, Engels, Lenin, Troçki ateizmi ən əsas prinsip olaraq qəbul etmişdirlər. Kominizmin ən əsas məqsədlərindən biri dini inancları məhv edərək qarşısını almaq idi. Stalin Rusiyası olmaq üzrə Makedoniya, Kamboca, Çin və sairə Qərb ölkələrində xüsusi ilə müsəlmanlar olmaq şərti ilə dini inanlı şəxslərə böyük təzyiqlər və represiyalar olmuşdur. Lakin, bu qanlı Kominist sistem 1980 – ci illərdə təəccüblü bir şəkildə çökmüşdür. Bu sistemin çökmə səbəblərini Patrik Glyan “God the Evidence” adlı əsərində belə izah etməkdədir: “Tarixçilər kominizmin ən böyük xətasının ekonomik qanunların rədd etməsində görürlər. Amma, başqa qanunlar da vardır ki, kominizmin süqutunda mühüm rol oynamışdır. Tarixçilər sovet kominizmin süqut səbəblərini araşdırdıqda Sovet elitasının ateizm krizisinin sancıları içində olduqlarını görməkdədirlər. Böyük yalana söykənən ateist ideologiyasının təsirində olan Sovet sistemi sözün əsl mənasında demoralizasiya yaşamışdır. Hakim dairə olmaq şərti ilə Sovet xalqı hər bir əxlaqi duyğunu və ümidü itirmişdir.”

Yuxarıda qeyd edilən məlumatlardan məlum oldu ki, ateizmin, darvinizmin və kominizmin süqutu idealist əsaslı dinlərin bir daha dirçəlməsinə səbəb oldu. Müasir texnologiyanın inkişafı və müasir elmlərin ateist düşüncələri darmadağın etməsi

xüsusi ilə Avropa və Amerikada İslama marağı artırdı, əsrlər boyu həmin qitələrdə İslam haqqında tam məlumatları olmayan əhalinin kütləvi informasiya vasitələrinin inkişafı nəticəsində İslam haqqında tam məlumat əldə edə bilməsi yüksək artımın səbəblərindən biri olaraq qiymətləndirilir.

Müsəlmanların Amerika və Avropaya İnteqrasiyası

Qərb dünyasını əsas olaraq Rusiya, Qərbi Avropa və Şimali Amerika müsəlman icmaları təşkil etməkdədir. Bu icmalar məskunlaşma areallarına, meydana gəlmə tarixlərinə, qeyri-müsəlman cəmiyyətlərə inteqrasiya modellərinə görə və sosial-siyasi fəallıqlarına görə bir-birilərindən fərqlənirlər. Bu üç icmanın tarixi və taleyi müxtəlifdir.

Rusiya ilk dövrlərdən etibarən çox böyük müsəlman əhalisi nisbəti ilə slavyan-türk birliyi əsasında yaradılan bir dövlət kimi təşəxxüs tapmışdır. Avropa və Amerika isə müsəlman icmalarının həmin ərazilərə immiqrasiya (mühacirət) hesabına formalaşmışdır.

Avropa qitəsinə müsəlmanların axını müstəmləkəçilik dövrü ilə bir başa əlaqəsi vardır. Praktiki olaraq əksər hallarda Avropa ölkələrinə müsəlmanlar sabiq müstəmləkələrdən gəlmiş və gəlməkdə davam etməkdədirlər. Belə ki, müsəlmanlar Böyük Britaniyaya Hindistan və Pakistandan, Fransaya Mərakeş və Əlcəzairdən, İtaliyaya isə Liviyadan gəlmişdirlər.

Amerikaya olan müsəlman immiqrasiyasının kökləri isə, Afrikadan qul qismində gətirilmiş müsəlmanların zamanına gedib çıxır. Müsəlmanların öz doğma vətənlərini qoyub ABŞ-a gəlmə səbəblərini artıran amillərdən biri də İslam dünyasının bir çox ölkələrində baş vermiş siyasi sarsıntılarla da əlaqədar olmuşdur. Belə ki, Fələstin faciəsi, Yaxın Şərq ölkələrində baş vermiş inqilablar, Əfqanıstandakı hərbi çevriliş, Livandakı vətəndaş müharibəsi növbə ilə ABŞ-a olan yeni müsəlman mühacirəti dalğalarına gətirib çıxarmışdı.

Lakin, bununla belə, ABŞ-ın, Avropanın və Rusiyanın müsəlman icmaları arasında Qərb cəmiyyətləri ilə birgə yaşamın qeyd edilmiş üç modelinin xüsusiyyətini müəyyən edən diqqətə layiq fərqlər vardır.

Məsələn, artıq çoxdan cəmiyyətin digər qisminin ayrılmaz bir hissəsinə çevrilmiş Rusiya müsəlmanları, Qafqaz və Volqaboyunda daha çox təmərküzləşmə ilə ölkənin bütün ərazisi boyu yayılmışlar. Uzun tarix boyunca müsəlmanlar onları əhatə edən qeyri-islami cəmiyyətə kifayət qədər inteqrasiya edə bilmişdirlər və bu gün istisnasız olaraq hakimiyyətin federal səviyyəsində, güc strukturları hətta məxfi

kəşfiyyat orqanlarına daxil olmaqla hakimiyyətin və cəmiyyətin bütün sahələrində təmsil olunurlar.

Avropa müsəlman icmasının xüsusiyyəti isə onun əsasən aztəminatlı qruplar və aşağı kvalifikasiyalı (peşəkarlıq səviyyəsi) işçilərdən təşkil olunmasıdır. Bu insanların bir çoxu özlərinin Avropada olmaqlarını bir təsadüfi, lakin məcburi bir addım kimi qiymətləndirirlər. Belə ki, onların valideynləri öz vətənlərində mövcud olan ağır iqtisadi vəziyyət ucbatından daha gözəl həyat axtarışı ümidləri ilə bura gəlib çıxmışdılar. Yeni vətənlərindəki həyat tərzinin onların gözləntilərindən kəskin şəkildə fərqləndiyinə görə, Avropa müsəlmanları arasında onları əhatə edən mühitə qarşı məyusluq və nəsə bir soyuqluq hissi yığılmaqdadır. Bundan əlavə bir çox Avropa müsəlmanları qapalı şəkildə, mahiyyətə özünəməxsus bir gettoları xatırladan ayrıca məhəllələrdə (kvartallarda) yaşayırlar. Bu isə öz növbəsində bu cür müsəlmanlarda onların cəmiyyətin yerdə qalan böyük hissəsindən ayrı, fərqli olması hissini gücləndirir. Fransada bu yaxınlarda baş vermiş qarışıqlıqlar da məhz belə məhəllələrdə başlamışdı.

Amerikada isə müsəlman icması əsasən orta təbəqəyə mənsub olan ixtisas sahiblərindən, yəni həkimlərdən, mühəndislərdən və alimlərdən təşkil olunmuşdur. Belə vəziyyət isə ABŞ-ın müsəlman icmasının daxilində sosial inamı, cəmiyyət tərəfindən öz inamını və onları əhatə edən cəmiyyətə və yeni vətənlərinə mənsubluq hissini daha da gücləndirir.

Müsəlman əhalisinin ümumi yaşam yerlərində konsentrasiya tendensiyası müşahidə olunan Avropadan fərqli olaraq, ABŞ-da İslam dini ardıcılıqları ölkənin bütün ərazisi boyu kifayət qədər geniş şəkildə yayılmışlar. Lakin, bununla bərabər, Rusiyada olduğu kimi ABŞ-da da müsəlmanların 70%-i ölkənin 10 ştatında Kaliforniya, Nyu-York, İllinoys, Nyu-Cersi, İndiana, Miçiqan, Virciniya, Texas, Oqayo və Merilend ştatlarında yaşayır.

Amerikanın müsəlman icması nisbətən qısa bir dövr ərzində 1920-ci illərin əvvəllərindən XX əsrin sonlarına qədər 2000-dən çox müxtəlif tipli və istiqamətli təşkilatlara kimi kifayət qədər böyümüşdür. Bu icma, öz müxtəlifliyi ilə unikaldır. Belə ki, amerikalı müsəlmanların yalnız 35%-i ABŞ-da anadan olmuşlar, yerdə qalan 65%-i dünyanın 80 müxtəlif ölkəsində dünyaya gəlmişlər.

ABŞ-ın müsəlman icmasının dəqiq sayı barədə məlumat yoxdur. Belə ki, Amerika qanunlarına görə, əhalinin say statistikasına ilə məşğul olan qurumun – «Əhalinin siyahıyaalınması üzrə Büronun» vətəndaşların dini baxışları barədə məlumat toplamağa ixtiyarı yoxdur. Lakin buna baxmayaraq müxtəlif qiymətlən-

dirmə və statistik araşdırmalar Amerika Birləşmiş Ştatlarında müsəlmanların sayının təqribən 9 milyon nəfərə kimi çatdığından xəbər verir.

Tanınmış «Pew Research Center» sosioloji araşdırma mərkəzinin 2007-ci ilin may ayında apardığı «Muslim Americans: Middle Class and Mostly Mainstream» adlı tədqiqat işində ABŞ –dakı İslam icması ilə bağlı aşağıdakı statistik məlumatları paylaşılıb. Şimali Amerikada yaşayan müsəlmanların ümumi sayının 35%-ni təşkil edən bu ölkədə anadan olmuş müsəlmanların 20%-i afro-amerikan icmasında yerdə qalan 15%-i isə ağdərilili İslam dinini sonradan qəbul edənlər də içində olmaqla, digər icmalarda təmsil olunmuşdurlar. Bu 35% göstəricinin içərisində İslam dinini sonradan qəbul edən həm ağdərilili və həm də qaradərili yeni müsəlmanların nisbəti 21%-dir. ABŞ xaricində anadan olmuş 65% amerikalı müsəlmanın 18%-i bu ölkəyə 2000-2007-ci illər arasında, 21%-i – 1990-1999-cu illər ərzində, 15%-i – 1980-1989-cu illər ərzində və 11%-i isə – 1980-ci ilə qədər köçüb gələnlər təşkil edirlər.

Araşdırmaların sonunda «Pew Research Center» tədqiqat mərkəzi bu nəticəyə gəlir ki, çox rəngarəng tərkibli və əsasən də mühacirlərdən təşkil olunmalarına baxmayaraq, Amerika müsəlmanları öz dünyagörüşlərinə, dəyərlərinə və baxışlarına görə özlərini yabançıdan çox amerikalı hesab edirlər. Tədqiqat müəllifləri bu fikri amerikalı müsəlmanların gəlirlərinin həcmindən və təhsil səviyyələrinin yüksək olması faktından əldə etmişdirlər. Qeyd edilən faktlar amerika müsəlmanlarının cəmiyyətə daha tez integrasiya edərək uyğunlaşdığını göstərir. Bundan əlavə tədqiqatın əldə etdiyi məlumatlara görə ABŞ –dakı müsəlmanlar öz həyatlarından və yaşayış durumundan Avropa və digər ərazilərdə yaşayan dindəşlarından daha çox razı qaldıqlarını və mütədil görüşə sahib olduqlarını göstərir. Amerika müsəlmanları əmindirlər ki, ABŞ-a gələn mühacirlər özlərini onları əhatə edən cəmiyyətdən fərqliliklərini qoruyub saxlamağa cəhd etmək əvəzinə, Amerika adət-ənənələrini qəbul etməyə çalışmalıdırlar. Belə ki, Amerika müsəlmanlarının böyük hissəsi dininin göstərişlərinə əməl edən və inanlı müsəlman olmaqla bərabər müasir cəmiyyətin həyatında tam şəkildə iştirak etmək arasında heç bir ziddiyyət görmürlər. Yaşlı amerikalı İslam ardıcılarının dördədən üçünün (74%-nin) yaşı 50-dən aşağıdır. Kollec məzunları arasında müsəlman məzunlarının payı orta hesabla bütün ölkə üzrə olan məzunların faiz nisbətindən iki dəfə çoxdur. Bu zaman, ölkə üzrə orta məzun buraxılışının 25%-nin qarşılığında müsəlman məzunların buraxılışı 58% təşkil etmişdir. Amerika müsəlmanlarının yarısının illik ailə gəliri 50.000 dollardan daha yüksəkdir. Məhəmməd Naymer özünün «The North American muslim resource guide» nəşrində bu cür qənaətə gəlmişdir : “ Bu gün amerika müsəmanları getdikcə daha çox qloballaşan sistemin tərkib hissəsinə çevirirlər. Bütün əlamətlər və

göstəricilər İslam ardıcılıarı arasında Amerika vətəndaş və siyasi-ictimai həyatına olan meyli (oriyentasiya) güclənməkdədir.”

11 Sentyabr hadisəsi

11 sentyabr hadisəsindən on üç il keçməsinə baxmayaraq bu mövzu öz aktuallığını itirməmiş və hər il müxtəlif elmi məqalələr yazılıraq tədqiqatlar aparılır. Bir çox alimlər və siyasətçilər 11 sentyabr terror aktının İslam dünyasına qarşı nifrət gətirəcəyinə və ən azı Amerika və Avropada sürətlə gedən islamlaşmanın qarşısını alacaqdır. Lakin, İslam əleyhinə düşünülmüş bu addım əks təsir göstərərək qeyri – müsəlmanların İslamla maraqlanmasına gətirib çıxardı. Bu hadisədən sonra kütləvi informasiya vasitələrinin müsəlmanları terrorçu kimi qələmə verməsinə baxmayaraq insanların bir çoxunu müsəlmanların kim olduğunu və necə yaşadıklarını anlamaq üçün İslamı öyrənməyə vadar etdi. Görəsən doğrudandı mı onlar 11 sentyabr hadisəsində iştirak ediblər? sualı qeyri – müsəlmanları İslam haqqında kitablar almağa və araşdırmalar aparmağa vadar etdi və nəticədə bir çox amerikalılar, britaniyalılar və dünyanın başqa millətlərinin nümayəndələrinin İslamı qəbul etməsinə səbəb oldu. 11 sentyabrdan sonra İslama olan böyük maraq yeni iman gətirənlərin sayını artırdı. Aşağıda bəzi mötəbər və nüfuzlu mətbuat vasitələrində dərc olunmuş 11 sentyabr hadisəsindən sonra dünyada İslam dini ilə bağlı baş vermiş proseslər haqqında bəzi tədqiqatçıların fikirlərini qeyd edəcəyik.

«The Observer» qəzetində 1 sentyabr 2002 ci ildə dərc olunmuş nəşrində Martin Brayt yazır: “İslama maraq hissi təyyarə qaçırdanların cinayətindən sonra artmışdır. Bir il qabaq müsəlmanlar ehtiyat edirdilər ki, Nyu-York və Vaşinqtonda təxminən 3000 insanın həyatına son qoymuş terror hadisəsindən sonra onların dininin nüfuzu korlanacaqdır. Lakin indi isə Böyük Britaniyadakı müsəlmanlar "11 sentyabr faktoruna" öz dinlərinə maraq artıran səbəb kimi baxırlar. Müsəlmanların müqəddəs kitabı olan Quranın satışı bütün mövcud rekordları vurmuşdur. Quranın ingilis dilinə tərcüməsinin nəşri ilə məşğul olan tanınmış "Penguin" nümayəndələri 11 sentyabr hadisəsindən sonra üç ay ərzində bu kitaba olan tələbatın 15 dəfə artdığını qeyd almışdılar. Bu hadisədən sonra qeyri – müsəlmanlar arasında İslam və Məhəmməd (s) peyğəmbərin həyatı haqqında maraqlananların sayı artmış və bu mövzular haqqında daha çox məlumat topladıqları müşahidə olunmuşdur”

«The Times» qəzetinin 7 yanvar 2002 – ci ildə nəşr olunan çapında Qaylz Vayttell "Allah mənim ürəyimin qapısını döydü" adlı məqaləsində yazır: “Paradoksal haldır, 11 sentyabrdan sonra İslama iman gətirənlərin sayının artmasına dair inandırıcı dəlillər vardır və bu nəinki Böyük Britaniyada baş verir, həmçinin Amerika

və bütün Avropada da belədir. Danimarkanın İslam mərkəzlərindən biri yeni iman gətirənlərin sayının on dəfə artdığını qeyd etmişdir və keçmişdə katolik olmuş irlandiyalı xanımın rəhbərlik etdiyi Leyçesterdəki Yeni Müsəlman Layihəsi bəyan edir ki, İslama dininə mütəmadi insan axınına baş verir.

Bu insanların İslama gəlişi Qərb dünyasını daha çox heyrətləndirir. Onlar özləri üçün yeni olan bu dini digər dünya dinlərindən seçiblər. Seçim azadlığı olduğu halda çox zaman öz şəxsi mövhumatlarını və valideyinlərinin mövhumatlarını qət etməli olurlar. Onlar çox fəaldırlar lakin, bununla bərabər kifayət qədər dözümlüdürlər. Onlar bizim kimidirlər, eyni zamanda hardasa bizim kimi deyildirlər. Onlar müsəlmandırlar. Onlar gündə beş dəfə namaz qılır və Ramazan ayında oruc tuturlar və bu dünyadan getməmiş Məkkəni ziyarət etməyi ümid edirlər. Onlar mobil telefonlara "Əssəlamu-Əleykum" deyə cavab verirlər"

«Californian North Country Times» qəzetinin ştat müxbiri Aqness Diqs "11 sentyabrdan sonra İslama fəvqəladə gəliş" adlı məqaləsində qeyd edir: "2001-ci ildə beynəlxalq tədqiqatlar üzrə Şimali Karolina universitetinin professoru İhsan Baqbinin rəhbərlik etdiyi və Vaşinqtonda yerləşən Amerika və İslam Münasibətləri Şurasının keçirdiyi sorğunun nəticələrinə görə 20 000 amerikalı İslam dinini qəbul etmişdir və onların təxminən 7000-i qadındır. Bəzi din xadimləri isə bildirirlər ki, 11 sentyabr hadisəsindən sonra İslama iman gətirənlərin sayı dörd dəfə artmışdır."

"The New York Times" qəzetinin müxbiri Codi Vilqoren "İslam minlərlə insanı cəlb edir" məqaləsində belə bir qənaətə gəlir: "Birləşmiş Ştatlarda İslam dini öz 6 milyonluq tərəfdarı ilə ölkədə ən çox artan din kimi hesab edilir. Buna səbəb müsəlman mühacirlərin sayının çox olması, müsəlman ailəsində doğumun yüksək səviyyəsi və bu dinə gələnlərin geniş yayılmasını göstərmək olar. Ekspertlərin birinin verdiyi qiymətə görə bir ildə ABŞ-da 25 000 nəfər İslam dinini qəbul edir, digər tərəfdən isə bəzi dini xadimlər iddia edirlər ki, 11 sentyabr hadisəsindən sonra bu rəqəm dörd dəfə artmışdır."

«National Post» qəzetinin müxbiri Marina Cimenes yazır: "11 sentyabr hadisəsindən sonra həm Birləşmiş Ştatlarda həm də Avropada İslam dinini qəbul edənlərin artımı başlamışdır. Bir çox amerikalı və avropalı yeni imana gələnlər, Bostonun İslam Cəmiyyətinin təşkil etdiyi mədrəsələrə gələn müsəlmanları xatırladırlar. Onlar terorizmi dəstəkləmir və "Əl-Qaidəni" ittiham edirlər. Onlar yaxşı təhsil almış, fəal, çox vaxt keçmiş xristianlardırlar, ancaq onların arasında yəhudi və induslar da vardır. Bu ölkədə 6 milyon müsəlman vardır və onların 30%-dən çoxu məscidlərə gədirlər."

İslam dinin sürətlə artmasına müasir elmin inkişaf etməsi və bəzi yeni tapılmış elmi həqiqətlərin Qurani Kərim ayələri ilə üst – üstə düşməsi faktoru da əlavə amil kimi də misal göstərilə bilər. Bundan əlavə İslam dini insanları maraqlandıran inancla bağlı suallara digər dinlərdən daha real və məntiqli cavab verməsi, humanist və əxlaqi dəyərlərin daha mükəmməl olması insanların islama daxil olma səbəblərdəndir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1) Patrick Glynn, God: The Evidence, The Reconciliation of Faith and Reason in a Postsecular World, Prima Publishing, California, 1997, s. 19-20, 53

2) Teror in America, Muslim American Leaders: A Wave of Conversion to Islam in the U.S. Following September 11, MERIM Special Dispatch.

3) Islam Growing in America- U.S Military, American Forces Press Service.

4) Charles Darwin, The Origin of Species: A Facsimile of the First Edition, Harvard University Press, 1964, s. 184

5) Military Muslim Life Meld on U.S. Bases, The Washington Post, 21 December 1998

6) The New York Times, 20 November 2001

7)

إنتشار الإسلام في العالم, بقلم / عبد الدائم الكحيل, رسالة الإخوان 27 / 16-10-2009 / 1430 هـ

العدد 612

8)

ظاهرة انتشار الإسلام في الغرب.. "أمريكا" و"بريطانيا" أنموذجاً, مختصر الأخبار, مركز التأصيل

للدراستات والبحوث

2013-01-07 --- 25/2/1434

9) Hürriyyet, 11 Ocak 2011

10) Miliyyet 12 Ekim 2011

XÜLASƏ

Təqdim olunmuş məqalədə son əlli ildə müsəlmanların sayının dünya ölkələri üzrə sürətlə artmasından bəhs edir. Bu məqalədə dünyada yaşayan müsəlmanların regionlar üzrə statistik göstəriciləri və İslam dininin qeyri – müsəlman ölkələrində sürətlə yayılma səbəbləri tədqiq edilmiş və bir çox nüfuzlu alimlərin və müxbirlərin fikirləri qeyd edilmişdir.

SUMMARY

The article presented about the rapid increase in the number of Muslims in the world in the last fifty years. In this article has been studied the statistical indicators muslims around the world and the reasons for the rapid spread of Islamic religious in non-muslim countries and has been noted the opinions of many influential scientists and reporters.

РЕЗИЮМЕ

В статье представлена быстрорастущая исламская религия в мире за последние пятьдесят лет. В этой статье обследованы статистические данные в мусульманских регионах и причины быстрорастущей исламской религии в не мусульманские странах. Отмечены мнения многих влиятельных ученых и журналистов.

Çapa tövsiyə etdi: dos., f.f.d. S.S.Süleymanov

TEFSİRDE YAPISALCILIK: İMKÂNI VE SORUNLARI**Dr. Muhammed COŞKUN***

Öz: Yapısalcılık, Sosyal Bilimlerde nesnellik arayışının bir sonucu olarak değerlendirilen ve başta dilbilim olmak üzere birçok alanda geçen yüzyılda revaç bulmuş olan bir yöntemdir. Nesnellik arayışı nedeniyle Kur'ân tefsirinde de bu yöntemin kullanılabileceği düşünülmüş olmakla beraber, Tefsir ilminin usûl kaideleri içerisinde yer alan Esbab-ı Nüzûl olgusu ile olan uyumsuzluğu nedeniyle çeşitli problemlere de yol açabilecek bir nitelik arz etmektedir. Bu yazıda yapısalcılığın genel özellikleri ve metin analizinde esas aldığı ilkeler kısaca tanıtılmış ve bu yöntemin tefsirde sağlayabileceği imkânlarla ve neden olacağı sorunlara işaret edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yapısalcılık, Yapısal analiz, Sosyal Bilimler, Tefsir, Usûl.

Structuralism in Quranic Exegesis: The Possibility and Issues

Abstract: In the last century, structuralism is a common method in many areas particularly in linguistics as a result of the quest to objectivity for the social sciences. Therefore this method was also significant to Quranic exegesis. Since this method might seem inappropriate because of incompatibility with method of asbâb al-nuzul (occasions or circumstances of revelation) by Quranic exegesis. In this article I will approach to the general features of structuralism and its principles of text analysis. In addition I will discuss which problems would causes this method and provides facilities.

Key Words: Structuralism, Structural Analyses, Social/Human Sciens, Quranic exegesis.

Резюме: Структурализм, оценивается как результат поисков объективности в социальных науках и является методом который нашел популярность в прошлый век во многих сферах и в основном в области языкознания. Рассматривалось вопрос об использовании этого метода в Тафсир (растолкование) Корана в рамках поисков объективности, но это может

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

привести к различным проблемам из за того, что не сходиться с феноменом Асбаб аль-Нузуль который является одним из основ Усуль, науки Тафсир. В этом статье кратко представлены общие свойства структурализма и основные принципы в анализе текста. Также отмечено возможности этого метода в Тафсире и проблемы которые могут быть вызваны.

Ключевые слова: структурализм, структуральный анализ, социальные науки, Тафсир, Усуль.

I. Giriş

Tefsir disiplininde birtakım yeni arayışların mevcudiyeti malumdur. Bu yazıda biz, yapısalcı metin analizinin tefsirde bir imkân olarak düşünülüp düşünülemeyeceğini ve bu yöntemin ortaya çıkarması muhtemel olan sorunların neler olabileceğini tartışacağız. Ancak geçtiğimiz yüzyılın başında Nizâmu'l-Kur'ân adlı bir kısa tefsir telif etmiş olan Abdülhamit el-Ferâhî ve yakın dönemde Fehmu'l-Kur'ân adlı üç ciltlik bir tefsir yazmış olan Faslı mütefekkir Muhammed Âbid el-Câbirî gibi bazı nadir müfessirlerde gördüğümüz bu yöntemin tefsir dünyasında yeterince tanınmıyor oluşu nedeniyle, ilk olarak yapısalcı kuramının felsefi ve dilbilimsel altyapısını ortaya koymak üzere bu düşüncenin tarihi sürecine göz atacak ve ana hatlarını tespit etmeye çalışacağız. Bunun ardında Ferâhî ve Câbirî tefsirinin yapısalcı içerimlerini kısaca değerlendirecek ve “yapısal metin analizi”nin tefsir açısından neler getirebileceğini ve ne gibi sakıncalar doğurabileceğini belirlemeye çalışacağız.

II. Yapısalcılık ve metin analizi

Yapısalcılık; İsviçreli dilbilimci Ferdinand De Saussure'ün Genel Dilbilim Dersleri adlı eserinde ortaya koyduğu modern dilbilim teorisinin Rus biçimcileri, Prag Dil Okulu ve Kopenhag Dil Çevresi tarafından genişletilmiş ve geliştirilmiş, Roman Jakobson tarafından taşındığı Avrupa ve Amerika'da dilbilim çalışmalarında geçtiğimiz yüzyılın önemli bir bölümünde oldukça etkili olmuş, Calude Lévi Strauss ve Jacques Lacan gibi, sosyal bilimlerin diğer alanlarında çalışan bazı bilim adamları tarafından da sosyal bilimlere uyarlanmış bir çözümleme yöntemidir. Yöntemin temelinde Saussure'ün dili bir sistem olarak görüp onu her bir konuşmacı tarafından kullanılan “söz”den ayırması yatmaktadır. Saussure, dilin bireyler tarafından kullanılan haline “söz” adını verirken, bireyleri aşan ve bir sistem arz eden haline “dil” adını vermiş ve dilbilim araştırmalarının “söz” üzerine değil, “dil” üzerine odaklanması gerektiğini söylemiştir. Dilin münferit kullanımlarının “dil” sisteminin

genelini anlamaya yardımcı olmayacağı kanaatinde olan Saussure'e göre, herhangi bir dilin sistemini anlamanın yolu, o dilin tarih boyunca nasıl kullanılmış olduğunu, ne gibi değişimler ve dönüşümler yaşadığını araştıran art zamanlı inceleme şeklinde değil, belirli bir dönemde dilin bütünü nasıl bir sistem arz ettiğini araştıran "eş zamanlı" inceleme şeklinde olmalıdır. Saussure bunu satranç benzetmesi ile açıklar. Buna göre bir kişinin satranç oyununun sistemini kavraması için bu oyunun Hindistan'dan Çin'e ve Avrupa'ya nasıl intikal ettiğine dair tarihsel ve art zamanlı bir çalışma yapmasına gerek yoktur. Yapması gereken şey, satranç oyunun kendi iç kurallarını takip ederek sistemini kavramaya çalışmaktır. Bu sistemi anlamak için satranç oyununun kendisinin dışında bir veriye gerek yoktur. Hatta bu tür verilere odaklanmak, yanıltıcı da olabilir.¹

Bu yaklaşımın önce Rus biçimcilerinde, ardında da hem Prag, Kopenhag ve Paris gibi Avrupa merkezlerinde hem de Amerika'da dilbilim çalışmaları ve edebiyat eleştirisi üzerinde önemli sonuçları olmuştur.² Bu ivme ile gelişen yapısalcı

¹ Yapısalcılık için bk. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çev: Berke Vardar, İstanbul, 2001; Tahsin Yücel, *Yapısalcılık*, İstanbul, 2008; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s. 1163; Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, İstanbul, 2010, s.186; Jean Piaget, *Yapısalcılık*, Çev: Ayşe Şirin Okyayuz Yener, İstanbul, 2007; Sebahattin Çevikbaş, *Yapısalcılık Üzerine*, Felsefe Dünyası, 2002/1, Sayı 35, s. 137-151; Edith Kruzweil, *The Age Of Structuralism (Asru'l-Binyeviyeye)*, Arapçaya çeviren: Cabir Ufûr, Kuveyt, 1993; İbrahim Keskin, *Sosyolojik Teoriler Bağlamında Yapısalcı Analizin İmkân ve Sınırlılıkları*, Beytülhikme- An International Journal Of Philosophy, Volume 1, Issue 2, December 2011, s. 62-88; Robert Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, Çev: Ahmet Cevizci, İstanbul, 2005, s.120-121; Salah Fadl, *Nazariyyetü'l-Binaiyye fî'n-Nakdi'l-Edebî*, Daru's-Şurûk, Kahire, 1998; Mehmet Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları I*, İstanbul, ts, s.22-29; Adnan Onart, *Değişik Yönleriyle Yapısalcılık ve Yapı Kavramı*, Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, C. XXVIII, S.262, s-243-251 (Özel Bölüm: Yapısalcılık), Temmuz, 1973; Temmuz Gönc Şavran, Serap Suğur ve diğerleri, *Modern Sosyoloji Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Yayını, No: 2304, Eskişehir, 2011, s. 201-202; Terence Hawkes, *Structuralism and Semiotics*, Routledge, Second Edition, New York, 2003; Pauline Marie Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, Çev: Tuncay Birkan, Ankara, 2004; Türkan Kuzu, *Masalın Değişmez Yasaları –İşlevsel Birimler-*, Anadolu Ün. Edebiyat Fak. Dergisi, Sayı 3, s 219-229, Eskişehir, 2001; Ayşe Eziler Kıran-Zeynel Kıran, *Yazınsal Okuma Süreçleri*, Ankara, 2011; Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı, Giriş*, Çev: Tuncay Birkan, İstanbul, 2011

² Rus Biçimciliği ve Yapısalcılıkla ilişkisi için bk. Tzvetan Todorov, *Literature and Its Theorists A Personal View Of Twentieth Century Criticism*, Routledge&Kegan, London, 1988, s. 10 vd.; Barry Scherr, *Formalism, Structuralism, Semiotics, Poetics*, The Slavic and East European Journal, Vol. 31, Thirtieth Anniversary Issue (1987), pp.127-140 (Published

yöntemin, A.J.Greimas gibi nadir düşünürler istisna sayılacak olursa, hemen tamamında görülen ortak nokta, metin yorumlarında “metin dışında” herhangi bir kaynağa müracaat etmeme ilkesidir.

Metin analizi yönteminde A.J.Greimas’ın geliştirdiği teori, yapısalcı geleneğin sınırlarını oldukça zorlayacak türden bir gelişim ve yenilik arz etmektedir. Şimdi önce Saussure’ün dilbilim anlayışını ana hatlarıyla özetleyecek, ardından yapısalcılık düşüncesinin tarihi gelişimini kısaca inceleyecek ve Strauss ve Lacan gibi düşünürlerin yapısal tahlillerine göz atacağız.

III. Yapısal Analiz Yöntemi

Yapısalcı yöntemin temel hareket noktası, tek tek bireyler tarafından kullanılan “söz”ün ardında genel bir sistem olarak “dil”in var olduğunun ve bütün bireylerin “aynı sistem” üzerinde konuşup düşündüklerinin, yani “*ortak bir insan doğası*”nın varlığının kabul edilmesidir. Bu durum başta C. L. Strauss ve J. Lacan olmak üzere, yapısal analiz yöntemini Sosyal Bilimlerin çeşitli alanlarına taşıyan hemen her düşünürde görülebilir. Bu yöntemde önemli olan, tekil olguların özgüllüğü değil, onların genel bir sistemin bir parçası oluşlarıdır. Dolayısıyla edebiyat eleştirisinde bir eserin kendine özgü hususiyetleri değil, bütün edebî metinlerin ortak noktaları aranmaktadır.³ Bu yönüyle yapısalcılık bir yorum teorisi değil, bir analiz yöntemidir. Yani analize konu edilen nesne üzerinde değil, o nesnenin de parçası olduğu bütünün yapısı üzerinde çalışılmaktadır. Özellikle Propp’un masalın biçimbilimi ile ilgili çalışmaları, vardığımız bu sonucun somut bir örneğidir.

Yapısalcı yöntemde, en azından Saussure tarafından yapılan dil-söz ayrımı üzerinden hareket eden Jakobson, Propp, Todorov gibi yapısalcılar için, metinler üzerinde herhangi bir yorum yapmak, metnin söylemek istediği “anlam”ı tespit etmek ve onun üzerinden değerlendirmeler yapmak söz konusu değildir. Gerek Propp’un halk masalları üzerinde yaptığı incelemelerde⁴ gerekse Rus Biçimcilerinin metinlerinde görülen ortak noktaların başında bu durum gelir.⁵

by: American Association of Teachers of Slavic and East European Languages Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/307983>

³ bk. Roland Barthes, *S/Z*, Çev: Sündüz Öztürk Kasar, İstanbul, 2006, s.22-23

⁴ Propp’un incelemeleri için bk. Fatma Erkman Akerson, *Edebiyat ve Kuramları*, İstanbul, 2010, s.168-172

⁵ Rus biçimcilerinin metinleri üzerine örnek çalışma olarak bk. Tzvetan Todorov, *Yazın Kuramı*, (Çev: M. Rifat-S. Rifat) İstanbul, 2010

Ayrıca başta Lévi Strauss ve Jacques Lacan⁶ olmak üzere, sosyal bilimlerin değişik alanlarında yapısalcı yönetime başvuran ya da bu yöntemi benimseyen birçok araştırmacının özenle vurguladıkları üzere, bu yöntemin en belirgin özelliği, sözü edilen yapıların genel geçer, değişmez ve evrensel olmalarıdır. Lévi Strauss mitlerin ve ilkel kabilelerdeki akrabalık ilişkilerinin incelenmesinin sonucunda, insan denen varlığın şuurlu yapıya ilişkin birtakım sonuçlar çıkardığını düşünür. Ona göre dil, insanın hakkında hiçbir şey bilmediği, kendi gerekçelerine sahip insan aklıdır.⁷

Diğer taraftan yapısalcılık; sosyal bilimlerde nesnellik arayışının bir sonucu olarak, özellikle Nietzsche-Heidegger gibi filozoflar tarafından başlatılan ve giderek modernizmin Kartezyen özne anlayışını tahrir eden, modern öznenin hakikate olan mutlak hâkimiyet inancının naifliğini ortaya koyan, bilginin göreceliğini ve iktidar ile olan ilişkisini gözler önüne seren felsefi eğilimlere bir cevap niteliğinde olup modernizmi tahkim etmek gibi bir işleve de sahiptir. Nitekim modern felsefenin başlangıcından 1960'lara kadar olan dönemde Nietzsche, Marks ve Freud'un eleştirileri bir tarafa bırakılırsa, Batı felsefesi hümanizm, tarihselcilik ve empirik yöntem bilgisi (pozitivizm) merkezli bir sorgulamayı üstlenir.⁸ Bu dönemde "insan", felsefenin ve dolayısıyla "tüm evrenin" merkezi olarak görülmüş, her şey "insan merkezli", "özne merkezli" bir bakış açısı ile ele alınmıştır. Buna karşılık başta Nietzsche ve Heidegger gibi düşünürler olmak üzere genel anlamda varoluşçu felsefenin getirdiği ciddi eleştiriler ve yaptığı önemli sorgulamalar sonucunda artık aydınlanma felsefesinin birçok "kabul"ü (postulat) tartışılır hale gelmiştir. Bu çerçevede, ikinci dünya savaşının ardından Fransa'da varoluşçu düşüncenin etkisini yitirmeye başlaması sonucunda, bu akımın boş bıraktığı alanda giderek güç kazanan rölativizmin ürkütücü etkisi nedeniyle, herkesin üzerinde ittifak edebileceği "nesnel" felsefi temellere olan ihtiyaç artmış bulunuyordu.⁹ Kimi düşünürlere göre işte yapısalcılık tam da bu ihtiyacı karşılama iddiası ile ortaya çıkmış bir sosyal teoridir.¹⁰

⁶ Lacan için bk. Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, İstanbul, 2010

⁷ Anthony Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Türkçesi, Ümit Tatlıcan, İstanbul, 2005, s.146

⁸ Sebahattin Çevikbaş, *Yapısalcılık Üzerine*, Felsefe Dünyası, 2002/1, Sayı 35, s. 137-151.

⁹ bk. Edith Kruzeil, *The Age Of Structuralism (Asru'l-Binyeviyye)*, Arapçaya çeviren: Cabir Ufûr, Kuveyt, 1993, s.21

¹⁰ bk. İbrahim Keskin, *Sosyolojik Teoriler Bağlamında Yapısalcı Analizin İmkân ve Sınırlılıkları*, Beytülhikme- An International Journal Of Philosophy, Volume 1, Issue 2, December 2011, s. 62-88

IV. Yapısalcı Metin Analizinin Tefsir Açısından Uygulanabilirliği

Kur'ân tefsiri söz konusu olduğunda yağısalcı yaklaşımın en belirleyici özelliği, Kur'ân metninin iç bütünlüğünü ön plana çıkarmak ve oradan çıkarılabilecek her türlü anlamı bu iç bütünlük muvacehesinde kritik etmektir. Diğer taraftan metnin yapısal özelliklerini ve ikili karşıtlık sistemlerini tespit etmek de, yapısalcı tefsir yaklaşımının önemli özelliklerinden sayılabilir. Bunlar Ferâhî ve Câbirî tefsirlerinde dikkat çeken hususlar olarak, tefsirde yapısalcı yaklaşımın parametreleri olarak kabul edilebilir.

Ferâhî, Nizâmu'l-Kur'ân adlı tefsirinde öncelikle her bir sûrenin ana konusunu (amûd) tespit etmenin ve bu konunun sûrede hangi süreçler içerisinde işlenmiş olduğunun tasvirini yapmaya koyulmaktadır.¹¹ Yine Ferâhî her bir sûrenin kendi içinde yapısal bir bütünlük (nizam) arz ettiğini ifade etmekte, bunun en önemli göstergesinin de, surelerin ebatlarının birbirinden farklı olması olduğunu söylemektedir.¹² Ona göre özellikle kısa surelerde işlenen konuların, anlatılan manaların birbiriyle neredeyse aynı olmasına karşılık dil ve üslup yapısının farklı olması, bu sûrelerin her birinin farklı birer yapıya sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak dikkatlice incelendiğinde, kısa surelerdeki bu özelliğin uzun sûreler için de geçerli olduğu görülecektir.¹³ Benzer şekilde Câbirî de her bir Kur'ân sûresinin önce bir mukaddime bölümü ile başladığını, bu mukaddimede sûrede anlatılacak ana konunun ve temel fikirlerin sadece başlıklar halinde, kısaca arz edildiğini, daha sonra bu bölümün ardından sûrenin uzunluğuna bağlı olarak sayıları değişen ara bölümler vasıtasıyla, mukaddimede ortaya konulan konu başlıklarının detaylıca ele alındığını, zaman zaman bu konuların kıssalar, darb-ı meseller, ahiret ve gabya dair anlatımlar, terğib ve terhib (teşvik ve sakındırma) ifadeleri gibi değişik anlatım biçimleri ile donatıldığını ve nihayet konunun bu şekilde tafsilatlı anlatımı sona erdikten sonra bir sonuç bölümünün geldiğini ve bu bölümde, mukaddimede kısa başlıklar halinde ifade edilip ara bölümlerde tafsilatlandırılan meselelerin birer üst ilkeye, ahlâkî/itikâdî/toplumsal/siyasî birer kaideye bağlanarak çözümlendiğini ifade etmektedir.¹⁴

Câbirî bu yapısalcı analizi bir tefsir enstrümanı olarak kullandığı gibi, Kur'ân metninin tahrif edilmemiş olduğunu delillendirme enstrümanı olarak da kullanır. Ona

¹¹ bk. Abdülhamid el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'an ve te'vilu'l-furkâni bi'l-furkân*, New Delhi, 2008, s.25.

¹² Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, s. 46.

¹³ Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, s. 46-47.

¹⁴ Bk. Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân*, III, 264.

göre surelerin her birinin kendi içindeki bu yapısal insicamı, onların insan müdahalesinden korunmuş olduğunu gösterir. Zira her surenin mukaddime bölümünde ortaya konulan konu başlıkları, aynı sıra ve eşit oranda tafsilatlandırma uyarınca, ara bölümlerde işlenmekte ve sonuç bölümünde yine aynı konular birer üst ilkeye bağlanmaktadır. Eğer bu sistemin içinden herhangi bir âyetin çıkarılmış olduğu ya da sisteme dışarıdan bir ifadenin (âyetin ya da kelimenin) ithal edilmiş olduğu düşünülecek olursa, o zaman bu müdahaleyi yapan insanın da, en az Kur'ân'ın sahibi kadar mükemmel bir sistem kurmuş olması beklenmelidir. Zira Kur'ân'ın kendi içindeki bu sistematik yapısı öylesine mükemmel ve kusursuzdur ki, bu sistemin bir insan tarafından inşa edilmesini düşünmek neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla burada makul olan düşünce, Kur'ân metninin hiçbir insan müdahalesine maruz kalmamış olduğunu, her bir sûrenin tam da Hz. Peygamber'in tevcihati doğrultusunda (ilahî emir uyarınca) tevkîfî olarak teşekkül etmiş olduğunu kabul etmek olacaktır. Nitekim Hz. Peygamber'in, kendisine bir âyet ya da âyet grubu nazil olduğu zaman, vahiy kâtiplerine, “bu âyetleri falanca sûrenin falanca yerine yazın” şeklinde talimatlar verdiği bilinmektedir. Bu da, her bir âyetin ancak sistem içindeki yerinde olduğu zaman “anlamını ifade edeceği” manasına gelmektedir. Dolayısıyla eğer Kur'ân'ın herhangi bir âyeti çıkarılmış veya ona bir şeyler ilave edilmiş olsaydı, geri kalan kısımlarının da anlamı bozulurdu.

Diğer taraftan Câbirî, Kur'ân sûrelerinin bu şekilde sıkı bir iç ilişkiler sistemine sahip olmasının tefsir/anlama faaliyeti açısından da önem arz ettiğini düşünmektedir. Zira bu sistem gereği her bir âyetin anlamı diğer bir âyet veya âyetlerle olan ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Bu durum, yapısalcı teorideki gösterge kavramının tefsire taşınmış olduğunu göstermektedir. Hatırlanacağı üzere yapısalcı teori öncesinde dilsel ifadelerin anlamları, dil dışındaki dünyaya (harici varlığa ya da zihni varlığa) doğrudan gönderme yapıyor olarak telakki edilmiş ve her bir göstergenin müstakil olarak bir dış varlığı göstermek, onunla ilişkili olmak suretiyle anlam kazandığı düşünülmüştü. Oysa yapısalcı teoride dış dünyanın ve zihinsel varlığın anlam üretiminde (ya da anlama eyleminin gerçekleşme süreçlerinde) herhangi bir etkiye sahip olmadığı, bunun yerine dilsel (ya da görsel, işitsel vb.) göstergelerin ancak diğer göstergelerle olan ilişkileri, onlara benzerlikleri ya da farklılıkları üzerinden anlam kazandığı düşünülmektedir. Örneğin “sel” sesini duyduğumda ya da “sel” yazısını okuduğumda, zihnimde “hızlıca akan ve felakete yol açan su taşkını”nın canlanması için, bu “sel” sesinin ya da yazısının (göstereninin) dildeki benzerleri olan “sil”, “sal”, “sol” gibi gösterenlerden farklılığını idrak etmem gerekmektedir. Böylece “sel” göstereninin anlamı tamam olabilmesi ya da benim onu

tam olarak anlayabilmem için “sil”, “sal”, “sol” gibi gösterenleri de biliyor olmam gerekmektedir. Ancak “sil”, “sal”, “sol” gibi gösterenlerin her birini anlamak için de, diğer başka gösterenlere ihtiyacım olacaktır. Bunun sonucunda dil, kendi içinde bir ilişkiler, benzerlikler ve farklılıklar (differences) sistemi olarak anlaşılabilir. Şimdi, bu teorinin Câbirî’nin tefsir anlayışı üzerinden yapısalcı bir yöntem olarak “tefsir” disiplinine taşınması, herhangi bir sûrede geçen bir âyetin anlamının, ancak o surede geçen diğer âyetlerin anlamı ile birlikte ortaya çıkabileceğini, aksi durumda hem pasajdan çıkarılan âyetin hem de geride kalan âyetlerin anlam erozyonuna uğrayacaklarını düşünmek şeklinde gerçekleşmiş bulunmaktadır.

Dikkat edileceği üzere bu teorinin en nihayetinde gerçekleştirmek istediği şey, klasik dönemde münasebatu’l-Kur’ân ve i’câzu’l-Kur’ân gibi bahisler altında konu edilmiş meselelere benzemektedir ve (Fareddin Râzî başta olmak üzere) klasik tefsirde surelerin iç uyum ve insicamlarını tebarüz ettirmeye yönelik bu tür girişimleri görmek mümkündür. Doğrusu Câbirî her ne kadar bunu bir yöntem olarak ortaya koymuş olsa da, uygulamada bütünüyle bu yöneme sadık kaldığını söylemek zordur. Çünkü onun özellikle önem atfettiği bir diğer yöntem olan “dil dışı bağlam” ya da “sîret-nüzûl ilişkisi” yöntemi, yapısalcı analizi devre dışı bırakmak gibi bir özelliğe sahiptir. Çünkü yapısalcı yöntemde metnin dışındaki verilerden, yani rivayetlerden, tarih ve siyer bilgilerinden istifade etmek ve metni kendi dışından hareketle yorumlamak asla söz konusu değilken, sîret-nüzûl ilişkisi yöntemi bütünüyle Kur’ân’ı kendi nüzûl dünyasına yerleştirip o günkü anlama imkân ve koşulları çerçevesinden bakabilme çabasını ifade etmektedir. Bu yüzden bunların ikisi birbirine zıt görünmektedir. Câbirî esasında bu iki yöntemin her ikisine de yer vermek sûretiyle, yapısalcı metodu birebir kullanmadığını, sadece bir fikir olarak “bütünlük” yaklaşımından ilham almış olduğunu göstermektedir. Nitekim klasik müfessirler de bir taraftan sebab-i nüzûl rivayetlerine önem verirlerken diğer taraftan Kur’ân âyetleri ve (bazen de) sureleri arasındaki uyum ve insicamı esas almışlardır.

V. Yapısalcı Metin Analizinin Sorunları

Yapısalcı metin analizi, sosyal bilimlerin diğer branşlarında olduğu gibi, Kutsal metinlerin (ve bu çerçevede) Kur’ân’ın tefsiri açısından da birtakım sorunlar ihtiva etmektedir. Bu sorunları ilki ve belki de en önemlisi, indirgemeciliktir. İndirgemecilik, belli bir düşünse, tarihsel, sosyal ya da dinî olguyu izah ederken, bu olgunun arz ettiği yapıyı önceden (ya da araştırmanın herhangi bir aşamasında) bir postula olarak koyutlamak ve çalışmanın devamındaki bütün verileri bu postulanın gölgesinde takip etmektir. Örneğin Arap İslam akıl yapısının beyan, burhan ve irfan

olmak üzere üç ana düşünce sistemi üzerinden şekillendiğini öne süren ve bu aklın yapısal unsurlarını böylece tespit etmiş olan Câbirî, burhan aklına mensup gördüğü Endülüs ekolünü bütünüyle felsefi/rasyonel düşünme yanlısı olarak görme indirgemeciliği yapmış, hatta İbn Tumert gibi pek de rasyonel akıl taraftarı sayılamayacak bazı şahsiyetleri “burhan” aklının mümessili olarak görmüş, buna karşılık İrfan aklını gnostik/hermetik düşünce olarak değerlendirdiği için, bu akıl yapısı içinde felsefi eserler veren İbn Sina gibi bir filozofu, İslam düşünce geleneğinde irrasyonelin kalesi olarak görebilmiştir. Önceden belirlediği yapılar, varacağı sonuçları etkilemiş, belki de vakıayı olduğu gibi görmesine engel olmuştur. Aynı durum tefsir için de söz konusudur. Görüleceği üzere Câbirî’nin yapısalcı sistem anlayışında, tefsir edilecek sure veya pasajın yapısal olarak metnin hangi kısmına denk düştüğü belirlendikten sonra, o pasajdan ne anlaşılabileceği de önemli ölçüde belirlenmiş olmakta, hatta (en azından teorik olarak) o pasajda (yapı gereği) bulunması gerektiği düşünülen anlamın oraya (farkında olunmadan) monte edilmesi söz konusu olabilmektedir. Örneğin mukaddime bölümünde ahiretle ilgili uyarılar yapan bir surenin sonuç bölümünde muhakkak aynı konuyla ilgili bir üst ilkenin bulunması gerektiği (yapı gereği) düşünüleceği için, sonuç bölümünde yer alan ifadeler türlü zorlamalarla bu anlama tekabül ettirilecektir. En azından böyle bir zorlama ve indirgeme için teorik olarak müsait bir zemin sağlanmış olmaktadır. Yapısalcı tefsir yönteminin bize göre en önemli açmazı budur.

İkinci sorun ise, metnin iç yapısını tahlil etmenin, Kur’ân’ın sözlü olarak (şifahen) vahyedilmiş ve insanlara şifahen okunmuş bir metin olmasından kaynaklanan keyfiyeti göz ardı etme tehlikesi taşımasıdır. Zira yapısal analizde metin, masa başında ve bir kurgu uyarınca yazılmış bir “bütün” olarak telakki edilir. Oysa Kur’ân, birbirine kâh benzeyen kâh birbirinden farklılık arz eden değişik durumlara cevap olarak, yirmi küsur yıllık bir dönemde peyderpey ve şifahen inzâl edilmiştir. Bu durum onun bir metin/kitap değil, hitap/söylem/söylev olarak ele alınmasını, en azından tefsir faaliyeti esnasında onun bu özelliğinin göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir.

Yapısalcılığın tefsirde yol açabileceği muhtemel bir diğer sorun ise, nesnellik düşüncesinin farklı yorum imkanlarını yadsıyacak ve yorumda otoriterleşmeye yol açacak boyutlara varmasıdır. Bu çerçevede ifade etmek gerekir ki, metin yorumunda öznellik ve nesnellik tartışmalarını etraflıca ele almış olan Hans Georg Gadamer’in diyalektik hermenötiği, bazı tadilatlardan geçirildikten sonra, sadece edebî metin incelemelerinde ya da edebiyat teorilerinde değil, aynı zamanda ilk dönemlerden günümüze kadar Kur’ân tefsiri çevresinde geliştirilmiş dinî geleneğin yeninden

incelenmesi için de köklü bir başlangıç noktası sayılabilir. Bu sayede Kur'ân metninin yorumlanması konusunda her yorumcu ne kadar nesnellik iddiasında bulunursa bulunsun, -hem dinî hem edebî özelliğe sahip metinlerde- birbirinden farklı birçok yorum yapılmasının yorumcunun kendi çağındaki reel duruma ilişkin tavrını yansıttığı benimsenmiş olacaktır. Oysa yapısalcılık düşüncesi mutlak mensellik iddiasıyla bu imkânları zedelemektedir. Klasik geleneğimizde âlimlerin sıklıkla tekrarladıkları “Doğrusunu Allah bilir/Allahu a’lem” ifadesi, yorumda nesnellik arayışının mutlaklaştırılmaması gerektiğine dair yüksek bir bilincin varlığına işaret etmektedir. Yapısal analiz yöntemini başta Kur'ân olmak üzere herhangi bir dinî metne uygularken, tefsir/yorum faaliyetinin mutlak anlamda nesnellik arz edemeyeceğini de daima hesaba katmakta fayda vardır.

VI. Kaynaklar

- Akerson, Fatma Erkman, *Edebiyat ve Kuramları*, İstanbul, 2010
 Barthes, Roland, *S/Z*, Çev: Sündüz Öztürk Kasar, İstanbul, 2006
 Câbirî, Muhammed Âbid, *el-Aklu'l-Ahlâkiyyu'l-Arabî*, Beyrut, 2009
 -----*Nahnu ve't-turâs-kıraât muâ'sıra fî turâsinâ el-felsefî*, Beyrut, 1993
 -----*Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut, 2006.
 -----*Tekvînu'l-akli'l-arabî*, Beyrut, 2009.
 -----*Bünyetü'l-akli'l-arabî*, Beyrut, 2007.
 -----*el-Aklu's-siyasiyyu'l-arabî*, Beyrut, 1995.
 -----*Fehmu'l-Kur'âni'l-hakîm*, Beyrut, 2007-2009.
 Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2010
 Çevikbaş, Sebahattin, *Yapısalcılık Üzerine*, Felsefe Dünyası, 2002/1, Sayı 35, s. 137-151
 De Saussure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çev: Berke Vardar, İstanbul, 2001
 Eziler Kıran, Ayşe – Kıran, Zeynel, *Yazınsal Okuma Süreçleri*, Ankara, 2011
 Eagleton, Terry, *Edebiyat Kuramı, Giriş*, Çev: Tuncay Birkan, İstanbul, 2011
 Fadl, Salah, *Nazariyyetü'l-binaiyye fi'n-nakdi'l-edebî*, Kahire, 1998
 Ferâhî, Abdülhamid, *Delâilu'n-nizâm*, el-Matbaatu'l-Hamidiyye, Azamgarh (Hindistan), 1388/1968
 ----*Nizâmu'l-Kur'ân ve te'vîlu'l-furkani bi'l-furkan*, New Delhi, 2008
 Giddens, Anthony, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Türkçesi, Ümit Tatlıcan, İstanbul, 2005

Gönç Şavran, Temmuz, Suğur, Serap ve diğerleri, *Modern Sosyoloji Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Yayını, No: 2304, Eskişehir, 2011

Hawkes, Terence, *Structuralism and Semiotics*, Routledge, Second Edition, New York, 2003

Heyet, *et-Türâs ve 'n-nahdâ, kiraât fî a'mâli Muhammed Âbid el-Câbirî*, Beyrut, 2005

Hollinger, Robert, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, Çev: Ahmet Cevizci, İstanbul, 2005

Keskin, İbrahim, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, Uludağ Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 2010

----“Sosyolojik Teoriler Bağlamında Yapısalcı Analizin İmkân ve Sınırlılıkları”, *Beytülhikme- An International Journal Of Philosophy*, Volume 1, Issue 2, December 2011

Kruzeil, Edith, *The Age Of Structuralism (Asru'l-Binyeviyye)*, Arapçaya çeviren: Cabir Ufûr, Kuveyt, 1993

Kuzu, Türkan, *Masalın Değişmez Yasaları –İşlevsel Birimler-*, Anadolu Ün. Edebiyat Fak. Dergisi, Sayı 3, s 219-229, Eskişehir, 2001

Moran, Berna, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İstanbul, 2010

Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soy kütüğü*, Çev: Zeynep Alangoya, İstanbul, 2011

Onart, Adnan, *Değişik Yönleriyle Yapısalcılık ve Yapı Kavramı*, Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, C. XXVIII, S.262, s-243-251 (Özel Bölüm: Yapısalcılık), Temmuz, 1973

Piaget, Jean, *Yapısalcılık*, Çev: Ayşe Şirin Okyayuz Yener, İstanbul, 2007

Rifat, Mehmet, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları 1*, İstanbul, ts

Rosenau, Pauline Marie, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, Çev: Tuncay Birkan, Ankara, 2004

Scherr, Barry, *Formalism, Structuralism, Semiotics, Poetics*, The Slavic and East European Journal, Vol. 31, Thirtieth Anniversary Issue (1987), pp.127-140 (Published by: American Association of Teachers of Slavic and East European Languages Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/307983>)

Todorov, Tzvetan, *Literature and Its Theorists A Personal View Of Twentieth Century Criticism*, Routledge&Kegan, London, 1988

----*Yazın Kuramı*, (Çev: M. Rifat-S. Rifat) İstanbul, 2010

Tura, Saffet Murat, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, İstanbul. 2010

Yücel, Tahsin, *Yapısalcılık*, İstanbul, 2008

TÜRK ƏDƏBİYYATINDA ROMANTİZM CƏRƏYANININ NÜMAYƏNDƏLƏRİ ƏBDÜLHƏQ HƏMİD VƏ RƏCƏİZADƏ MAHMUD ƏKRƏM

dos. Aydan XƏNDAN
Bakı Dövlət Universiteti

Açar sözlər: *Romantizm, poeziya, Həmid, Rəcəizadə, Türk ədəbiyyatı*

Keywords: *Romantic, Turkish literature, Redzaizade, Hamid*

Ключевые слова: *Романтизм, Хамид, Реджаизаде, турецкая литература*

Romantizmin bir ədəbi cərəyan kimi əsası Fransada qoyulmuş, orada inkişaf etmiş və digər xalqların ədəbiyyatına təsirini göstərmişdir. Demək olar ki, romantizm 1820-30-cu illərdə tam bir cərəyan şəklini almışdır. Bu cərəyanın hərəkətverici qüvvəsi kimi fransız inqilabını hesab etmək mümkündür. Bu inqilab despotik, mütləqiyyət rejiminə qarşı kəskin şəkildə etiraz idi. Məhz bu inqilabın nəticəsi kimi insana olan baxış tamamilə dəyişilmiş olur. Artıq hər bir insan ayrılıqda bir fərd olaraq qəbul olunur, onun daxili aləminin, öz dünyasının mövcud olması faktı heçə sayılmırdı. Buna görə də əski yunan ədəbiyyatında, klassik ədəbiyyatda mövcud olan ağa-qul prinsipinə qarşı güclü etiraz özünü büruzə verməyə başlayır Dövrün yazıçı və şairləri insanı daha yaxşı anlamaq üçün xalq ədəbiyyatına, folklorə müraciət etməyə üstünlük verir, bir insana yuxarıdan aşağı baxmağı kəskin şəkildə tənqid edirdilər.

Romantizmin ideoloqları Monteskyu, Volter, Russo kimi filosoflar idi. Demək olar ki, bu cərəyan ona qədər mövcud olan və ədəbiyyatçıları dar çərçivələr içində həbs edən digər ədəbi cərəyanlara müqavimət kimi peyda olmuşdu. Romantik ədəbiyyata qədər hakim olan klassik ədəbiyyat ağıl və məntiqi düşüncəyə əsaslanan bir ədəbiyyat idi. Romantiklər burjuvalığı tənqid edir, sadə insanların daxili sarsıntılarını əsərlərinin mövzusunə çevirirdi. Klassik ədəbiyyatdan fərqli olaraq romantiklər həm fiziki, həm də mənəvi cəhətdən qüsurlu insanlara doğru nəzərlərini çevirib, onları qəhrəman kimi dəyərləndirirdilər. İdeal insan tipindən uzaqlaşan romantiklər xəyallar aləminə sığsalar da, daha real insanları ədəbiyyata gətirmiş oldular.

Türk ədəbiyyatında romantizm cərəyanı ən çox ardıcılı olan bir cərəyandır desək, yanılmarıq. Bilindiyi kimi Tənzimat ədəbiyyatı dövründə fransız ədəbiyyatı

türk ədəbiyyatına güclü təsir göstərmişdi. Türk yazıçı və şairləri bu axımın təsirinə qapılaraq, ədəbiyyata yeni mövzular, janrlar gətirmiş oldular. Namiq Kamal, Əhməd Midhət, Əbdülhəqq Hamid, Rəcəizadə Mahmud Əkrəm romantizm cərəyanını mənimsəyən sənətkarlar olmuşlar.

Bu ədəbiyyatın ən məşhur nümayəndələrindən ikisi Hamid və Rəcəizadə idi. Bu sənətkarlar əsərlərinin çoxunda məhz romantik kimi çıxış etmişdilər.

Hamidin əsərlərində tez-tez rast gəldiyimiz ölüm mövzusu, insan azadlığı problemi, eqzotik ölkələrin təsirləri təsadüfi olmamışdır. Bütün bunlar məhz fransız romantizminin təsirindən qaynaqlanmışdı.

Əlbəttə, Hamidin həyatında üzləşdiyi kədərli hadisələr də şairin əsərlərində ölüm mövzusuna dəfələrlə müraciət etməsinin səbəblərindən biridir. Ancaq romantik ədəbiyyata ümumilikdə nəzər salsaq, görürük ki, bu cərəyanın nümayəndələrinin hamısı əsərlərində demək olar ki, eyni mövzulara toxunublar. Məsələn, romantizmin banilərindən sayılan Hüqo XX əsrin 20-ci illərinin sonlarında Fransada bu cərəyanın qələbəsinin simvolu olmuşdu. Onun əsərlərində şərq mövzusuna tez-tez rast gəlmək mümkündür. Şərq mövzusunun bir simvolu kimi Hüqo İspaniyanı əsərlərində təsvir edirdi. Hamid də bir romantik kimi bir sıra əsərləridə o cümlədən, “Duhter-i Hindu”, “Əşbər”, “Tarık yahud Əndəlüsün fəthi” ndə şərq mühitinə təsvirinə üstünlük vermişdir.

Zadəgan burjua sinfinin ziddiyyətli mühiti, bu mühitdən olmayan və beləliklə də cəmiyyətdə özünə yer tapa bilməyən, müxtəlif cür natamamlıq komplekslərindən əziyyət çəkən fərdlər Hamidin əsərlərinin qəhrəmanları arasında yer almışdır. Dramaturqun “Finten” əsəri bu mövzunun qaldırılması baxımından maraqlıdır.

1886-cı ildə İngiltərədə olan Hamidin ingilis xalqının müxtəlif nümayəndələri ilə tanış olmaq fürsəti olur. Xüsusilə aristokratiyanın nümayəndələri ilə tanışlığı Hamidi “Finten” və “Cünuni Eşq” əsərini yazmağa sövq edir. “Finten” əsərində Hamid kanadalı bir qadının ingilis zadəganlarının cəmiyyətinə üzv ola bilməsi naminə əl atdığı yollar, qurduğu intriqaları təsvir edilir. O, həyat yoldaşından yalnız puluna görə ayrılır. Çünki aristokrat cəmiyyətə daxil olmaq üçün pul vacib şərtlərdəndir onun fikrincə. Fintenin öz nöqərinə fiziki cəhətdən qüsurlu bir övladı var. Oğlunu ingilislərin içinə sala bilmək, yüksək zümrə nümayəndəsinə çevrilmək Fintenin ən böyük arzusudur. Bu arzusuna nail olmaq üçün o, hər bir çirkinliyə hazırdır. [4, 475]

Əsərdəki Davalaciro Fintenin oğlunun atası, onun nöqəridir. Bu nöqə əsərdə vəhşi, etik qaydalardan uzaq, daha çox ibtidai insanı andıran biridir. Finten digər sevgilisi isə Lord Dikdir. Lord Dik bir ingilis zadəganıdır. Finten onun cəmiyyətdəki mövqeyindən yararlanaraq nöqərinə olan oğlunu Lord Dikinki kimi qələmə verir.

O, əsərdə “ucube” adıyla keçən fiziki cəhətdən qüsurlu oğlunu Lordun köməyiylə yüksək cəmiyyətdə yer alanların sırasına salmağa çalışır. Fintenin başında müxtəlif hiylələr dolaşmaqdadır. O hər bir kələyə, yalana əl atmağa hazırdır. Bu qadının yeganə məqsədi ingilis kübar cəmiyyətinə daxil ola bilməkdir. Finten Lord Diklə evlənmək arzusundadır. Blanş adlı xəstə bir qız isə Fintenin qurduğu intriqaların növbəti qurbanıdır. Əslində, Blanş Diklə sadəcə sənədlərdə evli olmalı, xəstə gəlin tezliklə ağır xəstəliyindən ölməli və onun yerini Finten almalıdır. Ancaq hadisələr Fintenin planlaşdırdığından fərqli şəkildə cərəyan edir Lord Dik həqiqətən də Blanşa aşiq olur. Qayğı və məhəbbətlə əhatə olunan Blanş da sağalır. Əsərdə təsvir olunan cəmiyyətlə Hamid ingilislərin iç üzünü göstərməyə çalışır. İngilislərin özlərini digər millətlərdən yüksək tutma milli xarakterini Hamid bu əsərlə alt-üst edir. 1916-cı ildə “Finten” əsərini çap edərkən Hamid əsərə olduqca gözəl və mənalı bir ön söz yazmışdır. Burada o ingilislərlə ingilis siyasəti arasındakı fərqi göstərməyə çalışmışdır. Hamid yazır: “İngilislər başqa qövmləri hakir görürlər. Bu şəxs pək mükəmməldir, heyif ki, ingilis deyil!.. B adam çox zənginmiş, təəssüf ki bir ingilis olaraq dünyaya göz açmamışdır. Bu qadın olduqca gözəldir, lakin ingilis deyil!” deyirlər. Siyasətə gəldikdə, bu centelmenlərin siyasəti yırtıcıdır. Britiş Layon (Britaniya şiri) da siyasət meydanında böyüdülmüş bir pişkdir O, həm başqalarının nemətiylə böyümüş, həm də nankordur. ... O siyasət toxluqla qənaət etmir. Tox ikən də yemək istəyir. Şişmək, qabarmaq, iriləşmək, qabına sığmamaq, yüksəlmək. Bunlar ayrı-ayrı birər böyüklükdür”. [3, 67]

Göründüyü kimi Hamid ingilislərin süni şəkildə yaratdıqları “zadəgan” pərdəsinin arxasındakı çirkinlikləri açmağa çalışmışdır. “Finten” əsərindəki xəstə Blanş, anormal Ucubə, vəhşi Davalacıro romantizm cərəyanının ədəbiyyata gətirdiyi fiziki cəhətdən qüsurlu insan obrazlarına tam bir misal sayıla bilər.

Digər bir türk romantiki isə Rəcəizadə Mahmud Əkrəmdir. Rəcəizadə yazdığı şeirlərində romantik kimi çıxış etdiyi halda, nəsr əsərlərində qarşımıza bir realist olaraq çıxır. Onun məşhur “Araba sevdası” romanı realist nəsrin gözəl nümunəsi hesab edilir və yaşadığı dövrün problemlərini çox dəqiq əks etdirir. Şair Əkrəm əsərlərində təbiət, ölüm, insan və təbiət, qadın və eşq kimi mövzulara toxunmuşdur. Onun yaradıcılığında ölüm mövzusu heç də təsadüfi olaraq işlənməmişdir. Romantiklərin təsiri Rəcəizadənin poeziyasında açıq-aşkar hiss olunur. Şairin şəxsi həyatında baş vermiş faciələr də onun yaradıcılığında dərin iz qoymuşdur. Həyatda insanların qarşılaşdığı izzətlər, kədərli Rəcəizadə poeziyasında geniş şəkildə yer alır. Xüsusilə şairin “Mağruka” adlı şeiri tamamilə bu mövzudur. Ölüm haqqında düşüncələr və “təqdir-i ilahi” fikrinə bir çox şeirlərində rast gəlirik. Hamiddən fərqli

olaraq Rəcaizadə ölüm haqında fikirlərində daha mülayimdir. Hamid “Məqbər” də ölümə sanki üsyan qaldırdığı halda, Rəcaizadə ölümün yaradanın əlində olduğunu bildirir və həyatda hər şeyi qəza və qədərə bağlayır.

Şairin yaradıcılığının ən böyük hissəsini təbiət mövzusu təşkil edir. Rəcaizadə təbiətlə qarşılaşdığı hər bir gözəlliyi qələmə almağa çalışır. “Nev Bahar”, “Bu da Bir Şiir-i Muhzin-i Digər”, “Yad et” kimi şeirlərində şairin təbiətdən aldığı ilham hiss olunur. Xüsusən bu mövzuda yazdığı şeirlərində şairin romantik cərəyana bağlılığını hiss edirik. O, təbiəti bütün incəlikləri, xırdalıklarına qədər işləyir. Çiçəklər, yarpaqlar, dəniz, şəfəq vaxtı, gecə, ay işığı, məzarlıqlar, quşlar, canlılar şairin poeziyasında əsas yer tutan ünsürlərdir. [2, 63]

Təbiətdən bəhs edərkən Rəcaizadə insanla təbiət münasibətlərini də ələ alır. Şair insanın psixoloji əhval-ruhiyyəsini tam açmaq üçün təbiət təsvirlərindən tez-tez istifadə etmişdir. Onun “Mağruka” şeirində həyat yoldaşının ikinci arvad almasına dözə bilməyən, ruhi sarsıntılar keçirən qız özünə həmdəm olaraq dənizi görür və həyatına son qoymaq üçün özünü dənizə atır. O dövr üçün bu mövzu tamamilə yeni idi.

Yaradıcılığının ilk dövründə divan ədəbiyyatının təsirinə qapılan şairin şeirlərində xüsusilə Lefkoşalı Galib Bəyin poeziyasının notlarını hiss etmək mümkündür. Lakin getdikcə Avropa ədəbiyyatıyla tanışlıq şairin yaradıcılığında yeni mövzulara, yeni formalara yol açmış olur. Rəcaizadənin “Zəməmə” şeirlər toplusu məhz onun yaradıcılığının ikinci dövrünə təsadüf edir. Bu dövr şeirlərində fransız şairi Lamartinin təsirini görmüş oluruq. O, böyük romantik şairdən hətta şeir kitablarına verdiyi başlıqlarda belə təsirlənmişdir. Rəcaizadənin bu dövrdə yazdığı “Təfəkkür” və “Zəməmə” adları Lamartinin əsərlərindən alınmışdır. Bu dövr yaradıcılığında şair romantiklərə xas olan ədəbiyyata meyl edir, bu ədəbiyyatı vətəninə yaradır. Şəxsi həyatından qaynaqlanan intim hisslər, sentimental arzular, xəyallar, kədər, qüssə kimi mövzular artıq Rəcaizadə yaradıcılığının leytmotivini təşkil etməyə başlayır. Bu dövrə aid olan “Yakacıkda akşamdan sonra bir mezarlık alemi” şeiri tam Lamartin tərzində qələmə alınaraq, romantik ədəbiyyatın nümunəsinə çevrilmişdir.

Şübhəsiz ki, şairin yaradıcılığına oğlu Nicat çox güclü təsir etmişdir. Onun dünyaya gəlişi şairi yeni ümidlərə doğru addımlamağa, gələcəyə bağlanmağa sövq etdiyi halda, ölümü qapanmayan bir yara kimi onu daim sızlatmış və artıq yaradıcılığında yer alan kədər, ölüm, pessimizm mövzularının daha da qabarmasına, bütün ağrısı və acısıyla işlənməsiylə nəticələnmişdi. Nicat hələ uşaq ikən şair ona “Tefekkür” mənzuməsini həsr edir. Bu şeir şairin hisslərindən ibarətdir desək yanlışdır. Rəcaizadə poeziyası tamamilə müəllifin hisslərində ibarətdir. Məhəbbət mövzusuyla ölüm mövzusu şairin bu dövr poeziyasının ən çox baş vurulan

mövzularıdır. Məşhur türk ədəbiyyatşünası, tədqiqatçı Əhməd Hamdi Tanpınar Rəcaizadənin yaradıcılığından bəhs edərkən onun poeziyasının dilinə tənqidi yanaşmışdır. Tədqiqatçının fikrincə əsərlərin həm dili, həm də formasında qüsurlar vardır. Tanpınara görə Rəcaizadəni oxuyarkən onu bir peşəkar şair kimi dəyərləndirməmək lazımdır. Şair yeniliyə açıq biri olaraq daim təcrübələrə atmış və çox zaman yeninin axtarışında forma qüsurlarına yol vermişdir. [4, 486]

Zənnimizcə, Əkrəmin poeziyada nələrə önəm verdiyini, hansı yolu seçtiyini daha yaxşı anlamaq üçün onun şeir haqqında söylədiklərinə diqqət yetirmək lazımdır. Rəcaizadənin ədəbiyyat haqqında fikirləri onun bir sıra məqalələrində öz əksinin tapmışdır. “Talim-i ədəbiyyat”, “Takdir-i elhan ” və “Üçüncü Zəməmə” müqəddiməsindəki fikirlərindən irəli çıxaraq deyə bilərik ki, Rəcaizadə şeiri hiss, düşüncə, xəyaldan ibarət olaraq görmüşdür. Düşüncə anlayışında şair dərin fəlsəfi fikirləri nəzərdə tutmamaqdadır. Onun düşüncə dediyi anlayış romantik və hüznü, kədər dolu xəyallara qapılımlardır. Məhz belə hisslərlə dolu şeirlər şairin türk ədəbiyyatına bəxş etdiyi yeni ruhlu, sentimental poeziya nümunələrində özünü tam büruzə verir.

Şeirlərindən romantik bir şair kimi tanıdığımız Rəcaizadə nəsr əsərlərində daha çox realizmə yaxınlaşır. Amma yenə də qeyd etməliyik ki, yazıcının yaradıcılığının əsas xəttini təşkil edən hüznü, kədərli ab-hava istər-istəməz nəsr əsərlərinə də öz təsirini göstərmişdir. Onun ən məşhur nəsr əsəri olan “Araba sevdası” romanı yazıcının yaşadığı zamanın problemlərindən bəhs edir. Yazıçı bu romanında sanki özünün gənclik dövrlərində yüksək zümrənin gəzməyə çıxmağı sevdiyi Çamlıca məkanı əsərdəki əsas hadisələrin cərəyan etməyə başladığı bir yerdir. Əsərə “Araba sevdası” adının verilməsi də təsadüfi deyildir. Arabalara sahib omaq o dövrdə şəxsə xüsusi bir imtiyaz verirdi Araban varsa, demək sən artıq həyatda yüksək mövqeyə çata bilmisən, deməli, sən zadəganlardan birisən sənə qarşısında baş əyənlərin sayı da çox olacaqdır. Dövrünün tamamilə yanlış baxış tərzini ifşa etmək, pul, var dövlət həvəsiylə yüksək məqam uğrunda mübrizədə insanların ən alçaq və gülünc hallara düşməsi Rəcaizadənin “Araba sevdası”nda Bəhrüz bəyin timsalında verilib. [2, 101]

Əsərdə Bəhrüz bəyin aşiq olduğu Pərvəriş xanım da əslində ona guya dəlicə aşiq olan gəncin xəyallarında canlandırıdığı və reallıqdan uzaq olan bir xanımdır. Bəhrüz bəy obrazı digər bir tənzimatçı yazıçı Əhməd Midhədin yaratdığı Fəlatun bəyi çox xatırladır. “Araba sevdası” həm bir dövrün, həm də bu dövrün yetirmələri olan gənclərin yanlış psixologiyalarının tənqididir.

Əsərdə yazıçı romantik hallarıyla özünü yalanların qurbanına çevirən Bəhrüz bəyi canlandıraraq, sanki gəncləri ayılmağa səsləyir. Pul hərisliyi, təhsil xətalrı, hədsiz romantizm əsərin tənqid hədəfidir.

Əsərdə romantizmin izlərini tapmaq üçün Bəhrüz bəyin daxili aləminə diqqət yetirmək kifayətdir. Bu gənc elə ilk görüşdəcə Pərvəriş xanıma aşiq olur. Bu eşqi özü öz daxilində, xəyallarında daha da dərinləşdirir. Bəhrüz bəyin kədərli halları, eşqin dərdindən ağlamaları romantik ab-havanı yaradır. Hətta romantiklik onu elə bir həddə gətirib çıxardır ki, xəyalpərəst Bəhrüz bəy sevgilisinin xəstəlikdən öldüyü xəbərini eşitdikdən sonra belə onu romantik ədəbiyyatda populyar olan vərəm xəstəliyindən öldüyünə özünü inandırmağa çalışır. Yazıçı realist təsvirlərlə yanaşı əsərdə yenə də romantiklikdən çox da uzaqlaşa bilməmişdir.

Məşhur türk ədəbiyyatı tədqiqatçısı Ə.H. Tanpınarın fikrincə əsərdəki bütün bu romantik təsvirlərlə Rəcaizadə əslində romantizmə qarşı çıxmaqdadır.

Bütün yuxarıda deyilənlərdən belə nəticə çıxarmaq mümkündür ki, Hamid və Rəcaizadə türk ədəbiyyatında romantizm cərəyanının üzvləri olsalar da, ictimai fikirlər də onların bir çox əsərlərində dövrün aktual problemləri şəklində qələmə alınmışdır. Poeziya nümunələrində isə Hamid “Məqbər” poemasındakı hüznü dolu hayqırışlarıyla, Rəcaizadə də təbiət gözəllikləri dolu şeirləriylə yaddaşlarda qalacaqdır.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Ahmet Kabaklı «Türk Edebiyatı». İstanbul, 1994, III cilt.
2. İsmail Parlatır. Recaizade Mahmut Ekrem. Ankara, 1986.
3. İnci Enginün. Abdülhak Hamid Tarhan. Ankara, 1986.
4. A.H.Tanpınar. XIX asır Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul, 1997.
5. Rıfkı Yazıcı. Türk Edebiyatı Konya. 1991.

XÜLASƏ

Məqalə Türk ədəbiyyatında romantizm cərəyanının nümayəndələrindən olan Rəcaizadə Mahmud Əkrəm və Əbdülhəq Hamidin yaradıcılığına həsr olunub. Ədiblərin həm nəsr, həm də nəzm əsərləri gözdən keçirilib.

РЕЗЮМЕ

В статье «Абдульхак Хамид и Реджаизаде Махмуд Экрем как представители романтического течения в турецкой литературе» рассматриваются некоторые произведения этих двух авторов, где они выступили как романтики. Эти же авторы в других произведениях проявили себя как реалисты. В статье раскрываются эти темы.

SUMMARY

The article is about the contributions of two famous Turkish poets Redzaizade M.E and Hamid to the romantic literature. The main works of this poets that the author gave in this article was about love, nature, sadness, senses and death.

Çapa tövsiyə etdi: dos.Ş.Qədimova

**BEYZAVİ VƏ ONUN FÜZULİ ADINA ƏLYAZMALAR İNSTİTUTUNDA
MUHAFİZƏ OLUNAN “ƏNVARUT-TƏNZİL VƏ ƏSRARUT-TƏVİL”
TƏFSİRİNİN ƏLYAZMA NÜSXƏLƏRİ**

Bayramova Sevinc

AMEA Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu

Açar sözlər: Qazi Beyzavi, təfsir, təsvir, əlyazma

Key words: Gadi Baydawi, exegesis, paleographic description, manuscript

Ключевые слова: Кады Байдави, экзегез, палеографическое описание, рукопись

Böyük təfsir alimi, təfsirçilərin baş tacı, Şirazın Beyza kəndində anadan olduğu üçün Beyzavi, Şirazda qazilik etdiyi üçün də Qazi Beyzavi adı ilə məşhur olan Abdullah ibn Ömər ibn Məhəmməd Nəsrəddin əl-Beyzavinin doğulma tarixi dəqiq bilinməsə də 100 ilə yaxın ömür surdüyü, 1189-1286-cı illər arasında yaşadığı rəvayət olunur. Uşaqlıq illərini Beyzada keçirən alim, atası Ömər ibn Məhəmməddən ərəb dili, ədəbiyyatı və islam elimlərini öyrənmişdir. İran Atabəyi Əbu Bəkr ibn Səd ibn Zəngi hökmrənliyi dövründə onu şəhərin baş qazisi təyin edir. Beyzavi də ailəsi ilə birlikdə köçüb Şiraza gəlir və həyatının çox hissəsini orada keçirir. Monqol istilaları zamanı qonşu ölkələrin alimlərinin gəlib Şirazda özlərinə sığınacaq tapması nəticəsində burada böyük bir elm mərkəzi yaranmışdır. Bəyzavinin elm alması üçün başqa ölkə və ya şəhərlərə getməyinə ehtiyacı qalmamışdır. O, həmin alimlərin yanında bir çox elmlərə yiyələnmişdir. Məşhur əsərlərinin olmasına baxmayaraq həyatı, müəllimləri və tələbələri haqqında qaynaqlarda kifayət qədər məlumat yoxdur. “Əl-Ğayətul-Qusva” adlı əsərinin müqəddiməsindən məlum olur ki, onun birinci dərəcəli müəllimi Şirazın baş qazisi olan atası Ömər b. Məhəmməd olmuşdur¹. Rəvayətə görə O, şeyxi kimi bilinən Məhəmməd bin Məhəmməd əl-Kütəhtaidən də dərs almışdır. Atasının ölümündən sonra İran əmiri Əbaqa tərəfindən Şirazda qazi təyin olunan Bəyzavi həm vəzifəsini yüksək dərəcədə yerinə yetirməsi

¹ Mahmud Bəysuni Fudə, Nəşəut-Təfsir və Mənacihuhu, Qahirə, 1986, səh. 211.

nəticəsində Şirazın baş qazisi vəzifəsinə qədər yüksəlir və eyni zamanda tələbə yetişdirirdi. Kəmaləddin əl-Məraği, Əbdürrəhman ibn Əhməd əl-İsfahani, Əhməd ibn Həsən əl-Gərbərdi və Zeynəddin əl-Hənki onun tanınmış tələbələrindəndir. Beyzavi müxtəlif elm məclislərində iştirak edir, zəngin bilik və bacarığı sayəsində dövrünün alimlərinə qarşı üstünlüyünü dəfələrlə sübut edirdi. Təbrizdə keçirilən elm məclislərinin birində göstərdiyi məharət və elmi gücü həmin məclisdə iştirak edən bir vəzir tərəfindən çox bəyənilir. Rəvayətə görə Təbrizə gələrkən orada olan bir elm məclisində iştirak edir. Həmin məclisdə vəzir də arxa tərəfdə əyləşib məclisə nəzər yetirirdi. Dərsi izah edən alim bir məsələdən bəhs edirdi. Heç kəsin bu məsələyə cavab verə biləcəyini təxmin etmirdi. Bu zaman Beyzavi verilən sualı cavablamağa başlayır. Alim Beyzaviyə “məsələni başa düşdüyünə məni inandırmasan səni dinləməyəcəyəm” deyir. Buna qarşılıq Beyzavi məsələni söz olaraq, yoxsa məna olaraq izah edim deyər soruşur. Alim verdiyi suala sualla qarşılıq alacağını təxmin etməmişdir. O, Beyzavidən söz-söz təkrar edib izah etməsini istəyir. Beyzavi həmin məsələni izah edir, hətta orada olan səhvi düzəldərək, doğru cavab budur deyər alimə bildirir. Sonra həmin məsələyə bənzəyən başqa bir məsələni tərtib edib həll etmək üçün alimə təqdim edir. Alimə Beyzavinin tərtib etdiyi məsələ ağır gəlir. Bütün olub-bitənləri izləyən vəzir Beyzavini yanına çağırır, onun kim olduğunu soruşur. Beyzavi, Şiraza qazilik etmək üçün gəldiyini deyir. Vəzir ona xeyli qiymətli bəxşilər və libaslar verir. Onun Şirazda yaşadığı müddət ərzində bütün ehtiyaclarını qarşılayır². Beyzavi qaziliyi müəllimi və şeyxi kimi tanınan Məhəmməd ibn Məhəmməd əl-Kütahtainin tövsiyəsi ilə buraxıb Təbrizə gəlir və omrünün sonuna qədər orada yaşayır³. Onun ölümü haqqında müxtəlif fikirlər olsa da qaynaqların çoxu onun 685/1286- cı ildə 650/1252- ci ildə Təbrizdə vəfat etdiyini və müəllimi və şeyxi olan əl-Kütahtainin qəbrinin yanında dəfn edildiyini göstərir.

Qazi Beyzavi Şafei məzhəbində, əhl-i Sunnə və-l Camaat əqidəsində olmuşdur. Təfsir, Hədis, Fiqih, Üsul, Kəlam, Məntiq, Nəhv, Bəlağət və Tarix elmlərinin hər birində söz sahibi və mütəxəsis idi. İslam elmlərinin demək olar ki, hər bir sahəsinə aid məşhur əsərlər yazaraq “Əllamə” adını qazanan Beyzavi həm də böyük bir elmi şəxsiyyət idi. Ondan bəhs edən alimlər onun haqqında “Qazi Beyzavi”, Bəyyədullahi vəchən” (Allahu Təala onun üzünü nurlandırın!) adına və duasına

² Katib Çələbi, Kəşfuz-zunun an asəmul-kutub val-funun, I, 186; Davudi, Tabaqatul-Müfəssin, Beyrut, tarixsiz, I, səh. 248-249.

³ Ö. N. Bilmen, Böyük Təfsir Tarihi, Ankara 1960, II, səh. 350

yaraşacaq qədər yüksəkdir. O, təfsirçilərin baş tacı, bu elmdə yüksək mövqeyə çatmış, hər sahədə sənətkar, hər məzhəbdə öndər, hər düşüncədə rəhbər, hər elmdə mahirdir" demişlər. Elminin yüksək olduğunu, geniş mədəniyyət və dünya görüşünə sahib olduğunu demək olar ki, dövrünün bütün alimləri təsdiqləmişdirlər. Katib Çələbinin "Kəşfuz-zunun an əsamil-kutub vəl-funun" əsərində Beyzavi haqqında deyilir ki, Onun yazdıqlarına etiraz edənlər Qazi Beyzavinin elmdəki yüksək dərəcəsinə çata bilməyənlər və sözlərinin incəliklərini başa düşməyənlərdir. Onun sözlərinin mənasını yalnız elm sahəsində yüksək mövqeyə çatanlar başa düşə bilər. Alimlərin Beyzavi haqqında çox dəyərli fikirləri vardır:

İbn-i Qazi Şühbə; "Beyzavi (r.a) bir çox əsərlərin sahibidir. Azərbaycan və ətrafının ən böyük alimi olub Şirazda qazilik etdi."

Subki; "Qazi Beyzavi (r.a) məsələləri dəlilləri ilə ələ alan, hər kəsdən seçilən, salih və çox ibadət edən böyük alimlərdəndir."

İbn-i Həbib; "Böyük alimlər onun əsərlərini çox təriflədilər. Əgər onun "Minhac"-ından başqa əsəri olmasaydı elminin yüksəkliyinə dəlil olaraq bu belə bəhs edərdi." deyər buyurmuşlar⁴.

Beyzavinin demək olar ki, elmin hər bir sahəsinə aid əsərləri vardır. Amma daha çox Təfsir, Fiqh, Üsul-i Fiqh, Kəlam səhəsinə aid yazmış olduğu əsərləri ilə məşhur olmuşdur. Əsərləri içərisində ən məhşurları bunlardır:

1. Minhacul-Vüsul ilə ilmil-Üsul: Fiqh üsuluna aiddir.
2. Şərhu Məsabihus-Sünnə: əl-Bəğavinin (ö.516/1122) nin hədisə dair "Məsabihus-Sünnə" adlı əsərinə yazdığı şərhdir.
3. əl-Ğayətul-Qusva: Şafei məzhəbinə isnad edilərək yazılan bu əsər Fiqhə aiddir.
4. Təvaliul-Ənvar min Mətailul-Ənzar: Kəlam elminə aiddir.
5. Nizamut-Təvarix: Fars dilində olan bu əsər Hz.Adəmdən başlayaraq 674/1275-ci ilə qədər olan geniş bir tarixi əhatə edir.
6. Ənvarut-Tənzil və Əsrarut-Təvil: Beyzavi daha çox "Qazi Təfsiri", "Təfsirul-Beyzavi" adıyla tanınan bu əsəri ilə şöhrət tapmışdır.

Təfsir sözünün lüğəti mənası ərəb dilindən tərcümədə "açıqlama", "gizli olan bir şeyi açığa çıxartma", "aydınlatma" mənalarını verir. İstilahı mənası isə, Allahın ayələrini izah etmək və buyurduğu ayələrdə məqsədini açıqlamaqdır. Beyzavi şah

⁴ İslam Alimləri Ansklopedisi, Türkiyə Gazetesi, İstanbul, tarixsiz, VIII, səh. 125.

əsəri olan bu təfsirdə “Dirayət” və ya “Rəy” (əqli izahlara əsaslanan) yolunu tutmuşdur. Dirayət təfsiri ayə, hədis, səhabənin fikirləri nəzərə alınmaqla dilçilik, ədəbiyyatşünaslıq, dinşünaslıq və s. elmlərdən istifadə etməklə yanaşı ictihadla birlikdə öz şəxsi düşüncələrini də ortaya qoyaraq Qurani-Kərimi açıqlamaqdır⁵. “Ənvarut-Tənzil və Əsrarut-Təvil” adlı məşhur Beyzavi təfsirinə 250 dən çox şərh, haşiyə və təliq yazılmışdır. Yazılmış haşiyələrin içərisində məşhurları bunlardır:

Müslihiddin ibn Təmcid (ö.890/1485),

Məhəmməd ibn Mustafə Şeyxzadə (ö.950/1543),

Əbdulhəkim əs-Siyalquti (ö.1067/1485),

Şəhabəddin əl-Xəfəci (1069/1659),

İsmail ibn Məhəmməd əl-Konəvi (1195/1781). Bunların içərisində də Şeyxzadə haşiyəsi daha məşhurdur. İrəlidə bu təfsirdən bəhs edəcəyik.

Beyzavi, təfsirin əvvəlində təfsircidə hansı xüsusiyyətlərin olmasını və təfsirinin xüsusiyyətlərini belə açıqlayır: “Təfsir elmi dini elmlərin şahı və şəriətin təməlidir. Onun haqqında danışmağa yalnız üsul və fəru ilə dini elmlərin hər birində yüksək mərtəbəyə çatmış, ərəb dili və ədəbiyyatının bütün incəliklərinə sahib olanlar layiqdirlər”. Beyzavi əsərin əvvəlində belə deyir: “Uzun zamandır bu sahədə bir kitab yazmağı fikirləşirdim. Bu kitab Səhabə, Tabiun ilə onlardan sonrakı Sələf və Xələf alimlərinin böyüklərindən mənə çatan təfsirə dair sözlərin əsasını, parlaq söz və məsələləri, istər mənim, istərsə də, məndən əvvəlki alimlərin Qurandan çıxardıqları hökümləri ələ alaraq məşhur səkkiz imama aid edilən qiraət üsullarına və mötəbər qurradan rəvayət edilən Şəzz qiraətlərə yer verəcəkdir⁶”. Təfsir yazmaq üçün İslam elmlərini, ərəb dilini dərinləndirməklə yanaşı həyat təcrübəsi və zəka sahibi olmaq əsasdır. Bunların hamısı və demək olar ki, daha çoxu Beyzavidə toplanmışdır. Uzun illər qazılıq etməsi bu işdə onun yoluna işiq salmışdır. Amma belə çətin və məsuliyyətli işin öz səviyyəsini aşdığını fikirləşərək geri çəkilməmişdir. Demək olar ki, bütün təfsircilər təfsirlərini ömürlərinin sonuna doğru, yaşlı vaxtlarında yazmışdılar. Beyzavi də elmi biliyinin lazımı səviyyəyə çatdığı yaşlı vaxtlarında istixarə etdikdən sonra istədiyi “Ənvarut-Tənzil və Əsrarut-Təvil” adlı əsərini yazmağa qərar vermişdir. Katib Çələbi onun bu qərarı verməsində, şeyxi kimi

⁵ Doç. Dr. Ali Turqut, Təfsir Usulu ve Kaynakları, İstanbul, 1991, s. 4, 250

⁶ ƏYİ, C- 627/9580, Beyzavi, Ənvarut-Tənzil və Əsrarut-Təvil, səh. 1b-2a; Katib Çələbi, həmin əsər, I, 186

Məcmuatut-Təfasir, İstanbul 1984, I, 713

tanınan Məhəmməd ibn Məhəmməd əl-Kütahtainin xüsusi rol oynadığını "Kəşfuz-zunun an əsamil-kutub vəl-funun" kitabında nəql etmişdir. Doğrudan da Beyzavi təfsirində bu şərtlərin hər birinə əməl etmiş, qısa, əhatəli və mükəmməl bir təfsir meydana gətirmişdir.

Beyzavi təfsirinin ən əsas qaynaqları Zəməxsəri (ö.538/1144)nin "əl-Kəşşaf" adlı təfsiri ilə Fəxrəddin ər-Razi (ö.606/1210)nin "Mətəfihul-Qayb" (əl-Təfsirul-Kəbir) idir. Bəzən də Rağib əl-İsfəhaninin "əl-Müfrədat fi Qaribil-Quran"- ından da istifadə etmişdir. Həmçinin təfsirinə Səhabə və Tabiundan gələn xəbərləri də əlavə etmişdir. Hətta alimlərin təqdirini qazanan incə və dərin mənalara kəsb edən açıqlamaları da əlavə etmişdir. Təfsirinin bəzi yerlərində qiraət elmindən də bəhs etmişdir. Beyzavi bütün bunları ustalıqla, yüksək bir üslubla ifadə etmişdir. Bəzən elə ifadələrdən istifadə etmişdir ki, onu ancaq zəka və bəsirət sahibləri başa düşə bilərlər. Beyzavi təfsirinin özəlliklərindən bəziləri bunlardır:

1. Qısa və əhatəli olması,
2. Ayələrdəki ədəbi incəlikləri, Quranın möcüzəsinə dəlil gətirməsi,
3. Ayələrin açıqlamasında daha çox səbəb-i nüzula (ayələrin eniş səbəbinə) geniş yer verməsi,
4. Ayələrin təfsirində fərqli görüşlərə diqqət çəkməsi və öz fikirlərini açıq-aşkar şəkildə ifadə etməsi,
5. İstər fərqli fiqhi məzhəblər,istərsə də etiqadi məzhəblərin müxtəlif ayələrlə əlaqəli fikirlərinə açıq şəkildə fikrini bildirməsi,
6. Bəzi vaxtlarda təsəvvüfi mənalara diqqətə alması,

Qeyd etmək istərdim ki, Beyzavinin şeyxi olaraq bilinən Məhəmməd b. Məhəmməd əl-Kütahtai ilə əlaqələrinin olması və əsərlərində olan bəzi fikirləri onun təsəvvüflə də maraqlandığını göstərir. O, nəfs tərbiyyəsini İslamın əsas sərtlərindən biri kimi qəbul edir⁷. Yazmış olduğu təfsirdə də bunu açıq-aşkar bildirir. Beyzavinin təsəvvüfi görüş və fikirləri haqqında çox məlumat yoxdur. Hətta bəzi qaynaqlar onun Azərbaycan şeyxi olduğunu göstərir⁸. Həyatı və yaradıcılığı ilə tanış olduqda belə bir nəticəyə gəlirik ki, təsəvvüflə əlaqəsi demək olar ki, ömrünün sonlarına

⁷ ƏYİ, C-634, Beyzavi, həmin əsər, səh. 242a.

⁸ İslam Ansklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2010, VI, s. 100

⁹ Ö. N. Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, Ankara 1960, II, səh. 351

¹⁰ Katib Çələbi, həmin əsər, I, 186

¹¹ Katib Çələbi, həmin əsər, I,188

yaxın baş vermiş və onunla əlaqəli sadəcə bir kitab yazmışdır. Onun elmini islam alimləri çox mədh etmişdirlər. Ömər Nəsuhi Bilmən “Büyük Təfsir Tarihi” adlı əsərində Beyzavi təfsiri haqqında deyir ki, bu təfsir yazılışı etibarlı ilə axıcı bir üslubla, təfsirçilərin bildikləri bir-çox qaydaları qısa və açıq formada vermişdir. Dəfələrlə gözdən keçirilmiş, elm adamları tərəfindən dəyərli olaraq qəbul edilən bu təfsir, Osmanlı zamanında Ramazan aylarında Padşahın hüsurunda seçilmiş alimlər tərəfindən oxunulması adət halını almışdır. Bu zaman digər alimlər tərəfindən böyük həyacanla dinlənilmiş və izlənmişdir. Bu Osmanlı tarixində “Hüsur dərsləri” adı ilə tanınır. Əsirlər boyu mədrəsələrdə dərs kitabı olaraq oxudulmuşdur⁹.

Beyzavi təfsir yazarkən daha çox Zəməxsərinin “Kəşşaf” ından istifadə etmişdir. Cəlaləddin Süyuti deyir ki, “Kəşşaf” təfsiri haqqındakı müxtəsərlərin başında Qazi Nəsrəddin Beyzavinin “Ənvarut-Tənzil” adlı əsəri durur.

Katib Çələbi də bu sözləri deyir: “Bu təfsirin tərifi ehtiyacı yoxdur. Beyzavi, təfsirində iraba (ərəb qrammatikası), ərəb ədəbiyyatına aid olanları Kəşşafdan, hikmətə kəlamə aid olanları Fəxrəddin Razinin “Təfsiril Kəbirindən”, İştiaqa (sözlərin əmələ gəlməsi) aid olanları isə Rəğib əl-İsfahanidən alaraq istifadə etmişdir. Bununla bərabər kitabına öz parlaq fikrinin məhsulu olan bir çox mülahizələri də əlavə etmişdir.¹⁰” Hər hansı bir elmin yüksək pilləsində olan alimlərin rəisinə imam deyilir. Beyzavini də təfsir elminin imamı adlandırı bilərik.

Əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi, bir çox alimlər bu məşhur əsərə haşiyələr yazılmışdır. Katib Çələbi də “Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil”ə yazılan haşiyələr içərisində ən məşhuru, faydalısı və asan başa düşüləni böyük alim olan Məhəmməd ibn Mustafa Şeyxzadənin haşiyəsi olduğunu bildirmişdir¹¹. Bu haşiyənin əvvəlində Beyzavinin bir alim kimi, böyük şəxsiyyət olduğunu alimlərin yekdilliklə qəbul etdikləri göstərilir.

Qurani Kərimin öyrənilməsi, tədqiq edilməsi hər zaman alimlərin həyat prinsiplərinə çevrilmişdir. Bu sahədə Azərbaycan alimlərinin də xidmətləri az olmamışdır. Beyzavinin təfsirinə yazılan haşiyə, sərh və təliqlərin arasında öz dövrlərinin tanınmış alimlərindən olan 10-a yaxın azərbaycanlı müfəssirlərin də adlarına rast gəlinir. Onlardan biri XV yüzilliyin ikinci, XVI əsrin birinci yarısında yaşamış, dövrünün görkəmli elm adamlarından olan Molla Məhəmməd Əmin Sədrəddin oğlu Şirvanidir. O, Azərbaycanın Ağdaş rayonunda ziyalı aləmində dünyaya gəlmiş və ilk təhsilini də orada almışdır. Məhəmməd Əmin Şirvani, təhsilini davam etdirmək üçün İstanbula getmiş və ömrünün sonuna qədər orada yaşayıb- yaratmışdır. Elmin müxtəlif sahələrinə aid əsərlər yazmışdır. Alim Sultan I Əhmədə həsr etdiyi “əl-

Fəvaid əl-Xəqaniyyə əl-Əhmədiyyə” əsərində 53 ədəd orta əsr elmlərinin təsnifatını vermiş, onları ardıcıl şəkildə xarakterizə etmişdir. O, Qurani Kərimin bir-çox surə və ayələrini təfsir etməklə bərabər Beyzavinin “Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil” təfsirinə yazmış olduğu haşiyə və təliqlərlə ayrı-ayrı ayələrin zahiri və batini mənalərini daha aydın başa düşülməsi üçün böyük əmək sərf etmişdir. XVI əsrdə Ərdəbil vilayətinin Xalxal bölgəsində dünyaya gəlmiş Hüseyni əl-Xalxali XIX əsrin tanınmış alimi Əbdulqəni Nuxəvi Xalisəqarizadənin verdiyi məlumata görə sonralar Şirvana köçərək Şamaxı şəhərində məskunlaşmış və XVII əsrin əvvəllərində vəfat etmişdir. O, astronomiya, riyaziyyat, fəlsəfə, məntiq, ilahiyyat, ərəb dilçiliyi və başqa elm sahələrinə dair yazmış olduğu əsərləri ilə dövrünün məşhur alimi kimi şöhrət tapmışdır. Zəməxsərinin “əl-Kəşşaf” və Beyzavinin “Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil” təfsirlərinə geniş həcmli və mükəmməl haşiyələr yazaraq, Qurani- Kərimin çətin başa düşülən kəlamları ilə bağlı geniş və müfəssəl şərhlər verməyə çalışmışdır. Bu məşhur təfsir, Azərbaycan alimi Muhyiddin Məhəmməd bin Məhəmməd əl-Bərdəyi Ət-Təbrizinin də diqqətini özünə çəkmişdir. O, ilk təhsilini atasından və bir çox başqa alimlərdən almışdır. Sonra elmini artırmaq üçün Şiraza və Herata getmiş, müxtəlif elmlərə yiyələndikdən sonra Bursaya qayıdaraq, əvvəlcə Əhməd paşa mədrəsəsində, daha sonra Ədirnədə dərs deməyə başlamışdır. Alim 927 (1521)-ci ildə Ədirnədə vəfat etmişdir. Beyzavi təfsirinə haşiyə yazan azərbaycanlı müfəssirlərdən birisi də, XVI əsr alimi Məhəmməd bin Cəmaləddin bin Ramazan Şirvanidir. O, yazmış olduğu haşiyə ilə demək olar ki, Qurani Kərimin surələrini əvvəldən axıra qədər yenidən təfsir etmişdir. Onun yazdığı haşiyə həcm baxımından təfsirin özündən böyük olmuşdur. Dörd cilddən ibarət olan bu haşiyənin əlyazması Misrin “Dərul-kutub” kitabxanasında qorunub saxlanılır. Beyzavi təfsirinə haşiyə yazan azərbaycanlı müfəssirlərindən olan XV əsrin ikinci yarısı XVI əsrin əvvəllərində yaşamış Baba Nemətullah bin Məhəmməd Naxçıvani olmuşdur. O, Azərbaycanın qədim mədəniyyət mərkəzi olan Naxçıvanda anadan olmuşdur. Baş verən bəzi siyasi hadisələr və ailə problemləri onu 1498-ci ildə Təbrizə köçməyə məcbur etmiş, bir il orada qaldıqdan sonra 1499-cu ildə Konyaya köçərək Akşehir qəzasında məskunlaşmışdır. Xalq arasında Şeyx Əlvan, Baba Nemətullah, Əlvanul-Akşehiri, Baba Nemət, Nemətullah Sultan və Nemətullah Baba adları ilə tanınmışdır. Bəzi mənbələr onun ibn Əlvan ər-Rumi adı ilə də məşhur olduğunu qeyd edir. Elmdə böyük söz sahibi və gözəl davranışlı Nemətullah Naxçıvani 1514-cü ildə Aksehirde vəfat etmişdir. O, Fəlsəfə, Bəlağət, Fiqh Kəlam elmlərinə yiyələnmiş, ömrünü təməmilə təsəvvüfə sərf etmişdir. Nemətullah Naxçıvani Qurana “Əl-Fəvatihul-

iləhiyyə vəl-məfatihul-qeybiyyə əl-muvəddatulil-kəlamil-Quraniyyə vəl-hikəmil-furqaniyyə” və “Təfsiru cuzun-nəbə” adlı iki təsəvvüfi təfsir yazmışdır. O, ömrü boyu Ouranın öyrənilməsi yolunda çalışmış və bu yolda məşhur Beyzavi təfsirinə də müraciət edərək, ona təsəvvüf elmi baxımından böyük bir haşiyə yazmışdır. Bu təfsiri araşdıraraq, ona böyük həcmli haşiyə yazan azərbaycanlı alimlərdən birisi də Zuhuri və İsaqzadə adları ilə tanınmış Saleh bin İshaq Qarabaği Şirvani (1622-1672) dir. O, tarixçi, şair və müfəssir kimi tanınmışdır. Əvvəlcə Beyrutda, sonra isə Misirdə qazi vəzifəsində işləmiş və orada da vəfat etmişdir⁹.

Bunlardan başqa İsmail b. Abdullah əş-Şirvani (1622-1535), Məhəmməd b. Əli əl-Qarabaği (öl.1535), Nurəddin Nurullah b. Məhəmməd Rəfi əş-Şirvani (öl.1655), Əcəm Sinan adı ilə tanınmış Sinanəddin Yusuf əl-Bərdəi, əş-Şamaxı nisbəsi ilə tanınmış Əli b. Sadiq b. Məhəmməd (öl. 1785), əl-Kurani Məhəmməd b. Şərbət b. Yusif (öl.1667) kimi alimlər, istər öz təfsirlərində, istərsə də Beyzavinin təfsirinə yazdıqları müxtəlif həcmli haşiyələrlə Qurani- Kərimin ayələrinin zahiri və batini mənalərini araşdıraraq, insanların onu düzgün, doğru, asan başa düşmələrinə və ibrət almalarına çalışmışlar.

AMEA Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda da Beyzavi Təfsiri və ona yazılan bir çox haşiyələr və şərhlər qorunub saxlanılır. Müxtəlif dövürlərdə, müxtəlif katiblər tərəfindən köçürülmüş “Ənvarut-Tənzil və əsrarut-Təvil” əsəri Əlyazmalar instisunda bu şrifflər altında qorunub saxlanılır: B-452/11788, B-2486/18584, B-11936, B-2278, B-2180, B-3175/21839, B-3286/22275, B-5994/29502, B-2180, 2623, B-3175, C-11/11677, C-73/11770, C-270/15054, C-345/16162, C-389/17092, C-403/20767, C-501/22873, C-515/23143, C-524, C-532/23788, C-582/24507, C-617/23712, C-618/23503, C-627/23560, C-660/26190, C-992/31088, C-1008/31120, C-1033, C-1119/11761, D-127/11747, D-241/15582, D-270/7303, D-273/16082, D-275/16017, D-298/16858, D-335/15583, D-427/20890, D-497/22558, D-515/23143, D-579/24497, D-586/23713, D-596/23714, D-606/16067, D-723, D-726/29084, D-727/29085, D-742, D-821, D-855. Həmin əlyazmalar Qurani Kərimin iki cild halında və ayrı-ayrılıqda müxtəlif surələrinin təfsirlərindən ibarətdir. Bu əlyazmaların bir-neçəsinin poliqrafik təsvirini nəzərinizə çatdırırıq. Qeyd edim ki, aşağıda təsvirini

¹² K.Şərifov, Azərbaycan müfəssirləri, səh. 797, Azərbaycan Respublikası Z.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu, Azərbaycan Şərqşünaslıq Elminin inkişaf yolları, Akad. Vasim Məmmədliyəvin anadan olmasının 70 illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları, Bakı, 27-28 iyun 2013.

verdiyim bu şifrələr altında olan əlyazmalar müxtəlif tarixlərdə katiblər tərəfindən qələmə alınmış Beyzavi təfsirinin özüdür.

C-344/15587 Əsər Şərq istehsalı olan qırmızı mürəkkəblə çərçivəyə alınmış kağıza qara mürəkkəblə, nəsx xətti ilə yazılmışdır. Surələrin adları qırmızı mürəkkəblə yazılmış, həmçinin təfsir olunan ayələrin üzərindən qırmızı mürəkkəblə xəttlər çəkilmişdir. Əsərdə orta əsr mətnşünaslıq nümunələrindən istifadə olunmuşdur. Şərq üsulu ilə səhifələnmişdir. Cildi şabalıdırəngli, Şərq ornamentləri ilə bəzədilmiş dəridir.

Əvvəli: الحمد لله الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نزيهرا...و بعد فان اعظم العلوم مقدارا و ارفعها شرفا و منارا علم التفسير الذى هو راس العلوم الدينية وراسها...

Katibi: Yusif b. Əli b. Yusif b. İshaq

Tarix: 967/1559, Rəcəb ayinin sonu, Cümə gecəsi

C-618/9571 Əsər Avropa istehsalı olan vərəqlərə qara mürəkkəblə nəsx xətti ilə çərçivə içərisində yazılmışdır. Həm Şərq, həm də Avropa üsulu ilə səhifələnmişdir. Bu əlyazmada əl-Bəqərə surəsindən başlayaraq əl-Kəf surəsinə qədər olan 18 surənin təfsiri yer alır. Əlyazmanın vərəqlərində nəmdən əmələ gəlmiş ləkələr vardır. Cildin bir üzü yoxdur, digər üzü isə tünd zoğalı rəngli, Şərq ornamentləri ilə bəzədilmiş dəridir.

Əvvəli: الحمد لله الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعاملين نزيهرا...و بعد فان اعظم العلوم مقدارا و ارفعها شرفا و منارا علم التفسير الذى هو راس العلوم الدينية وراسها...

Katib: Əbdurrəhman b. Ömər

Tarix: 1107/1695, Şəvval ayının əvvəli

C-11/11677 Şərq istehsalı olan nisbətən nazik, parıltılı vərəqlərə nəsx xətti ilə yazılmışdır. Surələrin adları qırmızı mürəkkəblə, təfsir olunan ayələrin üst hissəsindən qırmızı mürəkkəblə xətt çəkilmişdir. Şərq üsulu ilə səhifələnmişdir. Kənarlarında müəyyən qeydlər aparılmışdır. Cildi tünd zoğalı rəngli, əlavə dili olan dəridir.

Katib: İbn Məhəmməd Mömin Səadəddin Məhəmməd

Tarix: 1121/1709,

Həcmi: 383 vərəqdir.

C-627/9580 Şərq istehsalı olan vərəqlərə qara mürəkkəblə nəsx xətti ilə yazılmışdır. Bəqərə surəsinin ilk iki vərəqi rıqı xətti ilə yazılmışdır. Surələrin adları qara mürəkkəblə yazılmışdır. Təfsir olunan ayələr qırmızı mürəkkəblə yazılmışdır.

Şərq üsulu ilə səhifələnmişdir. Kənarlarında müəyyən qeydlər aparılmışdır. Cildi qara rəngli, üzəri şərq ornamentləri ilə bəzədilmiş dili olan dəridir.

Katib: Məhəmməd Əmin b. İshaq

Tarix: 939/1532

Həcmi: 465 vərəqdir.

B-3175/4800 Avropa istehsalı olan mavi rəngli vərəqlərə nəstəliq elementli nəsx xətti ilə qara mürəkkəblə yazılmışdır. Şərq üsulu ilə səhifələnmişdir. Təfsir edilən surələrin adları qırmızı mürəkkəblə yazılmış, ayələrin üst hissəsindən isə qırmızı mürəkkəblə xətlər çəkilmişdir. Hər vərəqdə 12 sətir var. Sətir aralarında və kənarlarda müəyyən qeydlər aparılmışdır. Əsərdə orta əsr mətnşünaslığına aid nümunələrindən istifadə olunmuşdur. Bu əlyazmada Yasin, Saffat, Rəhman, Vaqiə, Cuma, Talaq, Təhrim, Haqqa, Nuh, Cin, Müzəmmil, Mudəssir, Qiyamət, Mursəlat, Nəbə, Naziat, Əbəbə, Təkvir, İnfitar, İnşiaq, Buruc, Tariq, Gəsiyə, Fəcr, Bələd, Əlaq, Bəyyinə, Zilzəl, Adiyət, Təkəsür, Huməzə, Qariə, Fil, Qureys, Kafirun, Nasr, Təbbət, İxlas, Fələq, Nəs surələrinin təfsirləri vardır. Cildi qəhvəyi rəngli, Şərq ornamentləri ilə bəzədilmiş dəridir.

Katib: Məhəmməd Vəlid Şeyx Əsli Bəqurlu

Tarix: 1220/1805-06, Ramazan ayının 1-i, Çərşənbə günü

Həcmi: 223 vərəq

B-3286/4911 Əlyazma Avropa istehsalı olan təbii rəngli vərəqlərə qırmızı mürəkkəblə haşiyələnmiş çərçivənin içərisində qara mürəkkəblə səliqəli nəsx xətti ilə yazılmışdır. Surələrin adları kənarı qara mürəkkəblə yazılmışdır. Təfsir edilən ayələrin üzərindən qırmızı mürəkkəblə xətlər çəkilmişdir. Şərq üsulu ilə səhifələnmişdir. Əvvəli Məryəm surəsinin təfsiri ilə başlayır, sonu Nəs Surəsinin təfsiri ilə bitir. Hər səhifədə 19 sətir var. Cildi qəhvəyi rəngli üzərində narıncı rənglə, Şərq ornamentli naxışlarla bəzədilmiş dəridir.

Tarix: 1165/1751-52

Ölçüsü: 22x15

B 723/10700 Əlyazma Avropa istehsalı olan vərəqlərə nəstəliq elementli nəsx xətti ilə qara mürəkkəblə yazılmışdır. Vərəqlərin kənarları nəmdən korlanmışdır.

Katib: Həsən Ağə b. Qasayri

Tarix: 1085/1674

Ölçüsü: 29x19

B 452/2070 Avropa istehsalı olan təbii rəngli vərəqlərə qara, nisbətən narın nəstəliq elementli nəsx xətti ilə yazılmışdır. Ourani Kərimin müxtəlif surələrinin

təfsirləri vardır. Təfsir olunan ayələrin üzərindən qırmızı mürəkkəblə xətlər çəkilmişdir. Şərq üsulu ilə səhifələnmişdir. Cildi tünd qəhvəyi rəngli, üzəri şərq ornamentli naxışlarla bəzədilmiş dəridir. Əlyazma əvvəldən naqisdir.

Katib: Hafiz Əhməd b. Məhəmməd b. Hacı Xəlil

Tarix: 1262/1788, Şəvval ayı

Ölçüsü: 21x14

Bundan əlavə əlyazmalar institutunda bu əsərə yazılmış haşiyə və şərhlər də mövcuddur. Ən məşhur haşiyələrdən olan və B-3599/22472 şifrəsi altında qorunub saxlanılan Şeyxzadənin haşiyəsinin poliqrafik təsvirinə nəzər salaq : Şeyxzadə Beyzavinin "Ənvarut-tənzil və əsrarut-təvil" təfsirinə yazdığı haşiyə ilə şöhrət qazanmışdır. O, bir müddət müəllimlik etmiş və həmin təfsirinin mətnini şagirdlərin başa düşməsi üçün, onların səviyyəsinə uyğunlaşdırmışdır. Şeyxzadə həmçinin mütəvazi və gözəl xasiyyəti ilə də tanınırdı. Ayələri təfsir edərkən şübhəyə düşdüündə Allah (c.c) a yönəldiyini və Allah (c.c) tərəfindən qəlbinin genişləndiyini deyirdi. Şeyxzadənin vəfat tarixi bəzi qaynaqlarda 951 (1544)-ci il verilsə də, şagirdi Taşköprüzadənin verdiyi 950 (1543) -ci il tarixi daha doğru qəbul edilir¹³

B-725. Əsərin I hissəsini əhatə edən bu mətn Şərq istehsalı olan yüksək keyfiyyətli əhərlənmiş ağ kağıza qara mürəkkəblə səliqəli və xırda kalliqrafik nəstəliq elementli nəsx xətti ilə yazılmışdır. Başlıqlar, قوله və قول tipli sözlər kinovarla yazılmışdır. Mətnə şərh edilən hissələrin altından qırmızı mürəkkəblə xətlər çəkilmişdir. Əbdülqəni Nuxəvi tərəfindən mətnin haşiyələrində əsərə çox geniş şərhlər yazılmış və tekstoloji araşdırmalar zamanı aşkar etdiyi nüsxə fərqlərini qeyd etmişdir.

Əlyazmanın mətnini bağlamaq üçün əlavə dili olan cildi dəridəndir. Cildin üzərində bir-biri ilə kəsişən xətlərlə birləşdirilmiş 9 ədəd basma medalyonlar vardır. Haşiyənin həcmi 543 vərəqdır.

Katib: عبد الغنى النخوى خلیصه قاری زاده

Əbdülqəni Nuxəvi Xalisəqarızadə

Köçürülmə tarixi: 1256/ 1840-41

Təshih və tədqiq tarixi: 1276/1859-60

Ölçüsü: 25x15

Əvvəli:

الحمد لله رب العالمين و صلى الله...

¹³ İslam Ansklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2010, 39/ 97-98; K.Şərifov, Ə. N. Xalisəqarızadə kitabxanasının kataloqu, Bakı, 2009, I, səh. 121.

Sonu:

هذه السورة بنى اسرائيل ثم ما يتعلق بهذه السورة...

B-3599/22472. Əsərin 2-ci hissəsini əhatə edən bu mətn Avropa istehsalı olan yüksək keyfiyyətli əhərlənmiş ağ kağıza qara mürəkkəblə, gözəl və narın kalligrafiik nəstəliq elementli nəsx xətti ilə yazılmışdır. Başlıqlar, قوله və اقول tipli sözlər kinovarla yazılmışdır. Əlyazma Şərq və Avropa üslubu ilə səhifələnmişdir. Şərq üslubu qara, Avropa üslubu qırmızı mürəkkəblə yazılmışdır. Səhifə 1b. və 2a.da qırmızı və yaşıl rəngli mürəkkəblə çərçivəyə alınmış fehrist yerləşir. Fehristdən sonra 10a.- ya qədərki vərəqlər boş buraxılmışdır. 10a. vərəqində əsərin, müəllifin və katibin adı kalafon formasında qara və qırmızı rəngli mürəkkəblə yazılmışdır.

Mətinə الله الرحمن الرحيم ifadəsi qara, surələrin adları qırmızı mürəkkəblə yazılmışdır. Mətinə orjinaldan verilmiş cümlə və sözlərin üzərindən qırmızı və yaşıl mürəkkəblə xətlər çəkilmiş, kənarları şərhilərlə əhatə olunmuşdur. Şərhilər geniş olduğundan bəzi vərəqlərin arasına əlavə yarımərəqlər artırılmışdır. Əbdülqəni Nuxəvi tərəfindən mətnin haşiyələrində əsərə çox geniş şərhilər yazılmış və tekstoloji araşdırmalar zamanı aşkar etdiyi nüsxə fərqlərini qeyd edilmişdir. Mətinə orta əsr mətnşünaslığına dair işarələr vardır. Əlyazmanın cildi əlavə dili olan, tünd qəhvəyi rəngli dəridir.

Katib: عبد الغنى النخوى خليفه قارى زاده

Əbdülqəni Nuxəvi Xalisəqarizadə

Tarixi: 1259/1843.

Ölçüsü: 22,5x18,5.

Həcmi: 434 vərəqdır.

Əvvəli:

قوله وهو من المعاني كالعوج في الاعياب

Sonu: سبحان ربك رب العزة عما يصفون والسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

Bunlardan başqa Əlyazmalar institunda Beyzavinin لب الالباب فى علم الاعراب (Lubbul-əlbab fi ilmil- irab) əsərinin də B-3424/22634, B-4068, B-733 sayılı şriftlərdə mühafizə edilən üç əlyazması vardır. Müəllifin bu əsəri İbn Hacıbin “əl-Kafiyyə fin-nəhv” adlı əsərinin müxtəsər variantı və şərhidir. Həmin əsər, məşhur alim Birgivi tərəfindən “İmtihanul-Əzkiya” adı ilə şərh edilmişdir¹⁴. Əsər ərəb

¹⁴ Katib Çələbi, yenə orada., İstanbul, 1941, I. səh. 168, 186, Mucəmul-Müəllifin, VI, 97-98; Əli Turqut, Q. Kərim ensklopediyası, II, 181-182, Əli Turqut, Təfsir usulu və Kaynakları, səh. 256.

qrammatikasından bəhs edir. B-733 sirifli əlyazmanın poliqrafıq təsvirinə nəzər salaq. Əsərin mətni qara mürəkkəblə Rusiya istehsalı olan kağıza nəstəliq elementli nəsx xətti ilə yazılmışdır. Mətnin haşiyələrində göstərilmiş çoxsaylı nüsxə fərqlərindən aydın olur ki, əsərin bu nüsxəsi, başqa əlyazmalarla müqayisəli şəkildə tədqiq olunmuşdur. Şərq və Avropa üsulu ilə səhifələnmişdir. Əsər Əlyazma toplusunun 110b.-115a. vərəqlərini əhatə edir. Cildi, basma medalyonlarla bəzədilmiş tünd qəhvəyi rəngli dəridir.

Katib: Əbdül Qəni Nuxəvi Xalisəqarizadə

Tarix: 1265/1848-49

Köçürülmə yeri: Şəki,

Ölçüsü: 22,5x17

Əvvəli:

الحمد لله الذي رفع الجازمين...

Sonu:

المونث و فتا نحو الكرمكس ومررت بكش

"Ənvarut-Tənzil və əsrarut- Təvil" əsərinin əlyazmaları dünyanın bir çox kitabxanalarında qorunub saxlanılır. Son illərə qədər Şərqdə və Qərbdə dəfələrlə çap olunmuşdur. Lakin, əlyazmaların qarşılaşdırılaraq elmi şəkildə nəşri indiyə qədər həyata keçirilməmişdir. Belə bir məsuliyyətli işi, Türkiyədə 2010-cu ildə, Doç. dr. Şadi Eren dörd cild halında, 2011-ci ildə isə, Doç. dr. Abdülvehhab Öztürk beş cild (tam mətn) 3000 səhifə halında mükəmməl bir tərcümə ilə çap etdirib oxucuların ixtiyarına vermişdirlər.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Bilmen Ö. Nasuhi. Büyük Tefsir Tarihi, Ankara, 1960.
2. Bursalı M. T. Osmanlı müəllifləri, İstanbul, 1333/1914.
3. Cevdet Bey.Tefsir Tarihi, İstanbul, 1927.
4. Davudi. Tabaqatul-Müfəssin, Beyrut, Tarixsiz.
5. Fehmi Edhem Karatay. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça yazmalar katalogu, İstanbul, 1962.
6. Əli Əkbər Dehxuda. Lügətnamə, "B" maddəsi №2, Tehran, 1967.
7. ƏYİ, C- 627/9580, Beyzavi, Ənvarut-Tənzil və Əsrarut-Təvil, səh. 1b-2a.
8. ƏYİ, C-634, Beyzavi, həmin əsər, səh. 242a.
7. Fehrist məxtutat məktəbət Köprülü. İstanbul: 1406/1986.
9. İslam Ansklopedisi,Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul,1992.

-
10. İslam Alimleri Ansklopedisi, Türkiye Gazetesi, İstanbul (tarixsiz), VIII.
 11. Şərifov K. Azərbaycan müfəssirləri, s.797. Azərbaycan Respublikası Z. Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu, Azərbaycan Şərqşünaslıq Elminin inkişaf yolları, Akad. Vasim Məmmədəliyevin anadan olmasının 70 illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları, Bakı, 27-28 iyun 2013.
 12. Şərifli K. Əbdülcəni Nuxəvi Xalisəqarizadə Kitabxanasının Kataloqu, I, Bakı, 2009.
 13. Katib Çələbi, “Kəşfuz-Zunun an Əsməil-Kutub vəl-Funun”, İstanbul, 1941.
 14. Mahmud Bəysuni Fudə, Nəşəut-Təfsir və Mənaciuhu, Qahirə, 1986.
 15. Məcmuatut -Təvasir, İstanbul 1984.
 16. Şəmsəddin Sami, Qamusul-Əlam, II, 1316/1889.
 17. Turqut. A. Tefsir Usulu ve Kaynakları, İstanbul, 1991.
 18. Turqut A. K. Kerim ansklopedisi, İstanbul, 1995.
 19. Türkiye Yazmaları kotoloğu, Başkanlıq basım evi, Ankara, 1985.

XÜLASƏ

Məqalə məşhur alim, müfəssir kimi tanınan Qazi Beyzavinin həyat-yaradıcılığına və “Qazi təfsiri” adı ilə məşhur olan “Ənvarut-Tənzil və Əsrarut-Təvil” əsərinə həsr olunmuşdur. Qeyd etmək lazımdır ki, bu əsər Osmanlı zamanında saray və mədrəsələrdə dərs kitabı olaraq tədris olunurdu. Məqalədə həmçinin AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda mühafizə olunan yuxarıda qeyd edilən əlyazma nüsxələrinin elmi-poliqrafik təsfiri verilir. Alimin azərbaycanlı olduğu məqalədə qaynaqlar vasitəsi ilə araşdırılaraq təsdiqlənmişdir. Bu təfsirin “Dirayət” təfsirləri içərisində özünə məxsus xüsusi yeri olduğu vurğulanmışdır.

РЕЗЮМЕ

Данная статья посвящена жизни и деятельности знаменитого учёного и видного деятеля в сфере экзегена Корана Гади Байдави и его произведению «Анварут-танзил ва асарут-тавил», известного под названием «Гади тафсири». Стоит отметить, что во времена правления Османов это произведение применялось во дворце и в медресе в качестве учебного пособия. В статье также дается научно-палеографическое описание экземпляров рукописи вышеуказанного произведения, хранящихся в Институте Рукописей имени М. Физули при НАНА. На основе исследований, проведённых над источниками, было доказано азербайджанское происхождение автора. Его произведение «Гади тафсири» занимает особое место среди толкований «Дираят» Корана.

SUMMARY

The given article is dedicated to the life and creation of the famous scholar and outstanding exegete of Koran - Gadi Baydawi and his work “Anvarut-tanzil va asrarut-tavil”, famous under the title “Gadi tafsiri”. It’s worth noting that during the reign of Ottomans this work was widely used in the palace and medrese as manual. In the article scientific-paleographic description of the above mentioned manuscript copies, kept at the Institute of Manuscripts named after M.Fuzuli under ANAS have also been given. Based on the investigations, carried out over the sources, the author’s Azerbaijani origin has been proved. His “Gadi tafsiri” occupied special place among “Dirayat” exegesis of Koran.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. Ə.Həsənov

ƏTRAF MÜHİTƏ MÜNASİBƏTDƏ İSLAMIN XÜSUSİ MÖVQEYİ

Xədicə Buturabi

AMEA Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı

Açar sözlər: ətraf mühit, din, islam, mövqe

Key World: Environment, religious, Islam, position

Ключевые слова: окружающая среда, религия, Ислам, позиция

Giriş. Müxtəlif dini təlimlərdə ətraf mühitin qorunması və sağlam halda saxlanması haqqında irəli sürülən mülahizələr tarixən bu məsələnin bəşər həyatı üçün nə qədər əhəmiyyətli olduğunu göstərir. Keçmişdə dini dünyagörüşü çərçivəsində insanların təbiət və ətraf mühitə vurduğu zərər günah sayılmış və onlar belə əməllərdən çəkinməyə dəvət olmuşlar. Müasir dövrdə ətraf mühitin qorunması məsələsinin həllində dini təlimlərin rolu diqqət mərkəzində saxlanılır. Bu məsələ üzrə islamın mövqeyi xüsusi maraq doğurur. Burada bəşərin təbiətsüənəslilik və təcrübi elmlərdən əldə etdiyi nəticələr nəzərə alınmaqla dini təlimin bu yöndə bəşərə verə biləcəyi faydaları müəyyənləşdirmək mümkündür.

Materialist fəlsəfə və din baxımından dünyagörüşü fərqlənir və əgər fəlsəfədə varlıq üçün başlanğıc və son qayıdış (məbdə və məad) məsələsi inkar edilərsə, dini baxışda belə bir mövqe ilhad sayılır. Peripatetik fəlsəfəyə görə, axirət məfhumu yoxdur. Bunun əksinə olaraq dini təfəkkürdə hər kim gercəkliyə ilahi dünyagörüşü bucağından yaşarsa, onun fəlsəfi baxışı da ilahi yön alır. Bəllidir ki, ətraf mühit və ekologiya birbaşa təbiət və maddi dünya ilə əlaqədardır, ancaq onun qorunması məsələsi gündəmə gəldikdə burada təkcə təcrübi elmlər kifayət etmir. Çünki bu məsələ insan və onun əxlaqi-mənəvi məsuliyyəti amili ilə bağlı olduğundan fərqli yanaşma tələb olunur. Burada məsələyə həm də insanın ilahi məsuliyyəti müstəvisində baxmaq lazım gəlir. Dini baxımdan yanaşdıqda hər şeydən əvvəl təbiət öz-özünə və özü üçün xəلق olmayıb, bəlkə Allah onu insan üçün yaratmışdır. Eyni zamanda insanın üzərinə onun normal yaşayışını təmin edən mühitin qorunması məsuliyyəti qoyulur. Burada insan ilə onu əhatə edən təbii proseslər arasında əlaqələrin tənzimlənməsi nəzərdə tutulur. İnsan varlıq aləmindən və təbiətdən ayrı

deyildir, təbiət hadisələri onun həyat, əməl və düşüncəsinə təsir göstərdiyi kimi, insanın düşüncə, əməl və əxlaqı və ətraf mühitə təsir edir. Quran təbiətdə gedən prosesləri məntiqlə izləməyə dəvət edir: “Məgər görmürlərmi ki, biz quru yerə su göndərüb onunla heyvanlar və özlərinin yedikləri əkinlər yetişdiririk? (Səcdə:27). Bu ayədə təbiət ünsürlərinin tənzimlənməsi və yaşayış üçün münasib hala gətirilməsi diqqətə çatdırılır. Çoxsaylı ayə və rəvayətlərdə verilən mətləbləri diqqətlə araşdırmaqla insan xilqətin qanunauyğunluqlarını əks etdirən bir çox elmi məsələləri tapa bilər. Göyün-yerin, suyun, havanın, bitki və heyvanat aləminin yaradılışı barədə olan ayələri tədqiq etməklə islamın bu gerçəkliyə elmi yanaşmasının şahidi olarıq. Bunların hamısında bir sistemli ardıcılıq və məntiq vardır. Yağmurun keyfiyyəti və əhəmiyyəti, torpağın canlanması, ağacların çiçəklənməsi, canlı aləmin qidalanması kimi təbii proseslər Qur'an ayələrində yer alır. Nəhl surəsi, 65-ci ayədə deyilir: “Allah göydən bir yağış endirər, onunla yer üzünü öldükdən (quruduqdan) sonra dirildər. Qulaq asanlar üçün bunda bir ibrət vardır.”

Burada incə bir məqam vardır: əqli dəlil ilə nəqli dəlil arasında ziddiyyət qoymaq doğru deyildir. Ümumiyyətlə, ekologiya məsələsi islamda müəyyən prinsiplər əsasında irəli sürülür, həmin məktəbin tərəfdarları öz düşüncə, əməl və rəftarında həmin prinsip və meyarları əsas götürürlər. Gerçək müsəlman ağıl və məntiqə söykənərək təbiətə aid problemlərin təhlilində öz etiqad və əxlaqına sadıq qalmaqla yanaşı, əməldə də həmin prinsipləri gözləyir.

İslamda ətraf mühitə münasibətin əsas məqamları bunlardır:

Təbiətin qorunmasında islam maarifindən irəli gələn tövsiyələrin mühüm rolu vardır. İslamın səciyyəvi xüsusiyyətlərindən biri iman ilə ictimai qanunlar arasında körpü yaratmasıdır. Bu baxımdan iman və etiqad cəmiyyət üzvlərinin psixologiyasında güclü və təsirli bir amil kimi çıxış edərək onları istiqamətləndirə bilər. İman və etiqaddan bəhrələnmək zaman və məkanın doğurduğu şəraitə münasib şəkildə gerçəkləşir. Dini etiqad, səbatlı inkişaf perspektivi, konstitusiya qanunları, milli mənafe və ətraf mühitin qorunması geniş sosial-iqtisadi inkişaf proqramı çərçivəsində baxıla bilər. Belə olduqda nəzərdə tutulan tədbirlər effektiv nəticə verə bilər.

İslam qaynaqlarında təbiət və onu təşkil edən ünsürlərin insan həyatının təminatı üçün əhəmiyyəti barədə geniş və hərtərəfli məlumatlar yer alır. Bunlarla yanaşı, həmin qaynaqlarda təbiətin mühafizəsi məsələsinə də böyük diqqət yetirilir. Bu qaynaqlar sırasında Qur'an ayələri xüsusi yer tutur və ətraf mühitlə bağlı məsələlər fərqli şəkillərdə diqqətə çatdırılır (Bəqərə:168; Nəhl:90,93; Həcc:3; Taha:81; Nisa:135).

Qur'ani-Kərim eyni zamanda varlıq aləminin davamı və onun kamilliyə doğru hərəkəti üçün müəyyən qanun-qaydalar və prinsiplər irəli sürür. Həmin qanun və prinsiplər bir növ ətraf mühitin mühafizəsinin müəyyən bir mərhələsini təşkil edir. Nümunə olaraq varlıq aləminin ahəngdarlığı və xilqətin tarazlıq əsasında təşəkkülünü göstərmək olar. Belə bir baxışın prinsipial qayəsi ondan ibarətdir ki, insan varlıq aləmində və təbiətdə bərqərar olunan balans və ahəngdarlığı pozmamalıdır. Bir ayədə belə deyilir: “Biz yer üzünü döşədik (orada hər şeyi ahəngdar şəkildə yerbəyer etdik), orada möhkəm dayanan dağlar yerləşdirdik, hər şeydən müəyyən ölçüdə yetişdirdik”. (Hicr:19). Bu ayədən başqa bir nəticə alınır: Təbiətdən istifadə zamanı ölçü və mizanı gözləmək lazımdır. Nəzərdə tutulan ölçünü keçdikdə balans pozulur və ekologiyaya ziyan dəyir. (Rə'd:8; Ə'lə:3; Furqan:2). Başqa sözlə desək, təbiətlə münasibətdə və ondan istifadə zamanı elə rəftar etmək lazımdır ki, əvvələn müəyyən meyar və miqdardan artıq olmasın, ikincisi, təbiətdə dəyişiklik elə həddə olmalıdır ki, ətraf mühitə zərər yetişməsin. Üçüncü tərəfdən bir sıra ayələrdə heç nəyin boş yerə yaradılmadığı nəzərə çatdırılır. (Hicr:85; İbrahim:19; Ənbiya:16). Deməli, təbiət ünsürləri müəyyən məqsədlə yaradılıb, onların nizamını pozmaq əks nəticələr verir.

Qur'ana görə, insanın hər şeyə münasibəti onun əxlaqından asılıdır: “Allah sənə yaxşılıq etdiyi kimi, sən də yaxşılıq et. Yer üzərində fitnə-fəsad törətməyə cəhd etmə, Allah fitnə-fəsad törədənləri sevməz”. (Qəsəs:77).

Bunlarla yanaşı, bir sıra fiqh qaydaları ətraf mühitin qorunmasında mühüm cəhətlər kimi diqqəti cəlb edir ki, buraya “lazərər”, “zəman”, “itlaf”, “təsbib”, “ədalət” kimi məfhumlar daxildir. Bunlardan əlavə, bir sıra əxlaqi dəyərlər fərdi və ictimai həyatda ətraf mühitin qorunması məsələsində mühüm profilaktik tədbirlər kimi dəyərləndirilə bilər ki, buraya qənaət, israfçılıqdan çəkinmək, öz gücü ilə ehtiyaclarını ödəmək kimi keyfiyyətlər daxildir (2.s.74).

Burada ətraf mühitin qorunmasında əhəmiyyət kəsb edən bəzi qayda və ənənələri qısaca açıqlamağa çalışaq:

1. “Lazərər” qaydası – bu məfhumun mənası başqalarına zərər-ziyan yetirməkdir və islam dinində geniş çevrədə işlənməklə bəşər həyatının bütün cəhətlərini əhatə edir. Zərər ətraf mühitin korlanmasına, fərdi və ictimai həyata şamil edilə bilər. İslam alimləri bu qayda haqqında geniş bəhs etmiş, müstəqil risalələr yazmaqla onun mahiyyətini açıqlamışlar. Həmin qayda hədis qəlibində də ardıcıl olaraq öz təsdiqini tapmışdır (3.c.2.s.163;4.c.3.s.426). Ümumiyyətlə, “İslamda başqasına zərər və xəsarət yetirmək yolverilməzdir” (5.c.5.s.280). Təbiidir ki, təbiəti və ekologiyanı korlamaq başqalarına zərər yetirməyin bariz nümunəsidir.

“Lazərər” hədisi ümumi xarakter daşıyır və onu arqumentlə əsaslandırarkən məsələyə müxtəlif yönərdən yanaşmışlar. Şübhəsiz ki, ətraf mühitin korlanması və çirkləndirilməsi, təbiətin məhvi və ona qarşı laqeyd münasibət bütün bəşəriyyət üçün zərərli bir hərəkətdir və ona görə islam buna qarşı mübarizəni zəruri sayır.

Özünə və başqalarına zərər yetirmək barədə müxtəlif təfsirlər və ehtimallar vardır və həmin mülahizələrdən bəlli olur ki, sözügedən hədis ekologiya məsələsində də özünü doğruldur, belə ki, insanlar təbiətdən ifrat dərəcədə bəhrələnməklə başqalarına zərər yetirə bilməzlər. İslam şəriəti belə bir icazəni kimsəyə vermir. Əgər mənfəət xatirinə təbiətdən acgözlüklə istifadə nəticəsində insanların və canlı aləmin həyatı təhlükə ilə üzləşirsə islam bunu rədd edir. Havanın, torpağın və suların çirklənməsi başqalarına zərər yetirməkdir. Təbiətdən düzgün istifadə edilmədiyi təqdirdə ətraf mühitin korlanması da bu qəbildəndir. Əllamə Hilli ümumi məkanlardan – yollar, məscidlər, mədrəsələrdən istifadə qaydası haqqında bəhs edərkən yazırdı: “yolların faydası oradan ötür keçmək və ondan yararlanmaqdır, ancaq yolda oturmaq və ya dayanmaq oradan keçənlərə mane olmaq deməkdir. Yolda başqalarına maneçilik törədənlərin ondan istifadə haqqı batildir” (6.c.2.s.270).

2. Ümumi istifadə üçün nəzərdə tutulan şeylər.

İslamda ümumi istifadə üçün nəzərdə tutulan şeylər – boş yerlər, sahibsiz torpaqlar, məskunlaşmamış ərazilər, dənizlər, dağlar, çöllər, sahillər, mədənlər, meşələr, otlaqlar, yeraltı sular, hava və s. “ənfal” adlanır. Bütün bunlar Allaha və Onun rəsuluna mənsubdur (Ənfal:1). Həmin şeylər dini başçıya aiddir və onun məsləhətinə uyğun olaraq istifadəyə verilir (7.s.234).

Ənfal fərdə və bir qrup insanlara məxsus deyil, islam hakiminin idarəçiliyi altındadır, ümumxalq mülkiyyəti kimi müsəlmanların ondan faydalanması halal və doğru sayılır (8.c.2.s.300). Onlar ölü torpaqları diriltmək mədənlərdən, dəniz sahillərindən, meşə və otlaqlardan düzgün istifadə etməklə həmin təbii sərvətlərdən bəhrələnmə bilirlər (9.s.134). Ancaq ümumi qaynaqlardan istifadə edərkən ifrata varmaq, hərc-mərclik, təbiəti korrəmə və xalqın hüquqlarını pozmaq yolverilməzdir. Çoxsaylı hədislərdə ağacların yersiz kəsilməsi, otlaqların və bitkilərin məhvi, meşələrin yandırılması qadağan edilir. Ağacları kəsməkdən çəkinmək insan ömrünü uzadan amil kimi qələmə verilir. Bar verən və faydalı ağacların kəsilməsi ilahi əzabla təhdid edilir. Ümumi istifadədə olan qaynaqlardan faydalanmaq haqqı hər kəsə verilir, camaat onlardan bəhrələnməkdə şərikdir. Burada məqsəd bir qrupun həmin qaynaqlardan fərdi gəlir mənbəyi kimi sui-istifadəsinə yol verməməkdir. Məsələ elə şəkildə tənzimlənməlidir ki, ərazilər, dağlar, meşələr, mədənlər və başqa yerlər fürsətçil zümrələr tərəfindən qarət olunmasın. Bunun üçün ümumi mənafe üçün

nəzərdə tutulan qaynaqlardan düzgün istifadə və onların mühafizəsi üçün xüsusi təşkilatlar nəzarət edə bilirlər.

3. Abadlıq işləri.

İslam abadlıq işlərinə böyük əhəmiyyət verir, alimlər və böyük şəxsiyyətlər torpağın, əkin sahələrinin abadlaşdırılması, onların mühafizəsi barədə çoxsaylı tövsiyələr vermişlər.

Abadlıq işlərinin əhəmiyyətinə dəlil olaraq öncə Allahın kəlamını gətirə bilirik: “O sizi (atanız Adəmi) yerdən yaradıb onu abadlaşdırmağı sizin öhdənizə qoydu”. (Hud:61). Ayədən bəlli olur ki, Allah bəndələrinə torpağı abadlaşdırmağı tapşırırmışdır. Bununla insan öz həyatını təmin edə bilir (5.c.2.s. 47;13.c.19.s.35).

Allahın rəsulundan nəql edilən bir hədisdə ağac əkmək, kəhriz düzəltmək kimi işlər cari sədəqə kimi dəyərləndirilir: “Beş zümrə cari sədəqə verənlərə aid edilir və onların savabı əməl dəftərinə yazılır: birisi ağac əkənlər, o biri su quyusu qazanlar, Allaha ibadət üçün məscid tikənlər, Qur’anı xətlə köçürənlər və saleh övlad yetişdirənlər” (10.c.101.s.97).

Həzrəti Əlinin (ə) xərac və vergilərin düzgün xərclənməsi haqqında fərmanını xatırladan bir mənbədə deyilir: “Sən camaatdan vergi və xərac toplamaqdan daha çox torpaqların abadlaşdırılmasına diqqət yetirməlisən. Abadlıq işləri görmədən xərac almaq olmur, abadlıq işləri görmədən vergi toplayan kəs şəhərləri viran qoyur, Allahın bəndələrini məhv edir” (11.s.113).

Göründüyü kimi, Həzrəti Əli (ə) vergi və xəracı abadlıq işləri ilə şərtləndirir, belə ki, həmin məsələyə diqqət yetirməyən hökumət şəhərləri və Allahın bəndələrini məhv etmiş kimi qələmə verilir. O həzrətdən nəql edilən başqa bir hədisdə deyilir: “Camaatın ruzisi və yaşayışı beş şeydə əks olunur: idarəçilik, abadlıq, ticarət, icarə və sədəqə. Abadlıq baxımından ağac əkmək və meşə salmaq əhəmiyyətli işlərdən sayılır və bunlar ekologiya üçün çox dəyərlidir. İslam peyğəmbəri (s) mücahidlərə ağacları kəsməkdən və əkin yerlərini yandırmaqdan qəti şəkildə çəkinməyi tapşırırmışdı. Hətta müsəlmanlarla savaşı vəziyyətində olan düşmənlərin torpağında belə hərəkətlərə əl atmağa icazə vermir, belə işləri xoşagəlməz və qeyri-məqbul sayırdı (12.s.21). Şübhəsiz ki, bütün sadalanan mətləblər, xüsusilə ağac əkini, meşə və çəmənliklərin korlanmasının qarşısının alınması ətraf mühitin qorunmasına islamın ciddi yanaşmasına dəlilətdir.

4. Heyvanat aləminin qorunması.

İslamda bütün insanlar canlı aləmin qorunması üçün məsuliyyət daşıyırlar. Doktor Qustav Lubonun islam bölgələrində heyvanat aləminə böyük qayğı ilə yanaşıldığı barədə söylədiklərinə birinci fəsildə toxunulmuşdu (14.s.446).

İslamda quşlar, heyvanlar və başqa canlılara o qədər diqqətlə yanaşılır ki, hətta hədis kitablarında heyvanat və canlı aləmə aid hökmlərə ayrıca bölmə həsr edilmişdir. Həmin qaynaqları diqqətlə araşdırarkən islamda ətraf mühitin qorunmasına, canlı aləmin hüququnun saxlanmasına və onların mühafizəsinə necə həssaslıqla yanaşıldığının şahidi oluruq.

Hətta quşların yuvalarına hücum etmək qadağandır. Peyğəmbər (s) buyurur: “Cücələrin yuvasına əl vurmayın, onlar dincələrkən hələ səhər açılmamış yuxu və asayişini pozmayın” (13.c.15.s.59).

5. Ətraf mühitin qorunması və insan haqları

Ətraf mühitin qorunması mahiyyət etibarilə çağdaş cəmiyyətin zəruri ehtiyaclarından biridir və insanların ümumi hüquqlarının təmin edilməsi kimi anlaşılar, mühitin korlanması və təbiətdən yanlış istifadə ictimaiyyətin və insan haqlarının pozulması deməkdir.

İslam qaynaqlarının müəlliflərindən bəlli olur ki, ətraf mühitə və onun sağlamlığına olan diqqət, sağlam yaşayış şəraitinin təmin edilməsi istiqamətində göstərilən səylər bəşərin əsas hüquqlarından biridir. Deməli, ətraf mühitin korlanması insan haqlarının pozulması kimi dəyərləndirilə bilər.

Qur'anın Bəqərə surəsində deyilir: “Yer üzərində nə varsa, hamısını sizin üçün yaradan ... Odur”. (Bəqərə:29). Bu ayədə yerdə olan bütün mənbə və sərvətlərdən bütün insanların bütün zamanlarda bəhrələnmək haqqı təsbitləmişdir. Ancaq bu istifadə doğru yöndə, başqalarının hüquqlarına riayət etməklə gerçəkləşə bilər. Başqa bir ayədə deyilir: “Doğrusu, sizi yer üzərində yerləşdirdik və orada sizin üçün dolanacaq imkanları yaratdıq...” (Əraf:10). Bu ayədə insana yer üzərində verilən imtiyazları göstərir, burada yaşayış üçün bütün imkanlar onun ixtiyarında yerləşir. İnsanın yer üzərində yaşam hüququnun ilkin şərti onun sağlam mühitdən bəhrələnməsidir. Allah belə bir imkanı insanın ixtiyarına qoymuşdur, onu qoruyub saxlamaq isə onun öhdəsinə düşür. Həmin ayədə vurğulanan mətləb başqa bir ayədə yenə diqqətə çatdırılır: “Yeri də bütün məxluqat üçün o döşədi”. (Rəhman:10).

Qur'an ayələrində təbiətdə yaranan şeylərin insan üçün əhəmiyyəti dəfələrlə təkidlə vurğulanır və onlardan bir qismi ilə tanış olmaq:

“Davarı (ev heyvanları) da o yaratdı. Bunlarda sizin üçün istilik, cürbəcür mənfəət vardır, həm də onlardan yeyirsiniz (qidalanırsınız)”. (Nəhl:5).

“Göydən sizin üçün yağmur endirən Odur. O sudan siz də, içində (heyvanlarınızı) otardığınız ağaclar və otlar da içər.”

“Allah o su ilə sizin üçün əkin, zeytun, xurma ağacları və bütün meyvələrdən yetişdirir. Düşünüb-daşınanlar üçün bunda dəlillər vardır”. (Nəhl:10-11).

Yenə Nəml surəsində deyilir: “Sonra biz o yağmurla sizə gözəl bağçalar yetişdirdik”. (Nəml:60).

“(Daim öz çevrəsində) seyr edən Günəşi və Ayı, həmçinin gecəni və gündüzü sizin ixtiyarınıza verən Odur” (İbrahim:33).

Başqa bir surədə yenə deyilir: “O, gecəni və gündüzü, Günəşi və Ayı sizin hökmranlığınıza verdi” (Nəhl:12).

Başqa bir ayədə başqa təbiət ünsürlərinin insanların ixtiyarına verildiyi qeyd edilir: “(Ey insanlar!) Məgər Allahın göylərdə və yerdə olanları sizə ram etdiyini görmürsünüz mü?” (Loğman:20). Belə ayələrin sayını artırmaq olar: (Həcc:36, Nəhl:14 və s.).

Qur'an ayələri məsrəfin tənzimlənməsini önə çəkməklə onun düzgün həyata keçirilməsini təkid edir və bu yöndə israfçılıqdan çəkinməyi tövsiyə edir:

“İsrafçılığa yol verməyin ki, Allah israf edənləri sevməz”. (Ən'am:141).

Allah hər şeyi ölçü və mizanla yaratmışdır: “Əlbəttə Biz hər şeyi ölçü və miqdarla yaratdıq”. (Qəmər:49).

6. İslam qaynaqlarında ətraf mühitin qorunması

İslam ətraf mühitin qorunmasını Quran ayələri vasitəsilə hökm şəklində qoyur, yəni təbiətin viran edilməsi və korlanmasına qarşı çıxır və həmin əməl “yer üzərində fəsad” kimi dəyərləndirilir. Bu termin günahkarlar üçün ən ağır və böyük ittiham kimi səslənir.

Aşağıdakı ayəyə diqqət yetirək: “(O şəxs səndən) ayrılan kimi yer üzündə fitnə-fəsad törətməyə, əkini və nəslini (islam cəmiyyətini) məhv etməyə çalışır. Halbuki Allah fitnə-fəsadı sevməz”. (Bəqərə:205).

Əllamə Təbatəbai bu şərəfətli ayənin təfsirində bəşər həyatının davamını iki amilə bağlı olduğunu göstərir: qidalanma və doğum. İnsanın qidalanmasının iki əsas qaynağı vardır: bitki və heyvanat aləmi. Bunların qorunması həyatın davamı, korlanması isə insan nəslinin sıradan çıxması ilə nəticələnir. Ona görə ətraf mühitin korlanması insanlığa qarşı yer üzərində fəsad sayılır.

Başqa bir ayədə Allah-təala Bəni-İsrailə belə bir xəbərdarlıq edir: “Allahın verdiyi ruzidən yeyin-için, fəqət yer üzündə öz həddinizi aşaraq fəsad törətməyin” – söylədik. (Bəqərə:60). Qur'an yer üzərində həqiqətən fəsad törədənləri ittiham edir: “Məgər gömədinmi ki, Rəbbin nələr etdi vadidə qayaları oyan Səhud qövmünə?! Eləcə də saysız-hesabsız ordular sahibi Firona?! O kəslər ki, Məmləkətlərdə tüğyan edir, Oralarda fitnə-fəsad törədirdilər”. (Fəcr:9-12).

“Onlara (münafıqlərə): “Yer üzündə (küfr və günah işlədərək) fəsad törətməyin!” – dedikdə: “Bizim işimiz ancaq yaxşılıq etməkdir,” – deyə cavab verir-

lər”. “Bilin ki, onlar fəsad törədəndirlər, lakin bunu dərk etmirlər”. (Bəqərə:11-12). Qur’an bu barədə belə xəbərdarlıq edir:

“Yer üzü (iman və ədalətlə) islah olunduqdan sonra, orada fəsad törətməyin”. (Ə’raf:56).

“Öz əlinizlə özünü təhlükəyə atmayın, yaxşılıq edin! Allah yaxşılıq edənləri sevir” (Bəqərə:195).

“(Ya Məhəmməd!) Məgər Allahın nemətini küfrə dəyişənləri və ümmətini həlak yoluna sövq edənləri görmürsənmi?” (İbrahim:28).

İslam peyğəmbəri (s) buyurmuşdur: “Hər kim müsəlmanların keçdiyi yollarda olan əngəlləri aradan qaldırsa, onun əməl divanına 400 Qur’an ayəsi oxumağın savabı yazılır; hər hərfin oxunmasında isə 10 gözəl savab vardır” (111,75.,50).

Nəticə olaraq demək olar ki, İslam qaynaqlarında ətraf mühitə olan sağlam münasibət əqli və nəqli dəlilə söykənməklə həm də insanın mənəvi vəzifəsi kimi irəli sürülür. Quran ayələrində ətraf mühitə vurulan zərərin sonradan insanların həyatı üçün təhlükəli nəticələr verəcəyi barədə xəbərdarlıqlar səslənir ki, bunun hədəfi onları belə əməllərdən çəkəndirməkdir. Bu mənada Qur’an hikmətindən daha çox bəhrələnmək üçün ayələr üzərində müxtəlif yönərdə təhlillər aparmaq lazım gəlir:

1. Tək-tək ayələrdə ətraf mühit barədə məlumatların insan həyatı üçün əhəmiyyətinin dəyərləndirilməsi;

2. Ekologiyamı təşkil edən təbiət üsürləri arasındakı əlaqənin Quran ayələri üzrə tipologiyası;

3. Quran ayələri və hədislərdə irəli sürülən məsələlərin müasir dövrdə ekoloji böhranla mübarizədə önəmi.

İslama görə, başqalarına zərər yetirməmək, ümumi istifadə üçün nəzərdə tutulmuş təbii mənbələrdən səmərəli istifadə, abadlıq işləri və s. ətraf mühitə münasibətdə İslamın əsas prinsipləri sırasına daxildir.

ƏDƏBİYYAT

1. Qur'ani-Kərim. Azərbaycan dilinə tərcümə edənlər: Akad. Z.M. Bünyadov və V.M.Məmmədəliyev. Bakı: "Olimp". 1998. 552s
2. Mohiti-zisti-hoquqi-bəşər. Parsa Əlirza. Tehran: İttılaati-siyasi iqtisadi. 136. Tehran. 1378
3. Fəvaidül-üsul.Ənsari Şeyx Murtuza. Beyrut: Muəssiseyi-elmi. 1419
4. Seyri-kamil dər osuli-fiqh. Lənkərani Fazil. Tehran. Naşir: Feyziyye. 1383
5. Üsuli-kafi. Koleyni Məhəmməd ibn Yəqub. Tehran: Darül-kutubül-islamiyyə.
6. Təzkirətül-füqəha. Əllamə Hilli Həsən ibn Yusif. Qum: Ali-beyt. 1414
7. ət-Təzhibül-əhkam. Şeyx Tusi Məhəmməd ibn Cəfər. Beyrut: Darül-məarif. 1401
8. Qəvaidül-əhkam. Əllamə Hilli Həsən ibn Yusif. Beyrut: Müəssiseyi-nəşri-islami.
9. Cəvahirül-kəlam fi şərhi-şərayeül-islam. Nəcəfi Məhəmməd Həsən. Tehran: Darül-kitabül-islamiyyə. 1362
10. Biharül-ənvar. Məclisi Məhəmməd Bağır. Beyrut: Darül-ihyai-tirasül-ərəbi.1403
11. Cameül-əxbar. Şəiri Tacəddin. Qum: İntişarati-Rəzi. 1362
12. Mücəm. İbn Fars. Qum: Darül-hədis. 1370
13. Vəsəüilüş-şiə. Hürri Amili Məhəmməd ibn Həsən. Beyrut: Darül-ihyai-tirasül-ərəbi.
14. Təməddoni-islam və ərəb. Qustav Lubon. Tərcome: Seyyid Məhəmməd Təqi Gilani. Tehran: Məclis.1313

XÜLASƏ

Ekoloji böhranın kəskinləşdiyi müasir dövrdə ətraf mühitin qorunması məsələsi təkcə təcrübi elmlərin deyil, humanitar elmlərin diqqət mərkəzində dayanır. Son dövrlər hətta bu problemin həlli üçün dini təlimlərə də müraciət edirlər. Ətfar mühitə münasibətdə islamın xüsusi mövqeyi vardır və məqalədə bunun əsas prinsip və səciyyəvi cəhətləri təhlil edilir.

SUMMARY

The paper contains the special position of Holy Quran on Environment. According to representatives of humanities, the problem of protection of Environment can be discussed by applied sciences and humanities.

Holy Quran considers important preventive provisions for better protection of Environment. There is smoking damage to nature in Islamic culture; as it is created by God for Human.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается специальная позиция Ислама по охране окружающей среды. По мнению разных представителей гуманитарных наук, для здорового сохранения экологии наряду с прикладными науками, не менее важно значение имеют гуманитарные дисциплины.

Главным постулатом Корана в этом плане является предупреждение людей о тех неприятных последствиях, которые могут возникнуть при небрежном общении с природными ресурсами. В исламе введен запрет на нанесение ущерба окружающей среде, поскольку она создано Богом для проживания всего человечества.

İSLAMDA İNSAN VƏ ONUN ƏSAS MISSİYASI

Məryəm Zarei Əqdəm

AMEA Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı

Açar sözlər: İslam, insan, missiya

Key Words: Islam, Human, mission

Ключевые слова: Ислам, человек, миссия

Giriş. İnsan haqqında araşdırmalar və bu istiqamətdə qarşıya qoyulan suallar onun varlığının mahiyyətini müəyyənləşdirməlidir. İslam baxımından insanın mahiyyətində müəyyən hədəf və ideallar vardır, onun xilqətinin missiyasını nəzərə almadan həmin mahiyyəti düzgün şəkildə dərk etmək mümkün deyildir. Tarix boyu insanın həyat yolu onun düşüncə və idealları ilə daha çox yadda qalır və bəzən fiziki yaşamını təmin etmək üçün göstərdiyi təbii fəaliyyətləri kölgədə qoyur. Bu məsələ insan ətrafında gedən mübahisə və fikir ayrılığının səbəblərindən biri kimi ortaya çıxır. İnsan haqqında araşdırmalar onun yaşadığı ictimai mühit və təbii şəraitin bütün cəhətlərini nəzərə almaqla, eyni zamanda insanın başqaları ilə əlaqə və münasibətlərinə təsir göstərən amillərin düzgün müəyyənləşdirilməsi ilə müsbət nəticələr verə bilər.

Ümumiyyətlə, insanın gerçək mahiyyəti davamlı olur, eyni zamanda onun keçdiyi təkamül mərhələləri mürəkkəb bir prosesdir. Zaman və şəraitdən asılı olaraq baş verən dəyişikliyə baxmayaraq insanın əsl mahiyyəti sabit qalır. İnsan öz ətrafında gedən proseslərin müsbət və mənfi cəhətlərini saf-çürük etməklə həyat yolunu seçir. İstər keçmiş, istərsə də müasir baxışlar sistemi insanın mənəvi missiyası ilə onun təbii ehtiyacları arasında uzlaşma yaratmağa cəhd göstərsələr də, bir çox hallarda mükəmməl bir konsepsiya yaratmadan bəşəri yenə də qeyri-müəyyən bir vəziyyətdə qoymuşdur.

Tanınmış sosioloq və filosof Əllamə Cəfəri bu barədə belə yazır: “Bəşərin insaniyyət baxımından müəyyən bir missiyaya malik olması o qədər ümumi və əsaslı bir məsələdir ki, əgər o, həmin ali və həqiqi missiyanı dərk etməsə, istər-istəməz yalançı hədəflər dalınca qaçmalı olacaqdır” (2.s.50). İnsan özünü Allahın bəyəndiyi dəyərlərə bağlı olan varlıq kimi tanıyarsa həyatın yüksək hədəfinə doğru irəliləyə

bilər. Lakin öz varlığının başlanğıc və sonunu bilməyən və həyatın ali məqsədini anlamayan insan eqoizmə yuvarlanar. O hər an yanlışığa qapılaraq həyatın məsuliyyətli problemlərini dərk və həll etməyə qadir olmaz. Aydınır ki, insan üçün həm davamlı və sabit, həm də ikinci dərəcəli dəyişkən ehtiyaclar vardır. Sabit və davamlı tələbat fizioloji, mənəvi və ruhi cəhətləri əhatə edirsə, dəyişkən tələbat onun yararlandığı vasitə və metodları özündə birləşdirir. Bütün ehtiyaclar insan varlığının zəruri vasitələri sayılır və bəşər öz istedadı sayəsində həm həyati ehtiyaclarını təmin edir və həm də mənəvi kamilliyə yetmək üçün zəmin hazırlayır.

İnsan ətrafında bəhs olunan mövzulardan biri onun fitrəti və təbiəti ilə bağlıdır. Bir çox mütəfəkkirlər, xüsusilə filosof və sosioloqlar bu barədə müxtəlif fikirlər söyləmişlər, hətta bəziləri insan fitrətini sirli və mübhəm bir məfhum kimi dəyərləndirmişlər. Buna görə bir sıra hallarda insanın substansiya və təbiətinin öyrənilməsini mümkünsüz sayanlar da olmuşlar. Məsələn, Paskalın fikrincə, bəşərin öyrənilməsinin ümumi yolları onun barəsində düzgün bir şey ortaya qoya bilməmişdir. İnsanın mahiyyətinin açıqlanmasında xüsusi mövqe tutan bir sıra dini baxışlar da məsələyə tam aydınlıq gətirməmişdir (3.34-35). Zənnimizcə Paskal xristianlıqda insan barədə mülahizələrin nəticəsi olaraq belə bir bədbinliyə qapılmışdır. Ancaq bütün hallarda insan təbiətinin dərkini çətinliyini etiraf etmək lazım gəlir. İnsan təbiətini mübhəm bilən bəzi fikir sahibləri onun üçün özünəməxsus substansiya və təbiətin olduğunu inkar etmişlər. Məsələn, M.P.Sartr V.Hegel və R.Palmer bu qəbildəndir (4.s.138).

İnsan fitrəti barədə Qərbdə yayılan mübhəm baxışlar o qədər təsirli olmuşdur ki, öz fikirlərini fəlsəfə, sosiologiya və alman ədəbiyyatı üzərində sistemləşdirən F. Nitsenin bu mövzu üzrə təzadlı mülahizəsi Avropada düşüncə böhranı ilə nəticələnmişdi. İndi Qərb mütəfəkkirlərinin bir qismi belə düşünür ki, nasizm və faşizm Nitsenin ideyalarından qaynaqlanmışdır. Belə bir ittiham heç də təsadüfi deyildir (5.s.409).

Maraqlı haldır ki, keçmişdə insan amilinə bir o qədər problemli məsələ kimi baxmırdılar, indi bu amil ciddi bir məsələ kimi diqqət mərkəzində dayanır. Çünki insan substansiyası hələ də düşüncə sahibləri üçün pərdə arxasında olan sirli bir aləm olaraq qalır (6.s.46-47).

İslam düşüncəsinə görə hər şeydən öncə insan üçün müştərək təbiətin – natura və ya substansiyanın nədən ibarət olduğunu anlamaq gərəkdir. Bu məfhum müxtəlif mənalarda işlənir və təbiət sözünü adətən fizioloji tələbat kimi izah edirlər. Bəzi hallarda müştərək təbiət dedikdə insanların ilkin icma halında birgə yaşayış zamanı malik olduqları hisslər və stimullar nəzərdə tutulur. Ancaq insanlarda fərqli təbiətin

olması onların böyüdüüyü mədəniyyətlərin müxtəlifliyi ilə izah olunur. Bəziləri məsələni izah edərkən insanların qrup halında yaşadıkları zaman onların malik olduqları ictimai mühit, ailə və icma mühitini nəzərdə tuturlar. Bütün bu kimi baxışlarda diqqətdən kənarda qalan mühüm bir məqam vardır ki, o da insana xas ali bir fitrətin olmasıdır. Həmin insani fitrət maddi və fiziki ehtiyaclardan üstün bir fəzilət olmaqla insanla canlılar arasında olan müştərək xüsusiyyətlərdən fərqli bir haldır. Bəllidir ki, öz həyatını davam etdirmək, doğub törəmək heyvanlarda müştərək xüsusiyyətdir. Ancaq insana xas müştərək təbiətdən bəhs edərkən burada canlılardan yüksəkdə dayanan istedad və qabiliyyət nəzərdə tutulur. Həmin yüksək təbiət insanda olan dərrakə və başqa fəzilətlərdə əks olunur. Heyvanlar belə üstünlüklərə və istedadlara malik deyildir. Deməli, insanı fərqləndirən, ona başqa varlıqlardan üstün olmağa imtiyaz verən dəyərlər onun başqa insanlarla müştərək təbiəti sayıla bilər.

İnsana xas müştərək təbiətin xüsusiyyətlərini belə ümumiləşdirmək olar:

1. Birinci xüsusiyyət ondan ibarətdir ki, insan öz fitrətinə görə heyvandan yüksəkdə dayanan bir məxluqdur. Onda olan bacarıq, meyl və istedad başqa canlılarda yoxdur. İnsanda düşümnə, ayırd etmə, nəticə çıxarma qabiliyyəti bu qəbildəndir.

2. İkinci xüsusiyyət ondan ibarətdir ki, insana xas fitri təbiət sonradan qazanılan deyil, təlim-tərbiyə, ictimai amillər və mühitlə bağlı deyil, həmin qabiliyyət potensial olaraq zəif və ya güclü şəkildə bütün fərdlərdə vardır.

3. Üçüncü xüsusiyyət ondan ibarətdir ki, müştərək təbiətə xas ünsürlər silinib getmir və həmişə öz əsilliyini saxlayır. Buraya elm, həqiqət axtarışı, fəzilət və kamal istəyi, gözəllik və əbədilik meyli, pərəstiş və s. daxildir.

Müştərək təbiəti şərtləndirən dəlillər nədən ibarətdir və onları necə ümumiləşdirmək olar? Bu yöndə aşağıdakı əsas məqamlara işarə edə bilərik:

A. İnsanlarda xüsusi dərkətmə sistemi vardır və onun köməyi ilə əvvəlki məlumatlar yeni məlumatlarla müqayisə edilir, ümumi nəticələr çıxarılır. Məntiqi mühakimələr bu qəbildəndir: əks tərəflərin bir araya gəlməsi mümkünsüzdür, bir şeyi cövhərindən ayırmaq mümkünsüzdür.

İnsanda əxlaq və başqa dəyərlər baxımından müəyyən səciyyətlər formalaşır. Tarix boyu qazanılan təcrübə və müşahidələr əsasında insanlar arasında müəyyən əxlaqi davranış normaları formalaşır. Buraya əsasən xoş xasiyyət, sədaqət, ədalət, zülmə və xəyanətə qarşı barışmazlıq kimi keyfiyyətlər daxildir. Bu tip əxlaqi dəyərlər bəşərin nəzəri və əməli səyləri nəticəsində formalaşır. Fitri ağıl nəzəri məsələləri dərk edir, praktiki ağıl isə hadisə və şeylərdə olan fəzilət və qəbahəti ayırd edir. İnsanlar təbii olaraq hadisə və proseslər barədə mühakimə yürüdüür və nəticə çıxarırlar.

B. Elm, fəzilət və gözəllik axtarışı, pərəstiş meyli, əbədilik və həqiqət istəyi kimi cəhətlər insanlarda olan müştərək təbiətə dəlalət edir.

Həqiqət istəyi doğrudan da insanda fitri bir meylidir, bu eyni zamanda onun kamal istəyindən doğur. Həmin istək insan təbiətində həmişə canlı şəkildə təzahür edir, onun vücudunda varlıq aləminin, öz varlığının sirlərini bilmək, başqa-başqa həqiqətləri dərk etmək meyli vardır. Həqiqət istəyi susuz insanın suya olan istəyi kimidir. Bəzən elə insanlar tapılır ki, həqiqət soracağına düşüb uzun və təhlükəli səfərlərə çıxır, burada müəyyən çətinliklər və xəsəmətlərlə üzləşməli olur. (90,77). İnsanın bir sıra yüksək meylləri, gözəllik istəyi və onun bəlli yaradıcılıq qabiliyyəti tarix boyu insanın estetik təmayüllərindən doğur.

C. Müştərək təbiətə dəlil olaraq insana xas bəzi fitri bacarıqları misal gətirə bilərik. Onun dil öyrənməyə olan qeyri-adi bacarığı, rəmz və işarələrlə müəyyən mətləbləri anlaması və anlada bilməsi həmin bacarığın təzahürüdür. Bu xüsusiyyət insan doğulandan onun fitrətində mövcud olur, başqa amillər sadəcə onu gücləndirə və zəiflədə bilər.

İnsan fitrətinə xas bu cür meyl, bacarıq və qabiliyyət barədə Qur'an ayələrində işarələr vardır. Qur'an həmin məqamlara toxunmaqla diqqəti insanın fitri xüsusiyyətlərini öyrənməyə cəlb edir. Aşağıdakı ayəyə diqqət yetirək:

“And olsun nəfsi yaradana!

Sonra da ona günahlarını və pis əməldən çəkinməsinə (xeyiri və şəri) öyrədənə.” (Şəms:7-8).

Qur'an ayəsi təkcə nəfsin vəziyyətini yada salmaqla kifayətlənmir, ondan nicat taparaq insaniyyətin zirvəsinə və kamala yüksəlməyi təkid edir:

“Nəfsini (günahını) təmizləyən mütləq nicat tapacaqdır;

Onu günaha batıran isə, əlbəttə, ziyana uğrayacaqdır.” (Şəms:9-10).

İnsan təbiətinin ikili xarakteri.

Qədimlərdən müxtəlif mədəniyyətlərdə insan təbiətinin xeyir və ya şərlə bağlı olması bir çox düşüncə sahiblərinin mülahizələrində əks olunmuşdur. Bu məsələ üzrə mübahisələr hələ də davam edir. İnsan fitrətinə mənfi münasibət bəşərin yüksəliş və inkişaf yolunda bir əngəl kimi çıxış edir və burada hər iki təzadlı baxışın əsas məqamları ilə tanış olmaq yerinə düşər:

A. İnsan təbiətinin şərlə olması fikrinə tərəfdar olanlar freydizmin ardıcılıqlarıdır. Həmin baxışa görə insanda əhrimən xisləti vardır və bu xislət iki hissi təhrik edir: cinsi və təcavüzkarlıq.

Praqmatiklərə görə insan yalnız öz mənfəəti üçün hərəkət edir, insanların bütün əməlləri fayda götürmək üçündür. Hedonistlər insanın yalnız ləzzət ardınca getdiyini,

zəhmətdən qaçdığını önə çəkirlər. Etoloqistlər isə insan fitrətinin şər olduğunu iddia edirlər, onlara görə insan həmişə başqasına qarşı təcavüzkar mövqedədir “ Onlar insan və heyvanın rəftarı üzərində araşdırma aparmaqla onlar arasında yaxın cəhətlər tapmağa səy göstərirlər” (7.s.102).

Bəzi cərəyanlar insan fitrətini neytral hesab edirlər. Behavioristlərə görə insan mahiyyətcə yaxşı və pis deyil, onun xislətini yaşadığı mühit formalaşdırır. Bir qrup sosioloq-nəzəriyyəçilər (Məs, B. Mişel) belə hesab edirlər ki, yaxşı və pis nəyin mükafat olduğunu, nəyinsə onu cəzadan qurtaracağını insanlara öyrədir (8.s.72).

Ekzistensialistlərdən Sartra görə insan yaxşı və ya pis deyil, gördüyü əməl onun təbiətinə təsir göstərir. Bütün insanlar yaxşı olarsa insan fitrəti də yaxşı olar və ya əksinə (9.s.53).

B. İnsan təbiətini müsbət dəyərləndirənlərdən neofreydizm cərəyanı seçilir. F. Ariksona görə insan yaxşı olmaq üçün xüsusi istedadla malikdir, lakin onun yaxşı və ya pis olması yaşadığı cəmiyyətdən və uşaqlıqdan onunla dostluq edənlərdən asılıdır. Freydin əksinə olaraq, yaxşı əməl həyat ehtiyaclarından doğmur. İnsanpərəstlər, o cümlədən Mazlu Racerz güman edir ki, insan yaxşı ola bilər, ancaq burada gərək sosial tələblər və yanlış qərarlar ona maneçilik törətməsin (10.s.98).

Romantizm Avropada başladı və sonra Rusiyada yayıldı, XVIII-XIX əsrlərdə genişlənən bu cərəyan insanı təbiətə, xəyal və hiss aləminə yönəlməyə dəvət edirdi. Romantizm mahiyyətcə ruhi sıxıntılara qarşı inqilabi əhvali-ruhiyyə daşımaqla insan amilinə, onun xoş fitrətinə önəm verir (11.s.214). Bu cərəyana görə, insan doğulandan müsbət təbiətə malikdir və hər bir pis əməl xarab ictimai şəraitin məhsuludur. Onun öz substansiyasında pisləyə yer yoxdur (12.s. 46).

İnsan təbiətinin xeyir və şər olması barədə Qur'anın baxışı.

Qur'ani-Kərim son səmavi kitab olmaqla varlıq aləminə hakim olan qanunları, insana xas gerçəklikləri və bəşərin mahiyyəti barədə həqiqətləri əks etdirən bir qaynaqdır. Burada həmin mətləblərin bir qismi aşkar şəkildə verilsə, bir qismi də sirli hadisə kimi dəyərləndirilir. Yığcam bir baxışla Qur'anın insan barədəki mühakimələrini iki fərqli qismə ayırmaq olar.

A. Həmin mühakimələrin bir qisminə insanın yaxşı sifətləri təriflənir, onun üstün cəhətləri göstərilir. Bu baxımdan bəzi ayələri misal olaraq gətirə bilərik:

1. İnsan Allahın xəlifəsi məqamına malikdir: “(Ya Məhəmməd!) Sənin Rəbbin mələklərə: “Mən yer üzündə bir xəlifə yaradacağam” – dedikdə mələklər: “Biz Sənə şükr etdiyimiz və Səni müqəddəs bildiyimiz halda, Sən yer üzərində fəsad törədəcək və qan tökəcək bir kəsmi yaratmaq istəyirsən?” – söylədilər. Allah (onlara): “Mən bildiyim şeyi siz bilmirsiniz” – dedi.” (Bəqərə:36).

2. Azad və müstəqil şəxsiyyət sahibidir:

“İnsanın elə bir dövrü olub keçmişdirmi ki, o, həmin dövrdə xatırlanası bir şey olmasın?! (Əlbəttə olmuşdur!);

Həqiqətən biz insanı qarışıq bir nüfədən yaratdıq. Biz onu imtahana çəkəcəyik. Biz onu eşidən və görən yaratdıq;

Biz ona haqq yolu göstərdik. İstər şükr edən olsun, istər naşükür (bu onun öz işidir).” (İnsan:1-3).

3. İlahi əmanət sahibi olaraq məsuliyyət daşıyır:

“Biz əmanəti (Allaha ibadəti, şəri hökmləri yerinə yetirməyi) göylərə, yerə və dağlara təklif etdik. Onlar onu götürməkdən qorxub çəkildilər. Çox zalim və çox cahil olan insan isə onu götürdü.” (Əhzab:72).

4. Haqqa doğru hərəkətə səy göstərir:

“Ey insan! Sən (ölənə qədər) Rəbbinə doğru çalışıb çabalayırsan. Sən ona qovuşacaqsan.” (İnşiqaq:6).

5. Başqa məxluqla müqayisədə şərəfət və kəramət sahibidir:

“Biz Adəm övladını şərəfli və hörmətli etdik, onları suda və quruda miniklərə mindirib sahib etdik, özlərinə təmiz ruzilər verdik və onları yaratdığımız məxluqatın çoxundan üstün etdik. (İsra:70).

6. Onda dəyişməz ilahi fitrət vardır:

“(Ya Məhəmməd! Ümmətinlə birlikdə) batıldən haqqa tanınaraq üzünü Allahın fitri olaraq insanlara verdiyi dinə tərəf tut. Allahın (fitri) dinini heç vəchlə dəyişmək olmaz. Doğru din budur, lakin insanların əksəriyyəti bilməz.” (Rum:30).

Həmin ilahi fitrətə görə insanın ürəyi Allahı yad etməklə təskinlik tapır:

“O kəslər ki, Allahı zikr etməklə ürəkləri xatircəmlik tapmış və bu halda iman gətirmişlər. Bilin ki, qəlblər yalnız Allahı zikr etməklə aram və xatircəmlik tapar.” (Rə’d:28).

7. Onun xilqəti kamildir və pərhezkarlıq və imanla cənnət və yüksək məqama malikdir:

“Biz insanı ən gözəl biçimdə yaratdıq.” (Tin:4).

“Allahdan qorxub pis əməldən çəkinənlər üçün Rəbbi yanında (ağacları) altından çaylar axan cənnətlər (Rizvan bağları) vardır ki, orada əbədi qalacaqlar.” (Ali-İmran:15).

“İman gətirib hicrət edənləri, Allah yolunda malları və canları ilə vuruşanları Allah yanında ən yüksək dərəcələr gözləyir. Onlar xeyirə qovuşanlar, nicat tapanlardır.” (Tovbə:20).

“Rəbbi onlara Özündən bir mərhəmət (rəhmət), razılıq və içərisində onlar üçün tükənməz nemətlər olan cənnətlə müjdə verir.” (Tovbə:21).

“Mömin kişilərlə mömin qadınlar bir-birinə dost, hayandırlar. Onlar (insanlara) yaxşı iş görməyi əmr edər, pis işləri rədd edər, namaz qılıb zəkat verir, Allaha və peyğəmbərinə itaət edirlər. Allah əlbəttə ki, onlara rəhm edəcəkdir. Allah həqiqətən, yenilməz qüvvət və hikmət sahibidir! (Tovbə:71).

8. Vəcdan, batini ilham, pak ruha sahibdir:

“And olsun nəfsi (insanı və onun nəfsini) yaradana;

Sonra da ona günahlardan və pis əməllərdən çəkinməsinə (xeyir və şəri) öyrədənə ki...” (Şəms:7-8).

“Sonra onu düzəldib insan şəklinə saldı və ona Öz ruhundan üfürdü. O sizə göz, qulaq və ürək verdi.

İnsanda olan ruh Allahdandır, bu səbəbə görə ona səcdə vacib olmuşdur (13.s.134):

“Mən onu tamamlayıb (insan şəklinə salıb) Öz ruhumdan üfürən kimi ona (ehtiram əlaməti kimi) səcdə edin.” (Sad:72).

Mələklərin insana səcdəsinin hikmət və məntiqi vardır:

“(Ya Peyğəmbər!) Biz mələklərə: “Adəmə səcdə edin!” – dedikdə İblisdən başqa hamısı səcdə etdi. (Yalnız) o, lovğalanaraq imtina etdi və kafirlərdən oldu.” (Bəqərə:31).

9. Xilqətin yaranmasının məqsədi insanın ondan faydalanması üçündür:

“Yer üzündə nə varsa, hamısını sizin üçün yaradan, sonra səmaya üz tutaraq onu yeddi qat göy halında düzəldib nizama salan Odur (Allahdır). O, hər şeyi biləndir! (Bəqərə:29).

İnsanın dünya həyatında maddi tələbləri bitən deyil, onun axirət istəkləri də bunun kimidir. Ancaq Allah həmin tələbi müəyyən bir məntiqi ölçüdə təmin edir:

“Hər kəs fəni dünyanı istəsə, dilədiyimiz şəxsə istədiyimiz neməti orada tezliklə verərik. Sonra isə (axirətdə) ona cəhənnəm məskən edərik. O, Cəhənnəmə qınanmış və (Allahın rəhmətindən) qovulmuş bir halda daxil olar!” (İsra:18).

“Mömin olub axirəti istəyən və onun uğrunda çalışanların zəhməti (Allah dərgahında) qəbul olunar!” (İsra:19).

Qur’anda bu barədə ayələr çoxdur və gətirilən nümunələr insanın dünyəvi həyatı ilə yanaşı, onun mənəvi məzmununa malik olduğunu diqqətə çatdırır. İnsan dini təlimdən bəhrələnməklə həyat yolunda yüksək dərəcə və məqamlara yönələ bilər, Allahın onun üçün bu aləmdə və axirətdə müəyyənləşdirdiyi payı ala bilər.

İnsanın üstün və müsbət sifətlərini açıqlayan ayələrin qısa məzmunu ilə tanış olduq. İndi isə bunun əks qütbünü nəzərdən keçirək.

B. İkinci qisim mühakimələrdə isə İnsana xas mənfi xüsusiyyətlər pislənir.

1. Rəbbinə qarşı naşükür, dargöz və xəsisdir:

“İnsan Rəbbinə qarşı çox naşükürdür.” (Adiyat:6).

“(Ya peyğəmbərim, müşriklərə) de ki: “Əgər siz Rəbbimin rəhmət xəzinələrinə sahib olsaydınız, yenə də (onun) xərclənib tükənməsindən qorxaraq xəsislik edərdiniz. İnsan (nə qədər varlı olsa da, təbiəti etibarilə) xəsisdir. (İsra:100).

2. Haqqa boyun əymədən mübahisə edən, xain və olub keçənlərdən ibrət almayan məxluqdur:

“Biz bu Qur’anda insanlar üçün cürbəcür məsəllər çəkdik. İnsan isə (Haqqa boyun əymədən) ən çox mübahisə edəndir.” (Kəhf:54).

“Allah gözlərin xəyanətini və ürəklərin gizlətdiyini biləndir!” (Məaric:19).

“Məgər onlar (müşriklər) yer üzünü dolaşib özlərindən əvvəlkilərin axırının necə olduğunu görmürlərmi? Onlar bunlardan daha qüvvətli, yer üzündə daha çox iz qoyub getmiş kəslər idi. Allah onları günahlarından dolayı yox etdi. Onları Allahdan (əzabından) qoruyan bir kimsə tapılmadı.” (Məaric:21).

3. Fəsada meyl edən, həmişə ziyanda olur və ilişdikdə Allahı ittiham edir:

“Lakin insan bundan sonra da günah etmək, fəsad törətmək istəyir.” (Qiyamə:5).

“İnsan (ömrünü boş işlərlə sərf etməklə) həmişə ziyan içindədir.” (Əsr:2).

“İnsana gəldikdə, nə zaman Rəbbin onu imtahana çəkib kərəm göstərsə və nemət versə, o: “Rəbbim mənə kərəm göstərdi” – deyər.” (Fəcr:15).

“Amma nə zaman Rəbbin onu imtahana çəkib ruzisini əksiltə; “Rəbbim mənə alçaltdı, mənə xor baxdı!” – deyər.” (Fəcr:16).

3. Düşüncə üçün ağıl və qəlbə malik olsalar da, heyvan kimi əməl edir:

“Biz cinlərdən və insanlardan bir çoxunu cəhənnəm üçün yaratdıq. Onların qəlb-ləri vardır, lakin onunla anlamazlar. Onların gözləri vardır, lakin onunla görməzlər. Onların qulaqları vardır, lakin onunla eşitməzlər. Onlar heyvan kimidirlər, bəlkə də daha çox zəlalətdədirlər. Qafil olanlar da məhz onlardır.” (Ə’raf:179).

Bu məzmununda ayələr çoxdur, lakin diqqət yetirmək lazımdır ki, Qur’anda məzəmmət edilən insan adətən imansız zümrəyə aiddir. İslama görə, Allahdan ayrı düşən, imanı olmayan və Allahını unudan insan özünü itirmiş olur. Əslində belə insan yolunu azmış olur və ona görə Qur’ani-Kərim belələrini heyvanlardan da betər bilir (14.s.392).

Peyğəmbərdən (s) nəql edilən hədisə görə insanın könlü və fitrəti xeyirə meyllidir, bəşər qəlbini sağlam halda saxlayarsa həmişə səadətə yetişə bilər, ancaq onun könlü nəfsin havasına bulaşarsa zəlalət yoluna düşər (15.c.18.s.166).

Bəlli olan budur ki, insan substansiyasında kəramət vardır, o gərək həmin keyfiyyəti iman və saleh əməlin köməyi ilə mənəvi kamillik mərhələsinə yetirsin.

Ləyaqət məqamlarını uğurla keçən insan haqqa qovuşmağa daha yaxın olur.

İslam dünyagörüşündə insan məfhumuna fiziki-bioloji ünsür kimi yanaşırlar, yəni o, sadəcə iki ayaq üstə yeriyən düz qamətli heyvan deyil, onun mahiyyətini bir-iki sadə sözlə ifadə etmək mümkün deyil (16.s.7).

İnsanın təbii və fitri meylləri.

Təbii və fiziki səviyyədə insanın müxtəlif meylləri vardır və bu baxımdan onunla canlılar, yəni heyvanlar arasında ortaq xüsusiyyətlərə rast gəlirik. Onların orqanizmində qidalanma və ifrazat prosesi və başqa fizioloji proseslər gedir. Ancaq insan həyatını təbii səviyyə ilə məhdudlaşdırmaq olmaz. İnsanın təkamülü heyvanat aləmindən başlayır və insaniyyətə doğru kamala yetişir. İnsan öz xilqətinin başlanğıcında maddi və cismani ünsürdən ibarətdir və onun substansiyasında baş verən təkamül hərəkəti ruhani bir cövhərə çevrilir. Bu o zaman gerçəkləşir ki, maddi ləzzət duyğusu, nəfsi istəklər və bioloji meyllər fitrətin ixtiyarına verilir və tənzimlənir. İnsan fitrətinin varlığı onun təbiətindən daha güclüdür, ona görə fitrətə hakim olmaqla insan təbiətində olan qüvvələri və meylləri nəzarətdə saxlamaq olur.

Nəticə olaraq bunları söyləmək olar: İslamın insan konsepsiyasında insanın fitri xüsusiyyətlərini və onun ali missiyasını öyrənmək olduqca mühüm bir məsələ kimi qoyulur. İnsan öz varlığının mahiyyətini və missiyasını bilmədən əqli-mənəvi və ictimai təkamülə yetişə bilməz. Deməli, insanın islah edilməsinə ehtiyac vardır və onun qədər yenidən təlim-tərbiyə ilə islah olmağa möhtac olan başqa bir varlıq yoxdur. Mütəhhərinin dediyi kimi, “başqa şeylərdən fərqlənən məxluq insandır və onun islah edilməsi üçün işlənən fənd və metodlar əxlaq, təlim-tərbiyə və maarifdən ibarətdir” (12.s.47).

ƏDƏBİYYAT

1. Qur'ani-Kərim. Azərbaycan dilinə tərcümə edənlər: Akad. Z.M. Bünyadov və V.M.Məmmədəliyev. Bakı: "Olimp". 1998. 552s
2. Eləli-pişrəft və Enhetati-muslimin. Qurbani Zeynəlabidin. Tehran: Dəftəri-nəşri-fərnəngi-İslami. 1374.
3. Tarixi-fəlsəfeyi-yunan və Rum. Kapulitson Fridik. Cəlaləddin Müctəbəvi. Tehran: Suruş. 1375
4. Həft nəzəriyyə gər babi-insan. Rusli Styunes Tehran: Roşd. 1368.
5. Bozorqani- fəlsəfe. Henri Tomas. Firidun Bədreysi. Tehran: tərcome və nəşr. 1378
6. Tarixi-fərhəng və təməddoni-İslami. Qurbani Zeynəlabidin. Tehran: Dəftəri-nəşri-fərnəngi-İslami. Tarixsiz
7. Tarixi-fəlsəfeyi-Qərb. Rassel Bertrand.
8. Seyri-Hikmət dər Drupa. Foruği Məhəmməd Əli. Tehran: Zəvvar. Tarixsiz
9. Gibb H.A.R. Sosial Reform: Factor X. The Search foran Islamic Democracy. The Middle East in Transition. L.1998
10. Tarixi-Təməddon. Taynobi Arlond. Tər: Musa Aməng. Tehran: Daneş.1368
11. Dəramədi bər tarix və dərshaneyi-tarix. Durant Vil. Tər: Müsahib Bitlahi və Deyləmi. Tehran:Elmi və fərhəngi. 1384
12. İslam və Təməddon-İslami. Mikel Andre. Tər: Həsən Foruği. Tehran: Səmt.1381
13. Daneşi-muslimin. Həkim Məhəmməd Rza. Qum.1382
14. Məcmueyi-asari-Mütəhhəri Murtəza. Tehran: Sədra. 1383.s.15.
15. Həyabi-əl-Mude. əl-Qunduzi Süleyman. Nəcəf: Heydəriyyə. 1384
16. İnsani dər Quran. Mütəhhəri Murtəza. Tehran: Sədra. Tarixsiz

XÜLASƏ

Məqalədə İslam mədəniyyətində insan konsepsiyasının iki önəmli cəhəti, yənin onun ortağ fitrəti və ali missiyası araşdırılır. Quran ayələrinə insan fenomeninin müxtəlif xüsusiyyətləri barədə geniş şəkildə bəhs olunur. Burada əsas diqqət onun əxlaqi və mənəvi missiyasının müəyyənləşdirilməsinə yönəlir. İslam insanı Allahın Yer üzərindəki xəlifəsi sayır bu baxımdan da onun əsas missiyası mənəvi təkamüldən ibarətdir.

SUMMARY

Man and his main mission in the Islamic culture have been considered in this article. In the Quran verses was extensively discussed the human phenomenon.

Special attempt was given to moral and spiritual mission of human. A Quranic human is indeed a reason-centered and rationalist person, a self-directed, self-conscious, good servant of God. His main mission is spiritual perfection.

РЕЗЮМЕ

В статье речь идет о сущности и натуре человека и его основной миссии в Исламской культуре. В коранических стихах довольно подробно обсуждается человеческий феномен, особое внимание уделяется его нравственной и духовной миссии. Ислам рассматривает человека в качестве наместника Бога на земле, отсюда его миссия заключается в духовном совершенстве.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. K.Şərifli

SƏDRƏDDİN KONYƏVİNİN ONTOLOJİ BAXIŞLARI

Seyid Camal Seyid Mehdi oğlu Gülşəni

M.Füzuli adına Əlyazmalar

İnstitutunun Disertantı

Açar sözlər: *vücud, məşuq, eşq, elm, ilahi isimlər*

Keywords: *existence, lover, love, science, divine names.*

Ключевые слова: *тело, возлюбленный, любовь, наука, божественные имена.*

«Vücud»

Bildiyimiz kimi, «vəhdəti-vücud» dahi mütəfəkkir Mühyiddin ibn Ərəbinin adı ilə əlaqələndirilməkdədir. Lakin bir sıra alim və tədqiqatçılar belə bir nəticəyə gəlmişlər ki, «vəhdəti-vücud», ya «panteizm» İbn Ərəbidən daha əvvəl, Eynülqüzzat Miyanəci tərəfindən daha sistemli şəkildə araşdırılmışdır. «Vəhdəti-vücud» bir nəzəriyyə kimi hələ Bəyazid Bistami, Cüneyd Bağdadi, Mənsur Həllac kimi ilk sufilərdə mövcud olmuşdur. Lakin Əfifinin fikrincə, Cüneyd Bağdadi və Bəyazid Bistami «vəhdəti-vücud»dan deyil, «vəhdəti-şühud»dan (mövcudların və ya şahidlərin vəhdətindən) bəhs etmiş və İbn Ərəbinin nəzəriyyəsinə bənzər bir fəlsəfə formalaşdırmağa can atmamışlar. İbn Ərəbinin bir çox əsərini türk dilinə tərcümə və şərh etmiş Əhməd Avni Konukun fikrincə, «vəhdəti-vücud» termini ilk dəfə İbn Ərəbi tərəfindən deyil, onun tələbəsi olmuş Sədrəddin Konyəvinin «Miftahül-qeyb» əsərində işlənmişdir.

«Vücud» bəhsi Konyəvinin «Miftahül-qeyb» əsərində bəhs etdiyi mövzulardan ən önəmlisidir. «Vücud» bəhsi bir çox filosoflar, o cümlədən Molla Sədra tərəfindən araşdırılmış və onun «Hikməti-mütəaliyə» nəzəriyyəsinin əsaslarından biri olmuşdur. Konyəvi inanır ki, «vücudi-amm» vəhdət baxımından Haqqa bağlı, kəsərət baxımından isə mövcudatla əlaqədərdir [5, s. 194].

Bəzi filosoflar mahiyyətin əsələtinə etiqat etmişlər. Bu filosoflar arasında İşraq fəlsəfəsinin dahiləri və onların ardıcılıarı, Cəlaləddin Dəvani (833-908/1429-1502), Seyid Sədrəddin Dəştəki (vəf. 930/1523), Mirdamad

(vəf.1040/1630) və başqalarının adlarını çəkmək olar. Məşai filosofları vücudu ya bir-birindən ayrı bilirlər. Bir çox ariflər vücudun vəhdəti və əsalətinə inanırlar və kəsəti vücudun mərtəbələri və təcəssümündəgörlülər.

Həqiqətin vahid vücud olub-olmaması haqqında üç nəzəriyyə mövcuddur:

1 – «Vəhdəti-məhz» (xalis vəhdət) – bu nəzəriyyəni bəzi filosoflar irəli sürmüşlər;

2 – «Kəsəti-məhz» (xalis kəsət) – Məşai filosoflarının nəzəriyyəsi;

3 – «Kəsətdə vəhdət və vəhdətdə kəsət».

Molla Sədraya görə, vücud vahid həqiqət baxımından mərtəbə və dərəcələrə malikdir. Bir mərtəbədə «vacib», digərində «mümkün», birində «səbəb», digərində isə «nəticə» yerləşir. Və buna vəhdətdə kəsət və kəsətdə vəhdət deyilir. Həqiqi və əsl varlıq, yəni «vücud» Haqqın həmin vacib varlığıdır və bu «vacibül-vücud»dan başqa nə varsa, bir varlığın kölgəsi hesab edilir. Vücudun fərdi təzahürü və xarici aləmdə təmsil olunması varlığın «mümkün» mərtəbəsində gerçəkləşir. Belə bir təcəlli və təzahür istər «vacib», istər «mümkün», istər «cövher», istərsə də «ərəz» aksidensiya olsun, çoxluq, yəni «kəsət» deməkdir. Deməli, «vücud» dedikdə, həqiqi və əsl varlıq, «vəhdət» dedikdə isə şəxsi (fərdi) vəhdət nəzərdə tutulur [1, s. 7].

Molla Sədra mahiyyəti vücudun ərazilərindən hesab edir və onu vücudun kəmiyyəti və kəsətinin səbəbi bilir. Mahiyyəti isə «insanın arxasınca gedən bir kölgə» adlandıran alim ona əsaləti aid etmir. Molla Sədraya görə, təsirin mərkəzi nöqtəsi və ən mühüm məsələsi «vücud»dur və bu nəzəriyyə Sədrəddin Konyəvinin fəlsəfəsində də özünü açıq-aşkar büruzə verir.

Kainatda mövcud olan və zühur edən hər bir varlıq «vücud» və «şuüni-vücud»dan başqa bir şey deyildir və mütləq vücudun kölgəsi olan mümkünatın vücudu öz başlanğıcına tam bağlıdır. Buna misal olaraq, nur şüalarının nur həqiqətinə bağlılığını göstərə bilərik ki, bu nur şüaları nurdan ayrı olduğu halda, müstəqil də deyildir.

Konyəvinin fikrincə, Haqqın təcəlli və yardımı hər an bu dünyaya yetişən vahid təcəllidir. Vahid təcəlli mövcudatın müxtəlif qabiliyyət, sifət və istedadından ibarətdir ki, öz mərtəbələrindən asılı olaraq, ilahi feyz və yardımdan və vücuddan bəhrələnsinlər.

Konyəvi üstünlük, məziyyət, ləngimə, çoxluq və kəsəti mövcudatın hallarından bilir və belə düşünür ki, Haqqın vücudunun nuru mövcudata çatmazsa, demək, mövcudat tamamən yox halında olar. Demək, aləm

mövcud olmaq və bu mövcudluğa davam etmək istərsə, Haqqın fasiləsiz və arasıkəsilməz feyzi və yardımına möhtacdır.

Əgər Haqqın bu feyz və yardımları bir göz qırpımı qədər kəsilsə, aləm bir andaca məhv olub gedər, çünki bu, aləmin yox olmasının hökmüdür və vücut Haqq-taala tərəfindən verilmiş ərəzdır [5, s. 384].

«Vücut» və «xəvatir»in təzələnməsi

Konyəvinin təsəvvüfdə irəli sürdüyü bəhlərdən biri də Molla Sədranın «hikməti-mütəaliyyə» fəlsəfəsində bəyan etdiyi və «hərəkəti-cövhəri» adlandırdığı bəhstir ki, bu bəhs Konyəvinin irfani baxışlarının əsasını təşkil edir. Konyəvi də bu fikirlərini Molla Sədra kimi Qurani-Kərimdən, «Vaqiə» surəsinin 61-ci, «Qaf» surəsinin 15-ci, «Fatir» surəsinin 16-cı, «Ər-rəhman» surəsinin 29-cu ayəslərindən əxz etmişdir.

Konyəvinin fikrincə, bəzi məsələlər daimi hökm və sabit təsirə malikdirlər, bəziləri də yavaş-yavaş məhv olub aradan gedir, bəziləri isə çox sürətlə bir haldan digər hala keçirlər. Bəzilərinin Haqqa nisbəti çox daha güclü və daha xalisdır. Bizim nəzərimizdə sabit və dəyişməz qalmasına baxmayaraq, dünyada hər bir şey dəyişməkdə və əvəzlənməkdədir [6, s. 93].

Hərəkət və dəyişiklik bəhsi Sokrat (vəf.e.ə.399) dövründən əvvəl də diqqəti cəlb etmiş bəhlərdəndir. Heraklit (vəf. e.ə. 475) aləmdə mövcud olan hər bir şeyin daimi hərəkət və dəyişməkdə olduğunu bildirir. Dahi filosof aləmi durmadan və nəzmlı hərəkətdə olan bir cərəyan, hərəkəti isə varlığın zəti kimi qələmə verir.

Heraklitin fikrincə, dünya ziddiyyətlərdən təşkil olunmuşdur və bu dünyanın davamı ziddiyyətlərin və mövcudatın daimi vuruşunun girovundadır. Dünya icad, fəsad, fəna, məhv, gündüz, gecə, müharibə, dostluq, həyat, ölüm və digər ziddiyyətlərlə doludur və bu təzadların yox olacağı gün dünya da aradan gedəcəkdir. Təzadlar arasındakı vuruş «əşya»nın həqiqəti və qoruyucusudur və aləmdəki təzadların hamısı öz mənşəyini bir həqiqətdən alır. Bu həqiqəti Heraklit «logos» adlandırır ki, «fəal ağıl» və ya «kəlmə» mənəsini verir [10, s. 13; 5, s. 88, 89].

Arifin dilində «yenilənmə» və «dəyişilmə» bu mənada işlənir – insan vücutu və insan həyatı, eləcə də digər mövcudat bir-birinə bağlı və anbaan dəyişməkdə, əvəzlənməkdə və yenilənməkdədir. Haqqdan insana çatan varlıq feyzi də hər an yenilənir və dəyişir. Mövcudatın vücutunu zahirən sabit və bir

halda görməmizin səbəbi ilahi feyzin davamı və sürəkliliyindədir. Vücudun mövcudata feyz çatdırması daimi və ardıcıl olduğu üçün, həmçinin anbaan və ardıcıl olaraq heç bir kəsinti və fasilə olmadan baş verdiyi üçün biz onların sabit olduğunu düşünürük. Demək, heç bir varlıq sükunət halında və hərəkətsiz deyil və öz zəti və fitrətinə uyğun olaraq yeni kamal yoluna bağlı olur, hər an başqa bir şəkllə düşərək nöqsanlı haldan kamala doğru yüksəlir. Bu yüksəliş varlığın tam ruhaniyyətə yetişməsinədək davam edir, varlıq maddədən xilas olur. Molla Sədranın etiqadınca, bu yolda eşq dünyanın damarlarında axan və varlığın bütün mərtəbələrində mövcud olan bir əsasdır [11, s. 149].

Aşiq və məşuq sirri

İrfani məzmunlar sırasında eşq və məhəbbətin xüsusi yeri vardır. Sədrəddin Konyəvi də bu məsələyə çox diqqət yetirərək, ona verilən ilhamların məhz eşqin nəticəsi olduğunu qeyd edir.

Konyəvi bildirir ki, məşuq aşiqi öz camal və kamalatının aşkarlanmasına bəis olduğu üçün sevir [6, s. 51].

Eşq bəhsi irfani mətnlərin və irfani məzmunların əsaslarından biridir. Şihabəddin Sührevaridi «Hikməti-İşraq» əsərində nurun ali dərəcətlə əlaqəsinin eşq və məhəbbət olduğunu qeyd edir və eşqi ali dərəcəli mövcudat və uzunluq və en nurları arasındakı mövcud əlaqələndirici bilir. Eşq varlığın bütün mərtəbələrində cərəyan edər və eşq və məhəbbət hər məxluqun zətində sabit, möhkəm və davamlıdır. Bütün varlıqlar, hətta cansız aləm və bitki aləmi də bu gövhərə sahib olmaqla qiymətlidirlər. Bütün varlıqların bir məşuqu və məhbubu vardır ki, ona çatmaq hər kəsin məqsəd və hədəfidir və hər kəs ona doğru hərəkətdədir. Eşqin vüsəti o qədər genişdir ki, xaliqdən tutmuş məxluqun ən zəif nümayəndəsini belə əhatə edər [2, s. 34, 35].

Konyəvi yazır: «Səy göstər, çalış ki, Allah səni sevsin və daima buna doğru can at, çünki əgər Allan bir şeyi seversə, ona yetişər və onu özünə yetişdirər. Ondan başqa bir kəs bu qüdrətə sahib deyil» [6, s. 53].

Məhəbbət və eşq aşiq və məşuq, sevən və sevilən arasında bir sıra müştərək sifət və xüsusiyyətlərin mövcudluğunun nəticəsidir və bəzən bir sıra feil və halların və ya mərtəbələrin iştirakı ilə hasil olar. Məhəbbət və eşq ilahi məqam və vücud aləmində mövcud olan küll bir həqiqətdir və insanın özündən fərqli olan digər birinə aşiq olması qeyri-mümkündür. Onların

ikisinin arasında mütləq bir müştərək hökmlər mövcuddur ki, onlar arasında olan fərqlərdən daha çoxdur [6, s. 55].

Xəzzazın İlahiyə eşq hüsulu yollarını bəyan edən məhəbbət tərifinə görə, bu – «ürəyi məhbuba olan məhəbbətdən başqa hər hansı bir digər məhəbbətin şirinliyindən azad etmək, məhbuba olan məhəbbətdən başqa hər hansı digər məhəbbəti acı bilmək» deməkdir [9, s. 243].

O, Haqqa olan məhəbbət nişanələrini Allahın hökmlərinə itaət, haramdan uzaqlıq, Onun düşməni ilə düşmən, elçilərinin ardıcılı olmaq, qorxu və ümidlə və Onun rəhmətinə, ağılamadan və nalə etmədən ilahi dərgahın qapısının üzünə açılacağına ümitsizlik olmadan yaşamaq, daim, yorulmadan sitayiş və dua etməkdə görür [9, s. 243].

Bədənin (cismnin) əhəmiyyəti

Konyəvi yalnız insanın ruhunu mühüm bilib, bədəninə (cisminə) hörmət qoymayanları tənqid edir və qeyd edir ki, əgər bu insanlar insan üçün bu dünyadan ayrılmazdan əvvəl hasil olan hər kamalın ruhun həmin bu bədənlə ünsiyyətinin nəticəsi olduğunu və şəriətdə də vədə edildiyi kimi, Haqq-taalanın müşahidəsinə doğru apardığını bilsəydilər, heç zaman onu məzəmmət etməzdilər. Allah insan canına çox əhəmiyyət verir, özünə sui-qəsd və bilərəkdən kimisə öldürməyi ən böyük günahlardan hesab edir [4, s. 12].

Allah elçilərinin xitab etdikləri insanlar

Allah elçilərinin bəyan etdikləri həqiqətlərin insanlar tərəfindən anlaşılmaması və qəbul edilməsi müxtəlif və fərqli olmuşdur. Bu baxımdan insanlar bir neçə dəstəyə bölünürlər. Birinci dəstə Allah peyğəmbərlərinin bəyan etdiklərini istər anlayaraq, istərsə də anlamadan qəbul edənlərdir. Konyəvi bu insanların hamısını islam əhli hesab edir. İkinci dəstə qəti surətdə inkar edənlər, yəni kafir və üsyankarlardır. Digər bir dəstə bəzi peyğəmbərlərə inanır, bəzilərinə inanmır və yaxud peyğəmbərlərin bəzi sözlərini qəbul edir, bəzilərini qəbul etmirlər. Onlar da kafirdirlər. Bəziləri isə Peyğəmbərlərin kəlam, bəyan və müraciətlərinə heyrətlənmiş və qəti bir qərara gəlməkdə aciz olanlardır.

Peyğəmbərlərin dəvətini qəbul etmiş birinci dəstənin özünü də dörd dəstəyə bölürlər. Birinci dəstəyə yalnız şəriətin zahirinə bağlı, təbir və təfsir

əhli olmayan, ağılı kənara qoyaraq, batini dərk etməyə şövqü və istəyi olmayan, ibadətlə kifayətlənən insanlar aiddir.

İkinci dəstəyə ağılları və dərk səviyyələri dinin batinini dərk etməyə aciz olanlar daxildirlər. Bu insanlar saleh əməlli, doğru yol yolçularıdırlar və Allaha, onun kamal və camal sifətlərinə sitayiş edərlər.

Üçüncü dəstəyə daxil olanlar ağıl və dərk qüvvəsi baxımından anlama və həqiqətə yaxınlaşma qüdrətinə malikdirlər, lakin müəllim və rəhbərlərinin olmaması və düşüncədə xətalara yol verməmələri səbəbindən həqiqətə yetişməkdə acizdirlər.

Dördüncü dəstəyə aid olanlar yüksək hümmətli və əşyanın həqiqətini Haqq-taala elmində təyin olduğu şəkildə tanımağa, dərk etməyə çalışanlardır. Onlar dərk edə bilmədiklərini Allah və onun övliyalarının öhdəsinə buraxırlar. Bu insanlar peyğəmbərlərə qoşulmaq arzusundadırlar və Allahın elçilərinə hasil olanın onlar üçün də hasil olmasını və qürbi-İlahinin ən yüksək dərəcəsinə yetişmək istəyirlər [4, s. 21, 22].

«İlqa»nın növləri

«İlqa», yəni «qəlbə gələn xitab» iki növ olar:

1. Haqqdan və mələklərdən gələn, doğru olan ilahi, rəhmani və rəbbani xitab;

2. Nəfsdən gələn, nadürüst, doğru olmayan nəfsani və ya şeytani xitab.

İlahi və rəbbani «ilqa» vacib və qeyri-vacib ibadətlərin səbəbkarıdır. Nəfsani «ilqa»da nəfsani ləzzətlər mövcuddur və buna «qəlbin xüturatı» deyilir. Şeytani «ilqa» insanı günaha dəvət edər ki, ona da «vəsvas» deyilir. «İlqa»nın doğru dərk meyarı şəriətdir. Haqqa yaxınlıqla, yəni qürbi-İlahi ilə nəticələnən «ilqa» ilahi və rəbbanidir, ikrah və nifrətlə yanaşı olan «ilqa» isə nəfsani və şeytanidir.

İlahi «ilqa»da çox əzəmətli ləzzətlər mövcuddur ki, bütün insan vücudunu bürüyər və bəzən insan uzun müddət yeməyə-içməyə ehtiyac hiss etməz.

İnsan ona kənardan hasil olan «ilqa»lara etimad etməməli, əgər kamil ustadın tərbiyəsi altında olarsa, bu kənar ilqaları öz ustadına bildirməlidir. Əgər müəllim bu «ilqa»ları doğru bilərsə, onları qəbul etməli, əgər rədd edərsə, onlara əhəmiyyət verməməlidir. Bu növ «ilqa»ların nişanəsi kimi əzab, narahatlıq və buna bənzər hisləri misal göstərmək olar [4, s. 39, 40].

Xəlvət və tənhalığın gözəllikləri

Tənhalıq və xəlvətin, yəni xəlqdən uzaqlaşaraq Haqqa yaxınlaşmağın nəticəsi Haqq-taalaya çatmanın yolları və üsullarını əldə etməyi düşünmək, bu düşünmənin nəticəsi və səmərəsi Haqqın zikri, zikrin də nəticəsi Haqqı dərk etməkdir. Davamlı və ardıcıl zikrin nəticəsi isə bu dərk və diqqət və nəzarətin davamı, bu diqqət və nəzarətin davamının nəticəsi isə Haqqın razı olmadığı işdən Haqq qarşısında həyadır. Bu həyanın da nəticəsi ədəb, ədəbin nəticəsi şəriət qanunlarına riayət və şəriətin təyin etdiyi çərçivədən çıxmamaqdır ki, bunun da nəticəsi Xudavəndə yaxınlıq, onunla üns və ilahi tərəfindən qəbul olunmaqdır [4, s. 46].

Konyəvi nicat və qurtuluş yolunu Allahla müxalifətdən çəkinmək, əl çəkmək və Haqqdan başqa hər bir şeydən üz döndərməkdə görür ki, buna «inabət» deyilir. «İnabət» qəlbi şübhə qaranlığından qurtarmaq, qəflətdən uzaqlaşaraq Haqqı zikr etməyə və səmimiyyətə yönəltmək deməkdir [1, s. 93]. Alim inabətin nəticəsini tövbə və keçmişdən peşmançılıq bilir və bunun nişanəsi olaraq hüzn, qəm-qüssə, zamanın hədəf getməsindən, indiki zaman və gələcəkdən qorxu, Allahdan başqa hər bir varlıqdan uzaqlaşmağı misal göstərir [4, s. 46].

«Əsmai-ilahi» – «Allahın adları»

Sədrəddin Konyəvinin bir çox əsərlərində haqqında bəhs olunan və alimin fikirlərinin, dünyagörüşünün və nəzəriyyəsinin əsasını təşkil edən bəhslərdən biri ilahinin xalis və mütləq vücudunun aləmdə təzahürlərinin məcmusudur. Hər bir varlıq – mövcudat Onun xüsusi ad və məxsusi mərtəbədə məzhəridir [4, s. 271].

Əslində «əsmai-ilahi» yaradılış bölümünə aid olaraq, hər bir ad aləmdə özünəməxsus iş və təsirdən qaynaqlanar. Sonralar Molla Sədra tərəfindən daha da genişləndirilib təkmilləşdirilmiş «vəhdətdə kəsərət, kəsərdə vəhdət» nəzəriyyəsinin yaranmasına zəminə yaradan bu fikirlərdir: Allah kəsərin vahididir, çoxluq təşkil edən adlar zati ifadə etmələri baxımından vahid və sifətləri ifadə etmə baxımından çoxdurlar.

İbn Ərəbi ariflərdən birinin dilindən buyurur: Hər «isim» –ad zati ifadə etməsi baxımından bütün «isim»ləri – adları əhatə edər, çünki zat bütün sifətlərə malikdir. «Əsmai-ilahi» aləmdə kəsərin mənşəyidir və Haqqın zati

tanınmamış, naməlum qaldığı üçün «əsməi-ilahi» olmasa idi, biz Haqqın fitrətini tanımaq, dərk etmək üçün başqa yol tapa bilməzdik. Aləmin bütün fərqləri, növləri, mərtəbə və dərəcələri «əsməi-ilahi»yə aiddir. Allahın adları iki növdür: bəziləri insan sifətləri ilə yaxındırlar və ümumiyyətlə götürsək, dünyanı əks etdirmirlər. Digər növ isə insan kimi deyildir və ümumiyyətlə bütün dünyanı əks etdirir. «İlk» və «son» – aləmin uzunluq baxımından kəsəti və zaman fərqlərini əhatə edir. «Zahir» və «batın» isə əşyanın mərtəbə və məkanın baxımından fərqlərini əhatə edir. Bu dörd ad bütün aləmə aiddir.

İbn Ərəbinin «vəhdətdə kəsət, kəsətdə vəhdət» nəzəriyyəsi ilə bağlı olaraq nəql etdiyi mövzulardan biri «göy qurşağı» mövzudur: rəngsiz olan vahid nur hava ilə təmasa girərək, göy qurşağı şəklində təzahür edir. Bu göy qurşağının çoxlu rəngləri vardır və vahid nur bütün bu rənglərə malikdir, yəni bu elə həmin «vəhdətdə kəsət»dir. Həmin nurun müxtəlif rənglərdə təzahür etməsi də «kəsətdə vəhdət»dir. Göy qurşağı misalı aləmin xəyali olmasını göstərir, çünki göy qurşağının varlığını bütün rəngləri ilə inkar etmək mümkün deyil və eyni zamanda ağıl deyir ki, orada heç bir şey yoxdur. Daha bir misal olaraq rəngli şüşəni göstərmək olar: əgər rəngsiz vahid nur rəngli şüşəyə düşərsə, o şüşənin arxasından müxtəlif rənglər şəklində zahir olar. Əgər bu nur bir cismin üzərinə düşərsə, rəngli nurlardan ibarət bir dəstə yaranar ki, bunu görəni insanın hisləri burada bir neçə nurun mövcudluğuna inandırır, lakin ağıl isə elə həmin vahid nurun olduğunu təkid edər [8, s. 498, 499, 560, 570].

ƏDƏBİYYAT

1. Göyüşov N. Təsəvvüf anlamları və dərvişlik rəmzləri. Bakı: Tural-Ə, 2001, 240 s.
2. خلیلی، محمدحسین. مبانی فلسفی عشق از نظر ابن سینا و ملاصدرا. قم: بوستان کتاب. چاپ اول، ۱۳۸۲، شانزده + ۱۸۴ ص.
3. جامی، عبدالرحمن. نفحات الانس من حضرت القدس. تصحیح محمود عابدی. تهران: انتشارات اطلاعات. چاپ دوم، ۱۳۷۰ شمسی، شصت + ۱۲۱۴ ص.
4. خامنه ای، سیدمحمد. سیر حکمت در ایران و جهان. تهران. بنیاد حکمت اسلامی صدرا. چاپ اول، ۱۳۸۰، ۳۳۴ ص.
5. فناری، حمزه. مصباح الانس (شرح مفاتیح الغیب). محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم، ۱۳۷۱، هشتاد و نه + ۸۴۵ ص.
6. قونوی، صدرالدین. النفحات الهیه. محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم، ۱۳۷۵، چهل و شش + ۲۶۵ ص.
7. کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه، غلامرضا اعوانی. در هفت جلد، جلد چهارم. تهران: انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، جلد چهارم، ۱۳۸۰ هجری شمسی، ۴۷۶ ص.
8. کاکائی قاسم. وحدت وجود از دیدگاه شیخ کبیر صدرالدین قونوی و مولانا جلال الدین رومی. اولین همایش بین المللی صدر الدین قونوی. قونیه: دسن آفست، ۲۰۱۰، ص ۲۵۸-۲۶۶.
9. نوپا، پل. تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. اسماعیل سعادت. تهران: نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۳، شانزده + ۳۷۵ ص.
10. برگمن، گریگوری. کتاب کوچک فلسفه. کیوان قبادیان. تهران: نشر اختران، چاپ اول، ۱۳۸۴، ۱۶۸ ص.
11. نصر، سیدحسین. صدر المتألهین، شیرازی و حکمت متعالیه. تهران: سهروردی، ۱۳۸۲. ۱۳۳ ص.

РЕЗЮМЕ

Хотя по количеству произведений Гуневи уступает Ибн Араби, но с точки зрения качества и логики имеет большую важность. Идеи и работы Гуневи разделены на две группы. Часть его произведений была написана для прояснения трудных сомнительных моментов, в том числе была написана под влиянием идей инструкций Факук Ибн Араби. По убеждению Гуневи, Ибн Араби улучшил эти главы. Вторая часть произведений результат мистический опыт и своих мыслей Гуневи, которые в этой статье кратко описаны.

SUMMARY

Although the number of works of Ibn Arabi Gunavi inferior, but in terms of quality and logic is of great importance. The ideas and work Gunavi divided into two groups. Part of his work was written to clarify the difficult and doubtful points, including was written under the influence of ideas and instructions Fakuk Ibn Arabi. By conviction Gunavi, Ibn Arabi improved these chapters. The second part of the works result mystical experience Gunavi and his thoughts, which in this paper are briefly described.

SOSIAL PROSESLƏRDƏ İNSAN RESURSLARI: MÜASIR BAXIŞ

*Xələfova Kamalə Rauf qızı,
Fəlsəfə kafedrasının doktorantı,
Bakı Dövlət Universiteti*

Açar sözlər: *sosial proseslər, idarəetmə, insan resursları, qloballaşma, koqnitiv yanaşma.*

Ключевые слова: *социальные процессы, управление, человеческие ресурсы, когнитивный подход.*

Key words: *social processes, management, human resources, the cognitive approach.*

Müasir dövrdə insan kapitalı cəmiyyətin inkişafının strateji amilinə çevrilir: ildən-ilə insan kapitalına qoyulan sərmayələrin həcmiçoxalır, keyfiyyəti yaxşılaşır. Gələcəkdə həmin sərmayələrin nəticələrinindaha uğurlu olacağı ehtimal olunur. Müasir ictimai istehsalın dinamik səviyyəsi insan resurslarının keyfiyyət baxımından durmadan inkişafını tələb edir, bununla əlaqədar olaraq yeni yanaşma və texnologiyaların tətbiqizəruri hal alır.

İctimai fikir tarixində insan resursları probleminin öyrənilməsi böyük əhəmiyyətə malikdir. İnsan resursları və insan kapitalı nəzəriyyəsinin görkəmli nümayəndələrindən G.Bekker, M.Blaug, Y.Ben-Poret, B.Veysbrod, C.Mintser, G.Mintsberg, T.Shults və digər tədqiqatçıların adını qeyd etmək olar. Onlar insan resurslarının idarə edilməsi sahəsində nəzəri və tətbiqi yanaşmalar və nəzəriyyələr irəli sürmüşlər [1, s 16]. Hazırda insan resurslarının inkişafı müxtəlif aspektlərdən təhlil olunur.

Qeyd edilməlidir ki, insan resursları əmsalı kompleks xarakter daşıyır və bununla birlikdə onun tətbiqi sahələrindən ən önəmlisi – iqtisadiyyatdır. Burada insanların ən vacib hüquqlarından biri olan işləmək hüququna əməl olunur, onun bacarıq və vərdislərinin tətbiqi üçün imkanlar yaradılır. Müstəqillik dövründə Azərbaycanda da insan resurslarının idarəedilməsi sistemli yanaşma əsasında aparılmaqdadır.

İnsan cəmiyyətinin inkişaf xüsusiyyətlərindən biri – sosial proseslərin mürəkkəbliyinin artmasıdır. Buna müvafiq olaraq aparılan təhlil və proqnozlaşdırma

istiqamətləri də çoxalmaqdadır. Sivilizasiya və texniki tərəqqi dəyərlərin ağırlıq mərkəzinin ümumbəşəri məzmununa doğru yönəlməsi insanların təfəkkür tərzində, onların dünyaya münasibətində də ciddi dəyişikliklərə gətirib çıxarmışdır. Bütün bunlar ictimai və humanitar elmlər tərəfindən insan varlığının bütün əzəməti və hərtərəfliliyi ilə tədqiq edilməsi, onun keyfiyyətlərinidərindən öyrənilməsi zərurətini irəli sürür. Hazırda “insan resusları” anlayışı geniş məzmunla malikdir. Onun tərkibinə insanın cəmiyyətdə yaşamağı üçün əsas rol oynayan baza xarakterli xüsusiyyətlərin məcmusu daxil edilir. Artıq beynəlxalq strukturlarda xüsusi indekslər yaradılmışdır ki, onlar resusların dəyəri, potensialı və fəaliyyət xüsusiyyətlərini aşkar etmək məqsədi güdür.

İnsan resursları sosial proseslər iləbilavasitə bağlıdır. Sosial proses fasiləsiz xarakter daşıyır. Cəmiyyət özü-özünü tənzimləyən sistem olaraq, nəsilədən nəsilə lazımi informasiyanı ötürür, varisliyi və fasiləsizliyi təmin edir. Bu mənada sosial proses tarixi və əbədi xarakter daşıyır: biosferin tərkib hissəsi olan insan cəmiyyətionunla bərabər daim yaşayacaq və inkişaf edəcəkdir. İnsanların fəaliyyət sahələrinə uyğun olaraq sosial proseslərində müxtəlif tərəfləri və ifadəolunma formaları vardır (mənəvi, iqtisadi, siyasi proseslər və strukturlar, hadisələr, münasibətlər və s.). Bu bölgü üzvlərinin hər birinə insan resuslarının da bu proseslərdə iştirak dərəcəsi və səmərəliliyiözlünəməxsus xarakter daşıyır.

Müasir elmi ədəbiyyatda sosial proseslərin təhlilində sistem, struktur, xaos, nizam, modelləşdirmə, sosial mexanizm kimi anlayışlardan geniş istifadə olunur. Burada sosial dinamika məsələləri də olduqca əhəmiyyətlidir. Cəmiyyətdə qloballaşma ilə bağlı baş verən sosial reallığın mürəkkəbləşməsi, tədqqiqatçıları çətin vəziyyətə salır. Çıxış yolunu modelləşdirmə imkanlarını dərinədən istifadə etməkdə görün ekspertlər göstərilər ki, bu işdə informasiya zənginliyi müsbət rol oynaya bilər: model yaradılarkən, burada müəyyən predmetin, hadisənin bu və ya digər keyfiyyətlərini özündə əks etdirən səviyyədə məhdud informasiyanı daşıyan bir sistem nəzərdə tutulur.

Ümumiyyətlə, sosial proseslərin təsviri, təhlili və sonrakı ifadəsi işini müxtəlif səviyyələrdə təşkil etmək olar. Hər halda burada insan zehni, onun bacarıq və vərdisləri yaxından iştirak edir. Bu prosesin də subyekt və obyekt baxımından iki istiqaməti var. Subyekt olaraq insan, yuxarıda qeyd edilən imkanları ilə yanaşı, fəal həyat mövqeyindən də faydalana bilər. Obyekt kimi isə insan müxtəlif təsirlərə məruz qalaraq, sosial proseslərin gedişatında fəal iştirakçıya çevrilə bilər.

Hazırda sosial proseslərdə insan resuslarının imkanları həddlərinin ölçülməsi və əldə edilən nəticələrin praktiki tətbiqi müşahidə edilir. Bunu istənilən həyat fəaliyyəti

sahələrində reallaşdırmaq mümkündür. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, sosial proseslərin ölçülməsi və qiymətləndirilməsi işində müəyyən irəliləyiş var.

Müxtəlif elm nümayəndələrinin söyləri nəticəsində bir sıra konseptual paradigmlər formalaşdırılmışdır. Cəmiyyətin statistik qanunauyğunluqlara tabe olan özü-özünü tənzimləyən bir sistem olduğunu nəzərə alan tədqiqatçılar, burada sistem yanaşma daxilində koqnitiv ideyaların imkanlarından da geniş istifadə edirlər.

İnsan resuslarının, istər kəmiyyət, istərsə də keyfiyyət baxımından real iştirakını müəyyən etmək üçün xüsusi tədqiqat metodikaların hazırlanması labüddür. Artıq burada sistem və koqnitiv yanaşma imkanları tətbiq olunur. Hal-hazırda sistemlərin (o cümlədən sosial sistemlərin) müxtəlif riyazi modelləri qurulub ki, burada çoxluqlar nəzəriyyəsi və cəbr imkanlarından geniş istifadə edilir: “sistemlərin təhlili nəticəsində mürəkkəb və fəvqəlmürəkkəb obyektlərin tədqiqi və layihələndirilməsi həyata keçirilir” [1, s.18].

Hesab olunur ki, təkcə sistem yanaşma baxımından işlənilib hazırlanan metodlar və instrumentari kifayət etmir. Digər tərəfdən, tətbiqi riyaziyyat, kibernetika, çoxluqlar nəzəriyyəsi sahələrindən götürülmüş metodlar olduğu kimi sosial tədqiqatlarda tətbiq edilə bilməz. Konkret tətbiqi sahələr və həmin sahələrin daxili bölgüsü olduqca geniş və müxtəlifdir (məs., iqtisadi, siyasi, mədəni və s.). Mürəkkəblik dərəcəsinə görə bu sahələr bir-birinə yaxın olsa da, insan resuslarının müxtəlif imkanları üzərində qurulur. Həmin imkanları üzə çıxarmaq işini məhz sosial və humanitar elm nümayəndələri həyata keçirirlər. Bu istiqamətdə aparılan işləri aşağıdakı kimi izah etmək olar:

Uzun əsrlər boyu cəmiyyət, burada baş verən sosial proseslər tədqiqat obyektı olaraq bir çox sosial və humanitar yanaşma baxımından təhlil olunmuşdur. İlk növbədə fəlsəfi səpkidə aparılan tədqiqatların əğırlıq mərkəzini qeyd etmək lazımdır: cəmiyyət və təbiətin nisbəti, cəmiyyətin inkişaf qanunları və mərhələləri, insan problemi, cəmiyyətin gələcəyi və s. Sosiologiya sahəsində aparılan tədqiqatlar bir qədər də konkretləşib, həmin istiqamətlərin fəaliyyətini sistem-struktur baxımından müxtəlif riyazi, statistik və humanitar yanaşmaların imkanlarından faydalanaraq statika və dinamika səviyyələrində təhlil edir: nəticədə cəmiyyətin fəaliyyətinin ən dərin qatları, gizli mexanizmləri aşakrlanır, onların aparıcı tərəfləri müəyyən edilir, öncəgörmə baxımından vəzifələr dəqiqləşdirilir.

Digər ictimai elm sahələri – iqtisadi nəzəriyyə və politologiyada da qeyd edilən istiqamətlər üzrə işlərini qururlar. İstənilən halda insan potensialından istifadə edən bütün ictimai həyat sahələri belə tədqiqatlardan geniş istifadə etməlidir. Məsələn, dövlət tərəfindən həyata keçirilən sosial siyasət vasitəsilə əhalinin sosial müdafiəsi

təmin olunur, burada aparıcı tərəfləri nəzərə almaqlamüxtəlif işlər həyata keçirilir. Bunu üçün həm də sosial-iqtisadi sahələrdə insan resuslarının istifadə olunması dərəcəsi müəyyən edilir. Hər bir ölkənin iqtisadi qüdrətini ilk növbədə onun insan potensialının əsas göstəriciləri təşkil edir – təhsili, peşə hazırlığı, həyat səviyyəsi, məişətin və asudə vaxtın təşkili, iqtisadi sahələrin nisbəti strukturu və s.

Azərbaycanda baş verən struktur islahatlar təhsildə, elmdə, iqtisadiyyatda öz ifadəsini ilk öncə insan resuslarının keyfiyyət göstəricilərinə təsir edir. İş sahələri üzrə mövcud bölgədə bir sıra dəyişikliklər baş verir. Son illərdə əldə edilən təcrübə göstərir ki, əmək məhsuldarlığının artırılmasında insan resuslarının yeni geniş imkanları açılır. İlk növbədə bazar şəraitində məşğulluq sahəsində işçilərin öz bilik və bacarıqlarınınformalaşdırılması,işdə uğur qazanılması işində seçim imkanıxeyli artmışdır. Ön planaişçilərin peşəkarlıqqabiliyyətləri, öz biliyi inkişaf etdirmək bacarığı, məsuliyyət və işə maraq çəkilir.

Roma klubunun sədri A.Peççenin haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, “indiki tərəqqi mərhələsi insan nəsli qarşısında bir sıra mühüm vəzifələr qoymuşdur. Həmin vəzifələrəuyğun olaraq bütün işlərində tarazlıq və ahəngdarlıq gözləməklə irəliyə doğru addımlamaq işi də var. Yalnız mədəni təkamül əsasında insan bütün təhlükələrin öhdəsindən gələ bilər. bu təkamülün vacibliyini başa düşməsək, ən böyük və ən faciəvi səhvə yol vermiş olarıq, çünki dövrümüzün bütün təlatümləri və böhranları müasir şəraitə insanların kifayət qədər uyğunlaşmaması ilə əlaqədar baş verir.

Bunların sırasında, planetimizi nəhəng əqrəb kimi əhatə edən demoqrafiya, işsizlik, cəmiyyətin sosial və iqtisadi imkanlarından axıra qədər istifadə edilməməsi, ehtiyatların çatışmazlığı və onlardan qeyri-səmərəli istifadə edilməsi, səmərəsizlik, inflyasiya, əmin-amanlığın əldə edilməməsi, silahlanma, ətraf mühitin çirklənməsi və biosferin dağıdılması, insanın iqlimə hədsiz dərəcədə mənfi təsiri və bir çox digər məsələlər qeyd edilməlidir. Buna baxmayaraq bu günə kimi bunların heç birinin həlli üçün səmərəli qərar qəbul edilməmişdir. Getdikcə bu məsələlərin həlli ağırlaşır və həmin əqrəbin qolları planetimizi getdikcə daha çox bürüyüb sıxır... Çıxış yolu – insan təfəkkürünün keyfiyyətcə yeni bir mərhələyə ucalması, davranışının əsaslı şəkildə dəyişilməsindədir [2, s 15].

Beləliklə, alimlərin gəldiyi qənaətə görə qlobal miqyasda götürülən insan resuslarından faydalı şəkildə istifadə olunması sistemli xarakter daşımali, elmi və praktik cəhətdən əsaslandırılmalıdır.

Sosial – fəlsəfi mənada burada bir neçə vəzifə var ki, bunların ətrafında hal-hazırda elmi ictimaiyyət tərəfindən tədqiqatlar aparılır, praktik vəzifələr

müəyyənləşdirilir. Əsas yeri insan resusların səmərəli istifadə olunması məsələsi tutur. Burada (xüsusilə iqtisadiyyatda) bir sıra marketing imkanları var ki, onlardan faydalanmaq olar: söhbət sosial-iqtisadi, sosial-siyasi proseslərin idarə olunması və proqnozlaşdırılmasından gedir. Əgər bu istiqamətdə aparılan işdən söhbət gedirsə, ilk növbədə müasir təşkilatların səmərəli inkişafı üçün metodlar və lazımi tədbirlərin həyata keçirilməsi nəzərdə tutulması tədqiqat obyektı olmalıdır. Məlumdur ki, hər hansı bir təşkilatın səmərəli fəaliyyəti üçün kadr potensialının keyfiyyət tərkibi olduqca böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Bununla əlaqədar bir misala müraciət edək. Məlumdur ki, Azərbaycan cəmiyyətində gender bərabərliyinin təmin edilməsi məsələsi tədricən həyata keçirilir, buna baxmayaraq, faktlar sübut edir ki, burada qadın işçi qüvvəsinin resusları səmərəli istifadə edilmir. Əgər təhsildə gender bərabərliyi indeksi ildən-ilə ucalırsa (təhsil pillərinə uyğun olaraq), işdə, məsələn, qeyri-aqrar sektorda, mizdlə işləyən qadınların payı mütləq çəkiddə artsa da, keyfiyyəti mənənda hələ ki, disproporsiyalar çoxdur (1990-cu ildə mizdlə işləyən qadınların sayı qeyri-aqrar sektorda ümumi götürülən işçilərin 40,5% təşkil edirsə, 2010-cu ildə ən yüksək göstərici 1999-cu ilə aiddir – 49,9% işçiləri burada qadın idi. tez bir zamanda belə inkişafın müşahidə olunmasının bir neçə səbəbi ola bilər: peşələri bölgüsündə dəyişikliklər və bunun nəticəsində qadınlar üçün yararlı olan iş sahələrin sayının azalması, qadınların tələbatları strukturunda peşə oriyentasiyalarında baş verən dəyişikliklər, həyat səviyyəsinin artması, yaş tərkibində təmsil olunmanın təhrif olunması vəs. [3, s. 9].

Belə mütənəsişsizliklərin aradan qaldırılması üçün ilk növbədə insan resuslarına tətbiq edilən, yəni gətirilən xərclərin, resusların tərkibi və formaları xüsusilə vacibdir. Söhbət, aydındır ki, həm də təhsildən gedir. Təşkilatlar səviyyəsində də təlim, özünüsavadlanma imkanlarından geniş istifadə olunmalıdır ki, burada çalışan kadrlar keyfiyyət baxımından bütün imkanlarını səfərbər etməyə bacarsınlar. hal-hazırda istənilən səviyyədə təşkilatlarda struktur dəyişikliklər aparılmadan onun rəqabətə dözümlülüyü burada insan resuslarının inkişaf imkanları məhdudlaşar, ümumi inkişaf yolundan geridə qala bilər.

Bazar iqtisadiyyatı şəraitində rəqabətə dözümlülük də insan resuslarının lazımi səviyyədə idarə olunmasını tələb edir. İnsan resusları ilk növbədə əmək ehtiyatlarını və insan potensialının intellektual imkanlarını nəzərdə tutulur. Hələ K.Marks vaxtilə insan potensialının aparıcı məhsuldar qüvvəyə çevrilməsi ideyasını vurğulamışdır. Hər bir cəmiyyət öz inkişafında elə bir imkanlardan istifadə etməlidir ki, insan resusları, tədricən inkişaf edərək, insan kapitalına çevrilsin. Statistika görə

Azərbaycanda, gender amilini nəzərə alaraq insan inkişafı indeksi ildən-ilə artır: məsələn, 2007-ci ildə bu göstərici 0,772-yə bərabər idisə, 2011-ci ildə artdı və 0,843 bərabər oldu [4, s.21].

Aparılan tədqiqatlar əsasında belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, əməyin intellektual komponenti artdıqca, insan resuslarının inkişaf kapitalına çevrilməsi sürəti də artır. Nəticədə insan kapitalı özü-özlüyündə böyük gücə malik olan bir müstəqil iqtisadi möhvuma, anlayışa çevrilir. Burada ilk növbədə iqtisadi inkişafda aparılan islahatlar əhəmiyyətli dərəcədə dəyişikliklərə məruz qalmalıdır.

Müxtəlif təşkilatlarda (eyni zamanda müxtəlif fəaliyyət sahələrində) insan resuslarının idarədilməsi texnologiyaları getdikcə ünsiyyətdə, dəyərlər, normalar strukturunda özünü biruzə verir. İnsanlar daha açıq şəkildə öz münasibətini müxtəlif hadisələrə və faktlara bildirir, onları müzakirə edir və qərar qəbul etməyə qadir olmasını təsdiqləyirlər. Bunu elə Azərbaycan reallıqlarında cərəyan edən proseslərdən də görmək olar. Mətbuatda, telekurslarda insanların müxtəlif mövqeləri daha aydın şəkildə ifadə olunur, toqquşur və vahid rəy formalaşır. Sözsüz, burada ünsiyyət mədəniyyətinin, təhsil, bütövlükdə savad həddinin və strukturun rolu olduqca böyükdür.

Daha sonra qeyd etmək lazımdır ki, həyat tərzində də baş verən bir sıra dəyişikliklərə nəzər yetirməliyik. İnsan resuslarının hərtərəfli inkişafına təhsil edən amillərdən biri sutka, həftə və il ərzində vaxt büdcəsinin sərf edilməsi strukturu da mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Məlumdur ki, Azərbaycanda qadınlar və kişilərin gündəlik vaxt sərfində böyük fərq var: məsələn, bunu gəlir gətirən işə və təhsilə sərf edilən vaxt belədir: qadınlarda həftədə 44 saat, kişilərdə isə 4,40 saat. Və əksinə, haqqı ödənilməyən işlərə sərf edilən vaxt belə paylanır: qadınlarda həftədə 6,06 saat, kişilərdə - 20,08 saat [4, s.21]. Bu faktlar onu təsdiq edir ki, insan resusları daima inkişaf olunmalı, burada mövcud olan daxili rezervlər üz çıxarılmalıdır.

Tədqiqatın istiqamətlərindən biri də təşkilatın fəaliyyətində peşəkar mütəxəssislər üçün cəlbəedici olan amillərin təhlilidir. Bunlar sırasında təşkilatın statusu və imici, işə götürülmə qaydalarının qanuna və ümumiyyətlə cəmiyyətdə qəbul olunmuş dəyər və normalara uyğun olub-olmaması, əməkdaşların işdən çıxması ilə əlaqədər olaraq yola salınması ənənəsi, korporativ siyasəti həyata keçirən KİV-lərin fəaliyyət səviyyəsi, ixtisasartırma və yeni kadrların işə götürülməsi ilə bağlı tədris müəssisələrlə işgüzar əlaqələrin qurulması, informasiya mübadiləsinin səviyyəsi və keyfiyyəti aparıcı qabiliyyətlərin formalaşdırılması, liderlik keyfiyyətlərinin aşılması və s. [5, s.106].

Bütövlükdə aydın olur ki, bu istiqamətdə görülən işlər gələcəkdə kəmiyyət və keyfiyyət baxımından insan resuslarının təkmilləşdirilməsinə gətirib çıxara bilər. İdarə və təşkilatlarda kadr strategiyasının başlıca vəzifəsi də elə ondan ibarətdir ki, insan resuslarının düzgün qiymətləndirilməsi üçün ənümdə məqsədlə onun realizə olunması yolları arasında tam uyğunluq olmalı, burada mədəni dəyərlər, peşəkarlıq və idarəetmə üslubu kimi fəaliyyət tərəflərinə lazımi qiymət verilməlidir. Bu barədə də tədqiqatçılar tərəfindən araşdırmalar aparılır.

İnsan potensialının yüksək səviyyədə istifadə olunması işində hər bir kadrların fəaliyyətinin səmərəli təşkili olduqca əhəmiyyətlidir. Düzgün planlaşdırma işçilərin motivasiyasını artırır, işçilərlə aparılan söhbətlər və treninqlər isə kollektivdaxili münasibətləri zənginləşdirir və daha səlis edir. Fəal şəkildə müxtəlif mükafatlandırma yollarından da istifadə olunur (maaşdan əlavə, maddi və mənəvi formalarda), insanların işə məsuliyyətli münasibəti artır, onlar öz daxili imkan və bacarıqlarını daha fəal şəkildə üzə çıxardır və istifadə edirlər. Bu istiqamətdə görülən işlər konkret olaraq istifadə olunmalı və hər bir işçidə bu mənada görülən işlər barəsində tam, dolğun təsəvvür formalaşmalıdır [1, s.9].

İnsan kapitalın resuslarının aşkar etmək və lazımi sahələrdə tətbiq etmək işinin daha bir maraqlı tərəfi var – qrupdaxili təlim, təşkilat səviyyəsində biliklər və bacarıqlar mübadiləsi. Burada aparılan işin nəticəsində qarşılıqlı zənginləşmə gedir, yeni bacarıq və qabiliyyətlər aşılır. Kadr fəaliyyətinə nəzarətin müxtəlif formaları işlənib hazırlanır – bençmarking, portfolio, SWOT, “təcrübə əyrisi”; bunun nəticədə hər bir işçinin karyera hərəkəti və inkişafında yeni nəaliyyətlər əldə edilir [yenə orada]. Hər bir işçinin adaptasiya imkanlarından burada geniş istifadə olunur.

Aparılan tədqiqat istiqamətlərindən biri də – insan resuslarının keyfiyyət baxımından ümumi qiymətləndirilməsidir. Bu barədə artıq yuxarıda bəzi rəqəmlər də qeyd edilmişdir. Belə qiymətləndirmənin əsas məqsədi – insan resuslarının təkrar istehsalına nəzarət etməsi, burada təsir mexanizmlərinin işləyib hazırlanmasıdır. Yuxarıda deyilənlərdən belə bir nəticəni də çıxarmaq olar – insan resuslarının təkrar istehsalı işində insani keyfiyyətlərin qiymətləndirilməsinə daha böyük önəm verilməlidir. Beləliklə, hər bir insanın şəxsiyyət olaraq xüsusiyyətlərinin önəmə çəkilməsi insan resuslarının keyfiyyətli inkişafının əsasını təşkil edir.

Belə bir problem də tədqiqatçıların diqqət-nəzərindədir: həyatın yüksək keyfiyyətinin təmin edilməsi. İlk növbədə burada həyat səviyyəsi nəzərdə tutulur. Həyat fəaliyyətinin bütün sahələri insan resuslarının formalaşmasında olduqca böyük rol oynayır, bununla belə bunların ən vacibini həyat səviyyəsi təşkil edir. Mühitin sağlamlığı, həyat təhlükəsizliyi, sosial infrastrukturun səviyyəsi – bu və digər

sahələrin inkişafı insan resuslarının formalaşdırılması və təşəkkülündə olduqca əhəmiyyətlidir.

Beləliklə, sosial proseslərdə insan amilin qiymətləndirilməsi kompleksli xarakter daşıyır və insan həyatının bütün sahələrini əhatə edir. Bununla belə aparılmış təhlil göstərir ki, burada inkişaf edən sahələrdən biri iqtisadi-sosial səhədir. Burada daha çox tədqiqatlar aparılır, insanların mümkün potensialı üzə çıxarılır, mövcud rezervlər vurğulanır. Həyatın mürəkkəbləşməsi, qloballaşmanın çoxsaylı fəsadları insan tərəfindən yeni keyfiyyətlərin əldə edilməsi məsələsini gündəmə gətirir. Əsas problem burada insanlarda yeni, planetar miqyasada mütərəqqi təfəkkürün formalaşmasıdır. Bu istiqamətdə aparılan işlər hələ ki qənaətbəxş sayıla bilməz. Sosial fəlsəfə sahəsində aparılan tədqiqatların ana xətti burada insan kapitalının formalaşması, bu prosesin insan resursları keyfiyyətinin yaxşılaşdırılmasında rolunun təhlili istiqamətində aparılmalıdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Дырка Стефан. Управление развитием человеческих ресурсов организации в условиях трансформируемой экономики. Автореф. дисс. на соиск. ученой степени докт. эконом. наук. М.: 2009
2. Ващенко А.А. Человеческие ресурсы России: современные аспекты развития воспроизводственного процесса. Автореф. дисс. на соиск. ученой степени докт. эконом. наук. М.: 2009
3. Печчеи Аурелио. Человеческие качества. пер. с англ. О.В. Захаровой. М.: Прогресс, 1980. 300 с.
4. Dövlət Statistika komitəsi // <http://www.stat.gov.az>
5. Петрова Е.А. Современный подход к оценке человеческих ресурсов региона // Известия ИГЭА, 2009, № 6 (68), с.106-109

РЕЗЮМЕ

В данной статье излагается проблема места человеческих ресурсов в социальных процессах. На основе анализа имеющейся научной литературы и конкретных социальных фактов были сделаны выводы о том, что оценка человеческого фактора в социальных процессах должна носить комплексный характер и охватить собой все сферы человеческой жизни. Вместе с тем проведенный анализ показал, что наиболее разработанной в этом отношении является сфера социальных отношений, прежде всего место и роль человеческого фактора в экономической сфере общества. В проводимых здесь исследованиях выявляется человеческий потенциал, выискиваются возможные резервы. Усложнение социальных отношений, многочисленные негативные последствия глобализации приводит к необходимости выявления новых качеств человеческой личности. Основная проблема здесь – формирование передового мышления в новом, планетарном масштабе. Работа, проводимая в данном направлении, все еще неудовлетворительная. Исследования в сфере социальной философии должны быть связаны с такой основной линией, как пути формирования человеческого капитала, анализ его роли в улучшении качественных показателей человеческих ресурсов.

SUMMARY

This article sets out the problem of the place of human resources in social processes. Based on the analysis of available scientific literature and the specific social facts it was concluded that the assessment of the human factor in social processes should be comprehensive and cover all areas of a human life. However, the analysis showed that the most developed in this regard is the sphere of social relations - namely, the place and role of the human factor in the economic relations of society. In studies conducted here reveals the human potential, to seek out opportunities reserves. The increasing complexity of social relations and the numerous negative effects of globalization lead to the identification of new features of the human person. The main problem here - the formation of forward thinking in a new and global scale. The work done in this direction is still unsatisfactory. Research in the field of social philosophy should be linked with the main line, as the way of human capital formation, the analysis of its role in improving the quality indicators of human resources.

“ƏRƏB DİLİNDƏ KÖMƏKÇİ FELLƏR HAQQINDA BƏZİ QEYDLƏR”

Qurbanəli Süleymanov

Təqdim olunan məqalədə, əsasən, bəzi köməkçi fellər, onların təsnifatı və xüsusiyyətlərindən (tərkibi xəbər əmələ gətirməsi) bəhs ediləcəkdir.

Bəzi müəlliflər bu felləri tərkibi xəbərlərin birinci komponenti kimi başa düşür və onları “fellərin fellə işlənməsi” istilahı kimi qələmə alırlar. Bəzən isə onları “olmaq, çevrilib olmaq” ifadə edən köməkçi fellər, bəzi hallarda hərəkətin davamiyyətini (استمرار) bildirən köməkçi fellər, nəhayət, digər halda isə “zərf” bildirən köməkçi fellər adlandırırlar.

Zənnimizcə, bu felləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Başlanğıc bildirən köməkçi fellər;
2. Mövcud olmaq, çevrilib olmaq bildirən köməkçi fellər;
3. Davamiyyət bildirən köməkçi fellər;
4. Hərəkətin yaxınlığını, ərəfədə icra olunacağını bildirən köməkçi fellər.

Unutmaq olmaz ki, yuxarıda göstərilən köməkçi fellərin ən mürəkkəb təsnifatı onların tam mənalı və naqis (köməkçi) mənalı fellərə bölünməsidir.¹

Köməkçi fellər (افعال ناقصة) özləri də mütəsərrif (فعل متصرف) və qeyri-mütəsərrif (فعل غير متصرف) istilahları ilə izah edilə bilər. Beləliklə, mütəsərrif fel həm indiki-gələcək zamanda və həm də keçmiş zamanda təsrif edilir; qeyri-mütəsərrif fellər yalnız keçmiş zaman formasında təsrif edilir və indiki-gələcək zaman forması olmur (məs.: ليس kimi).

Ərəb dilində naqis mənalı fellərin növləri çoxdur. Onlardan çox işlənənləri haqqında müxtəsər məlumat verməyə çalışacağıq. Məsələn, olmaq, çevrilib olmaq, əmələ gəlmək və s. çox işlənir. B.M. Grande fellərin fellərlə işlənən növlərindən danışarkən bu felləri “olmaq”, “çevrilib olmaq”, dəyişmək, başlanğıc, hərəkətin

¹ Bekir Topaloğlu; Hayreddin Karaman, sarf nahiv kitabı, Beyazit, İstanbul, 1994, s.143, 166; Ə.C.Məmmədov, Ərəb dili, Bakı, 1998, s.187, 203; Cahani T., Naqis fellər, ADU elmi xəbərlər, №2, 1974, s.40

yaxın zamanda baş verəcəyini bildirənlər, tərif və məzəmmət, nəhayət, təəccüb bildirən fellərə bölür.²

Köməkçi fellərin çoxluğunu nəzərə alaraq bu kiçik həcmli məqalədə onların hamısını izah etmək imkan xaricində olduğundan biz yalnız (mövcud) olma və çevrilib olma adlandırılan fellərin bəzisini izah etməyə çalışacağıq.

Bu fellər aşağıdakılardır:

افعال الكينونة , افعال الصيرورة , افعال الديمومة

Qeyd edilməlidir ki, müəlliflər bu fellərin bölgüsünü gah birlikdə, gah da ayrılıqda təhlil edirlər.

Müxtəsər də olsa, həmin fellər “mövcud olma”, “çevrilib olma” felləri adı altında öyrəniləcəkdir. Əfalud-deymuməti fellərini davamiyyət bildirən fellərlə birlikdə araşdırmağa cəhd edəcəyik. Keynunə fellərinə كان feli daxildir ki, o, müstəqil mənaya malik olaraq, müəyyən şəraitlərdə köməkçi mənə kəsb edir.

Deməli, dildə iki vəziyyətdən söhbət gedir. Məsələn, كان زيد في بيته بوحده – Zeyd öz evində tək-tənha idi – cümləsində كان öz müstəqil (tam) mənasında işlənmişdir. Aşağıdakı cümlədə isə bu fel davamiyyəti – hal-hərəkətin keçmişdə davam etdiyini bildirir: كان زيد يعيش في بيته بوحده – Zeyd öz evində tək-tənha yaşayırdı. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Allah təalaya aid olduqda zamandan söhbət gedə bilməz. Ümum mənalı fel olduğundan keçmiş, indiki və gələcək zamanı əhatə edir: كان الله عايما حكيما – Allah alim və hikmətlə rəftar edəndir. ³آته كان توابا – Həqiqətən O, tövbə qəbul (edənlərin) ən böyüyüdür.⁴

Aşağıdakı cümlədə isə bu fel (tərkibi xəbərin) birinci komponenti (كان طالبا – o, tələbə idi) kimi, istimrar (davamiyyət) bildirən isə (كان يعمل – o, işləyirdi) feli xəbərin tərkibində də köməkçi (yardımcı) fel hesab edilir. Birinci rəyə başqa bir misala müraciət edək:

كان زيد طالبا في كلية الاستشراق – Zeyd şərqsünaslıq fakultəsinin tələbəsi idi (və ya tələbəsi olmuşdu).

Ərəb müəlliflərindən Rəşid əş-Şərtuni qeyd edir ki, كان فعل يدخل على المبتدأ والخبر – soyuq çox sərt idi – فيرفع المبتدأ ويسمى اسمه و ينصب الخبر ويسمى خبر كان نحو: كان البرد قارسا – idi – كان mübtəda və xəbərlə işlənir; mübtədanın adlıq halda olmasını “tələb” edir və

² Б.М. Гранде, курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении, Москва, 1963, с.249-250

³ Qurani-Kərim, əhzab surəsi, ayə 1

⁴ Qurani-Kərim, nəsr surəsi, ayə 5

mübtədə “ismu kanə” adlanır; xəbərin (isim hissəsinin) təsirlik halda olmasını “tələb” edir və o, “xəbəru kanə” adlanır.

Akademik V.M. Məmmədəliyev کان felini analitik (təsviri) formalar tərkibində köməkçi fellər adlandırır. ⁵O, göstərir ki, analitik konstruksiyalarda کان feli öz leksik mənasından məhrum olaraq köməkçi fel kimi işlənir.

Burada tərkibi fellə ifadə olunmuş xəbəri keçmiş və indiki-gələcək zaman aid edir:

كان عَمَى يذهب يوميا الى الجامعة – Əmim hər gün universitetə gedirdi (gedərdi); (keçmiş davamedici zaman). Başqa bir misal:

كان عَمَى قد خرج من عمله منذ ساعة – Əmim bir saat əvvəl işdən çıxmışdır.

Qeyri mütəsərrif fellərdən isə yalnız ليس (deyil) felini müxtəsər şəkildə izah etməyə çalışacağıq.

Əsas (tam) fel kimi ليس “mövcud olmamaq” mənasında işlənir və كان felinin antonimi olur: ليس أخى فى البيت – qardaşım evdə yoxdur.

Digər tərəfdən, xüsusilə, indiki zamanın inkarını bildirmək istədikdə ليس sözünü digər felin indiki zaman forması ilə işlədirlər ki, bu kimi tərkibdə o, لا və ما inkar ədatları mənasında işlənir:

لا – لست اذهب الى البيت – evə getmirəm.

Bəzən لا, inkar ədatları da ليس-nin yerində işlənir (لا بمعنى ليس) adlanır və tərkibi xəbər əmələ gətirir:

O, – ما هو (ليس) طالبا او بطالبا.

لا – لا (ليس) كان شىء دائما.

Keçmiş zamanda təsərif olunub tərcümədə indiki zamanı bildirən ليس inkar feli köməkçi fel kimi də işlənərək tərkibi xəbər əmələ gətirir. Tərkibi xəbərin ad hissəsi təsirlikdə, ya da ب (bi) ön qoşması ilə idarə edilərək yiyəlik halda olur: ليس زيد طالبا – Zeyd tələbə deyil. Allahın kəlamı Quranı-Kərimdən bir misal da gətirsək olduqca yerinə düşərdi: أليس الله بأحكم الحاكمين – məgər Allah hökm edənlərin ən gözəli (ən ədalətli) deyil mi?⁶

Nəticə olaraq qeyd edilməlidir ki, kiçik həcmli bu məqalədə köməkçi fellər haqqında geniş məlumat vermək imkan xaricində olduğunu nəzərə alaraq bu

⁵ V.M.Məmmədəliyev, Müasir ərəb ədəbi dilində felin zaman, şəxs və növ kateqoriyası

⁶ رشيد الشرتوني، مبادئ العربية، بيروت، 1964، ج.1، ص.108

müxtəsər icmalla kifayətlənirik. Haqqında danışılan mövzu barədə daha geniş məlumatla ayrıca məqalə həcr ediləcəkdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Bekir topaloğlu; Hayreddin Karaman, sarf nahiv kitabı, Beyazıt, İstanbul, 1994
2. Ə.C.Məmmədov, Ərəb dili, Bakı, 1998
3. Cahani T., Naqis fellər, ADU elmi xəbərlər, №2, 1974
4. Б.М. Гранде, курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении, Москва, 1963
5. Ziya Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev, Qurani–Kərim, Bakı, 2007
6. V.M.Məmmədəliyev, Müasir ərəb ədəbi dilində felin zaman, şəxs və növ kateqoriyası
7. رشيد الشرتوني ، مبادئ العربية ، بيروت ، 1964 ، ج.1، ص.108

SUMMARY

In the result of research it was studied the interesting features of auxiliary verbs, and it should be continued.

РЕЗЮМЕ

В результате исследовательских работ были затронуты достаточно интересные стороны вспомогательных глаголов; поиски будут продолжены.

QURANIN DÜŞÜNCƏ SISTEMİNDƏ “TƏDƏBBÜR” MƏFHUMU

Şüca Cavanpərust

AMEA Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı

Açar sözlər: *Quran, düşüncə, təfəkkür, tədəbbür*

Key Words: *Quran, knowledge, thinking, meditation*

Ключевые слова: *Коран, познание, мышление, размышление*

Giriş. İslam mədəniyyətində düşüncə sisteminin təşəkkülü barədə əsas qaynaq Qurani-Kərimdir. Burada həmin sistemin tərkib hissələrini təşkil edən məfhumlar sırasında elm, ağıl və təfəkkür və s. mühüm yer tutur. İslam düşüncə sisteminin əhəmiyyətli ünsürlərindən biri də “tədəbbür” məfhumudur ki, ümumi təfəkkür prosesində xüsusi rol oynayır. Həmin rolun nədən ibarət olduğunu müəyyənləşdirmək zəruri məsələlərdən biri kimi çıxış edir.

Tədəbbür sözü “dubr” kökündən olub işlərin arxasınca düşünmək mənası bildirir ki, bu da əslində dərinlən fikirləşmək və məsələnin gələcəyini nəzərə almaq deməkdir. Bu cür düşüncənin nəticəsi olaraq əvvəlcə gözə səthi şəkildə çarpan həqiqətlər aşkar olur. Rəğib İsfəhani “Müfrədat” əsərində yazır: “Tədəbbür işlərin arxasında düşünmək və tədbir görmək deməkdir” (2.c.1.s.657). Məhəmməd ibn Əbibəkr Əbdülqadir ər-Razinin “Muxtarüs-sihah” əsərində tədbir sözünün mənasını belə izah edir:

Tədəbbür – işlərin aqibət üzərində təfəkkür mənasında işlənilir. Əhməd ibn Məhəmməd bin Əli əl-Müqri əl-Qəyyumi “Misbahül-münir fi qəribi şərhi-kəbir” kitabında yazır: “Dubr ön və qabaq sözünün təzadı olaraq bir şeyin arxası deməkdir. Ona görə bu söz işin sonu və aqibəti mənası bildirir. Tədəbbür insanın üz və arxa çevirməsi və gələcəyi düşünməsidir, diqqətlə baxaraq işin aqibətini fikirləşməsidir (3.c.2.s.188).

Şeyx Fəxrəddin Tərihinin “Məcməül-bəhreyn” əsərində deyilir: “Bir iş üçün tədbir görmək onu nəzərdən keçirərək sonunu və aqibətini düşünmək deməkdir” (4.s.8). Müəllif sonra Nisa surəsi, 82-ci ayəni misal gətirir: “Onlar Quran barəsində (onun Allah kəlamı olması haqqında) düşünməz-

lərmi? Əgər o, Allahdan qeyrisi tərəfindən olsaydı, əlbəttə, onda çoxlu ziddiyyət (ixtilaf, uyğunsuzluq) tapardılar” .

Allah-təala bu ayədə tədəbbürdən söz açıb ki, bu da işlərin aqibətinə baxaraq onlar barədə dərinlən düşünmək anlamına gəlir. O, eyni zamanda tədəbbür və təfəkkür arasında olan fərqlə işarə edərək yazır: “Tədəbbür adətən qəlbin hökmü ilə işlərin aqibətini düşünmək mənası bildirir, ancaq təfəkkür qəlbin hökmü ilə dəlillərə diqqət yetirir” (4.s.9).

Firuzabadinin “Qamus”unda deyilir: “Dubr ön və qabaq sözünün zidd tərəfidir, bir şeyin arxası bu sözlə ifadə edilir. Tədbir isə işlərin sonuna və aqibətinə baxmaq mənası bildirir. İstiqbal (qarşılamaq) sözünün təzadı “istədbar” sözüdür. Quranda bu sözün işlənməsi sonluğu düşünmək baxımından diqqəti cəlb edir (5.s.157).

Qərəşinin sözlüyündə tədəbbürün eyni zamanda anlamaq və dərk etmək mənası verilir, yəni tədəbbür etməmək anlamamaq deməkdir (6.c.2.s.326).

Əllamə Təbatəbai həmin sözün mənasını izah edərək yazır: “Tədəbbür bir şeyin başqa bir şeydən götürülməsi deməkdir. Quran ayələrində bu söz ayə üzərində düşüncəyə dalmaq və sonra bir daha ayələr üzrə düşünmək mənası bildirir” (7.c.5.s.128).

Əbu Hilal Əsgəri lüğət və bələğət elmində tanınmış müəlliflərdən biridir. O, “Füruğül-lüğəviyyə” əsərində “tədəbbür” və “təfəkkür” sözləri arasındakı mənə fərqlə işarə edərək yazır: “Tədəbbür qəlbə işlərin aqibətini düşünməkdir. Ancaq təfəkkür əməllərin və hərəkətlərin səbəb və dəlillərini axtarmaq deməkdir (7.s.67).

Beləliklə, qaynaqlarda verilən məlumatları ümumiləşdirsək belə bir nəticəyə gəlirik ki, tədəbbür məsələnin zahiri tərəfinin arxasında dayanan məqamlar, yəni işin batini tərəfi haqqında düşünmək deməkdir. Belə bir düşüncə gələcək və aqibəti nəzərə alan tədbirli düşüncədir. Məsələnin mahiyyətini axtarmaq, diqqəti işin nəticə və sonuna yönəltmək tədəbbürün əsas xüsusiyyətidir. Təfəkkür isə məsələnin zahir və batinini, səbəb və nəticələrini araşdırmaq deməkdir. Təfəkkür məlum faktlar və dəlillər əsasında bəlli olmayan məsələləri araşdırmaq və aşkar etmək məqsədi daşıyır.

İşlərin sonunu və aqibətini aşkar etmək istəyi insanı məsələnin səthi müşahidəsindən onun dərinliyinin dərkinə sövq edir. Quran ayələrində tədəbbür insanı dərin mənə axtarışına dəvət edir, bu səmavi kitabın ilahi vəhydən qaynaqlandığını diqqətə çatdırır. Quran səthi səviyyədə ərəblərin

danışdığı söz və cümlələrdən ibarətdir və bu səviyyədə bəşər sözündən o qədər də fərqlənir. Ancaq ilahi kitab olaraq onun dərin düşüncəyə və aqibətə hesablanmış məna tutumu adi bəşər düşüncəsindən fərqlənir.

Quranda tədbbür məfhumu ilə bağlı başqa bir məqam da vardır: ayələrin ardıcıl məna düzümündə diqqət onların batininə yönəlir, ayələr arasında olan əlaqənin dərinliyi göz önündə canlanır. Bunlar arasında heç bir ixtilaf yoxdur, bütün ayələr batini məzmun baxımından bir-birilə uzlaşır, bütöv bir tam kimi qarşımıza çıxır. Ona görə də bir surədə olan ayələri ardıcıl izləməklə yanaşı, onları bütöv Quranla tutuşdurmağa ehtiyac duyulur. Bununla da məlum olur ki, 23 il ərzində Peyğəmbərin (s) enişli-yoxuşlu yolunda və fərqli ictimai-tarixi şəraitlərdə nazil olan Qurani-Kərim bəşər zehnin səviyyəsində deyildir. Bəşər və başqa maddi varlıqlar həmişə dəyişiklik halında olaraq naqislikdən kamala doğru hərəkətdədir. Deməli, Quranda tədbbür ayələr arasında olan batini məna əlaqələrini, ayələrin özlərinin bir-birilə bağlılığını nəzərdə tutur.

Meybodinin “Kəşfül-əsrar” adlı məşhur təfsirində tədbbür barədə belə deyilir: “Tədbbür odur ki, işləri əvvəldən axıradək tənzimləyərək onun sonunu nəzərdə tutasan. Əbu Osman Məğribi deyir ki, tədbbür üç qisimdir: biri öz-özünə fikirləşmək ki, buna möizə yönümlü tədbbür deyirlər; ikincisi, zahidlərə məxsus düşünməkdir; üçüncüsü, Quran üzərində düşünməkdir. Sonuncu həqiqət və kəşf yönümlü tədbbür adlanır və ariflərə xasdır. Onlarda batini kəşf ilə qəlb ilə Haqq arasındakı pərdə götürülür, arzuları gerçəkləşir, müşahidə suları mülahizə arxı ilə rəvan olur, ürəklə zikrə dolu, dil susqun halda özünü unudur. Belə ariflər siddiqlərin sükunət dərəcəsinə yetişmiş olurlar və buraya yetişməyən kimsə Quran calalından, onun gizli cövhərindən faydalana bilməz (9.c.2.s.515).

Tədbbür və təfsir arasında fərq.

Ayələri diqqətlə nəzərdən keçirərkən onun ənənəvi terminoloji mənasından əlavə, başqa izahları da ortaya çıxı bilər:

A. Quranda irəli sürülən tədbbür məfhumu dərrakə, fəhm, elmi və ruhi səviyyəsindən asılı olmayaraq bütün insan təbəqələrinə şamil edilə bilər. Təfsir Quranın anlaşılmasında müctəhidlərin və alimlərin yararlandığı üsuldur. Onlar bununla tədbbürün elmi izahını verməyə çalışırlar. Ancaq Quranın mətnində hər kəsdən tədbbür – yəni düşünmək tələb olunur. Hətta müşriklər və münafıqlara düşünmək üçün müraciət olunur. Allah Muminin surəsi, 68-ci ayədə buyurur:

“Məgər (müşriklər) kəlam (Allah kəlamı - Quran) haqqında düşünüb daşınmırlarmı? Yaxud onlara ulu babalarına (keçmiş ümmətlərinə) gəlməyən bir şey gəldi? (Onlar Quranın, Peyğəmbərin haqq olduğunu niyə anlamırlar? Məgər ulu babalarına İbrahim, İsmail, Musa kimi peyğəmbərlər gəlmədimi? Yaxud onlara Tövrat, Sühuf kimi kitablar nazil olmadımı?)” (Muminun: 68).

Başqa bir ayədə deyilir:

“Onlar Quran barəsində düşünməzlərimi? Yoxsa ürəklərinə kilid vurulmuşdur? (Yoxsa ürəklərinin öz kilidləri vardır?)” (Mühəmməd:24).

B. Tədəbbür halında ayələrin dərinlikləri və nəticələri, hadisələr və başqa məsələlər araşdırılır. Ancaq təfsirdə bunlar izlənilmir.

C. Tədəbbür halında şəxs ayələrin ona müraciət etdiyini duyur, özünün müxtəlif fikri və ruhi dərdlərinə çarə axtarır; ancaq təfsirçi ayələrin şərhı və təbliği ilə məşğuldur, adi insanlar kimi özünə çarə axtamır. Hər bir tədəbbürün təbliğat tərəfi də vardır, ancaq hər bir təfsir tədəbbür prosesinə qatılmaz.

D. Tədəbbür psixoloji və fikri bir prosesdir, insan ayələri dinləməklə və onların üzərində praktiki düşüncəyə dalmaqla öz durumuna uyğun nəticə çıxarır, bunu əməli cəhətdən öz üzərində tətbiq edir, burada Quran ayələrinin qiraəti həmin proses, yəni tədəbbür üçün zəmin hazırlayır, düşüncəyə dalmaq isə onun əməli nəticəsi kimi çıxış edir. Bu prosesi belə göstərmək olar:

Qiraət → fəhm (düşüncə) → əməl

Ancaq təfsirdə belə xüsusiyyət yoxdur.

E. Tədəbbürdə hər kəs – mömin, kafir və müşrik də iştirak edir, halbuki təfsir müsəlmana, özü də müctəhidə aid bir işdir.

Ə. Çox halda tədəbbür zamanı hədislərə müraciət etməyə lüzum qalmır, istər mömin və istərsə də kafir ayələr üzərində düşünərək həqiqətə yetişmək istəyir. Ancaq təfsirdə hədislərə müraciət təbii haldır və bəzən bunlarsız düzgün məna çıxarmaq olmur (10.s.373).

Tədəbbür bir proses olaraq Quranın oxunuşundan başlayır, ayənin dərin fəhmi ilə davam edir və əməl ilə bitir. İmam Sadiq (ə) tələvətlə bağlı Bəqərə surəsi, 121-ci ayənin təfsirində onun tədəbbür baxımından əhəmiyyətini açıqlayır. Ayədə deyilir:

“Verdiyimiz kitabı layiqincə (təhrif etmədən) oxuyanlar həmin kitaba iman gətirənlərdir, onu inkar edənlər (dəyişdirənlər) isə (dünyada və axirətdə) özlərinə zərər yetirənlərdir” (Bəqərə: 121).

Bu fikri izah edən Reyşəhri yazır: “Haqq olaraq oxumaq” məhz Quran ayələri üzərində düşünmək – tədəbbür mənasına işarə edir və bu proses belədir: ayələrin mənasını anlamaq, hökmlərə əməl etmək, ilahi və'dəyə ümid, əzabdan çəkinmək, hadisələrdən ibrət almaq və haramdan çəkinmək. Burada məqsəd Quranın həqiqi oxunması və ayələr üzərində tədəbbür prosesidir: bu proses qıraətdən başlayır, düşüncə və fəhmlə davam edir və əməl ilə bitir (11.c.8.s.84).

Tədəbbürün Quran qıraəti ilə əlaqəsi.

Bir neçə Quran ayəsində (Nisa:82, Sad:29, Məhəmməd:23 və s) məhz Quran üzərində tədəbbürdən – düşüncəyə dalmaqdan söz açılır. Bütün bu tip ayələrin təhlili göstərir ki, tədəbbür canlı bir prosesdir, ancaq kitabda belə bir hərərət və hərəkət yoxdur. Ruhun, nurun bəlağət və bəyanın vəsfı bütövlükdə oxunan Qurana aiddir. Quranın qıraəti qulaq və qəlblə əlaqədardır və sadəcə kağız üzərində yazıdan ibarət kitabın belə bir təsiri yoxdur. Quran üzərində tədəbbür gerçəkləşdikdə onun qıraətinin bərəkət və təsirinə şamil edilir. Aşağıdakı ayə bu məsələni təsdiq edir:

“Quran oxunan zaman onu dinləyin və susun ki, (onun sayəsində) sizə rəhm olunsun!” (Əraf: 204).

Quran oxunub dinlənilərkən “tədəbbür” gerçəkləşir, yəni onun təsiri ilə insan rəhm olunur. Biz bilməli və inanmalıyıq ki, bu hökmdə olan hər bir dəyişiklik və həmin prinsipin azacıq pozulması ümumi nəticəyə xələl gətirər. Quran və başqa səmavi kitablar arasındakı bu fərqlə diqqət yetirmək lazımdır. Müqəddəs Bibliya (Tövrat) yunan və latınca məktub kökündən olub Musaya nazil olan ilahi ənənə və qanundur. İncil (Yevangeliya) isə xoş xəbər və müjdə mənası bildirir. Avesta bilik kitabı və tanımaq mənası bildirir. Hindlilərin “Upanişad” kitabı “upa” (yaxın), ni (aşağı) və sad (oturmaq) birləşməsindən düzələrək “aşağıda oturmaq” mənası bildirir. Belə ki, şagirdlər öz ustadlarının dövrəsində əyləşərək ondan həqiqəti öyrənir və cəhalətdən uzaqlaşırıdılar. Quran isə “qıraət” kökündəndir. Bu sözün sonralar pərəstiş və ibadət mənaları da əlavə olunmuşdur. Göründüyü kimi, müqəddəs sayılan bu kitabların heç birində oxumaq anlamına rast gəlmirik (12.c.1.s.99; 13.c.2.s.932). Quranın oxunmaq və dinlənilmək üçün nazil olması onun ayələri üzərində qəlb vasitəsilə tədəbbürlə bağlıdır. Onu da əlavə edək ki, Quran əvvəlki səmavi kitabları hidayətedici və hər şeyi əhatə edən nur və zikr deyə tərifləmişdir (Maidə:44,46; Ənbiya:48). Ancaq həmin

kitablarda Qurana xas olan dil-üslub ecazı yoxdur. Eyni zamanlarda onların orjinal dili artıq unudulmuş və buradakı mətnin əsl dil ilə əlaqəsi kəsilmişdir.

Dinləməyin tədəbbürdə təyinedici rolu.

Quranın lüğəvi mənasında olan “oxumaq” məfhumu onun dinlənilməsi və düşünülməsi ilə bağlıdır. Quranın oxunulması mühüm olduğu kimi, onun dinlənilməsi də mühümdür. Çox zamanlar Quranı oxuyanlar öz qiraətini dinləmirlər, halbuki “qiraət zamanı qulağı möhürləmək” olmaz (14.c.92.s.207). Hədislərdə dinləməyin rolu xüsusi qeyd olunur, yəni dinləmədən qiraət məqbul sayılmır. Allahın Rəsulu (s) da bu barədə xəbərdarlıq etmişdir “14.c.92.s.207).

Metodoloji baxımdan Quranın qəlbə nüfuzunun onun üzərində düşünmək üçün böyük əhəmiyyəti vardır. Quranın qiraəti həmin məqsədlə qulağa yetişməlidir. Allahın ayələri üzərində düşünmək baxımından qəlblərə vurulan qıfılların açılması nə qədər önəmlidirsə, ayələrin dinlənilməsi üçün qulaqlarda olan qıfılların silinməsi də o qədər əhəmiyyətlidir.

Tədəbbür mətnin qiraəti prosesində formalaşır və qiraət özü dinləmədən gerçəkləşmiş sayılmır, dinləmənin tədəbbürlə əlaqəsi bu nöqtdən başlayır. İbn Abbasın rəvayətində dinləmək, dinlənilmək və onun qəlblə birbaşa əlaqəsi tamamilə açıq şəkildə verilir. O, sürətlə Quran oxuyan şəxsə belə tövsiyə verir: “Öz qiraətini öz qulağına çatdırmayan şəxs əslində qiraət etməmiş olur” (15.c.1.s.339).

Allahın Rəsulu (s) öz qiraət üsulu haqqında belə söyləmişdir: “Mən Quranın batinini qiraət edirəm, siz isə zahirini oxuyursunuz. Ondan soruşurlar ki, “batin” nədir? Cavab verir ki, mənim qiraətim tədəbbür və əməl üçün münasib zəmin yaradır (16.s.622).

Göründüyü kimi, bu rəvayət qiraət və tədəbbür arasında olan birbaşa əlaqəni göstərir. Onun cümləsindən bəlli olur ki, “mənim qiraətim tədəbbür üçün zəmin hazırlayır və məni bu yöndə bəhrələndirir. Ancaq siz elə qiraət edirsiniz ki, bu sizə belə imkan vermir. Sonra mübarək əli ilə işarə edir ki, oxuyub gedirsiniz”.

Başqa bir rəvayətdə Peyğəmbərdən (s) belə nəql edilir: “Quranı gecə-gündüz haqq olaraq oxuyun, onu dilinizlə izhar və zümzümə edin, onun üzərində düşünün ki, səadətə yetişəsiniz” (16.s.611).

Buradan görünür ki, Quranın davamlı oxunuşu və dildə zümzüməsi tədəbbür üçün zəmin hazırlayır. Əllamə Təbatəbai “haqq olaraq təlavət

etmək” ifadəsini açıqlayaraq yazır ki, bu məfhum tədəbbür anlamında işlənir (7.c.1.s.269).

Quranın tələvətində onun qiraətindən heç də az əhəmiyyəti olmayan dinləmək məsələsi diqqət mərkəzində dayanır. Burada xatırlamaq lazımdır ki, Qurani-Kərim zəngin dil xəzinəsidir, özü də fəal, canlı və insanlarla ünsiyyətdə olan xəzinədir. Dilin təlimində Quranın forması və ifadə tərzii çox önəmlidir, insanın düşüncəsi və qəlbi dərhal onun təsiri altına düşür. Quranın dil-üslub incəliklərini bilmədən bu səmavi Kitabın Peyğəmbər dönəmindəki malik olduğu təsir özünü bürüzə verməz. Quran dilinin təlimində bir məqamı heç vaxt unutmaq olmaz ki, onu ana dili kimi doğma və təbii duyğularla öyrənmək gərəkdir. Müasir dilçilər və psixoloqların nəzərinə dil ilkin mərhələdə şifahi şəkildə gerçəkləşən hadisədir. Ona görə onun öyrənilməsi şifahi üsullarla planlaşdırılır. Nitq şifahi şəkildə icra olunur, danışqla eşitmək arasında əlaqə qurulur (Beris.121). Burada nitqi dinləmək çox önəmlidir və Quran dinləməyi görməkdən üstün hesab edir. Quran dilinin öyrənilməsində bu məsələyə xüsusi diqqət yetirmək lazımdır və müasir elmi baxışlar da bunu təsdiq edir. Həmin məsələyə dair Quranda bir sıra dəlillər gətirilir (Kəhf:11, Mulk:9,23; Əhqaf:26; Ən’am:46; Fussilət:20,22). Bu məsələ ilə bağlı daha maraqlı bir cəhət Allahın adlarından birinin “eşidən” (səmi) olmasıdır. Aşağıdakı ayələrdə Allahın səmi’ (eşidən) adı onun başqa adlarından (əlim, bəsir, qərib) daha çox işlənmişdir: Bəqərə:127,138,181,224,227,244,256; Ali-İmran:12,34-35; Maidə:76; Ən’am:13,15; Ə’raf:200; Ənfal:17,42,53,61; Tövbə:97,103; Yunus:65; Yusif:34; İsra:1; Ənbiya:4; Həcc:61,75; Nur:21,60; Şuəra:220; Ənkəbut:5,60; Loğman:28; Səba:50; Qafir:20,56; Fussilət:36; Şura:11; Duxan:9; Hucurat:1; Mücadilə:1; Nisa:58,134,148; İnsan:2.

Tədəbbür barədə söylənilənlər belə bir ideya üzərində formalaşmışdır ki, bu məfhum prinsipə əməli cəhətdən önəm daşıyır. Deməli, tədəbbür əməli bir prosesdir, lakin bu o demək deyildir ki, biz kimsəni bu işə vadar edirik. Əslində tədəbbür görülməsi bir iş deyil, bəlkə keçilməsi bir yoldur. Ona görə tədəbbürün metodologiyasından bəhs edərkən başqa bir üsula müraciət etməli oluruq. Həmin üsul öz-özlüyündə tədəbbürlə sonunculanacaq. Onu həm də nəfəs çəkməklə müqayisə etmək olar. Təbiidir ki, yeməyi, yatmağı, idmanı, istirahəti və başqa işləri düzgün olan insanın nəfəsçəkməsi də düzgün olar. Biz bir nəfərə “bu cür yat”, “bu cür ye”, “bu cür yol get” deyə bilərik, ancaq ona “bu cür nəfəs al” deyə bilmərik.

Düzgün tənəffüs bir yoldur və başqa işlərdən fərqli olaraq istər-istəməz öz-özünə hasil olan bir prosesdir. Tədəbbür bir sıra mərhələlərdən təşkil olunan işlərlə əlaqəli olan bir hal və prosesdir, həmin mərhələlər keçdikcə düzgün tədəbbür də baş tutmalıdır (17.s.160).

Deməli, qiraət elə tərzdə olmalıdır ki, tədəbbür onun batinindən dogsun. Ona görə də həmin cəhəti nəzərə almaqla qiraətin təbii və mübarək bir nəticə ilə sonuclanmasını təmin etmək lazımdır. Qiraət qaydaları müəyyən prinsiplərə və şərtlərə cavab verməlidir (17.s.158).

Quran ilahi dəvət olaraq insanın qəlbində özünə yer tutur və Quran üzərində tədəbbürün yeri və qaynağı da qəlbdir. Tədəbbür məfhumu işlənən ayələri diqqətlə araşdırsaq bir məsələni anlayırıq ki, tədəbbür Qurandan ayrı bir hadisə və amil deyildir. Quran insan qəlbinə nüfuz edərək orada özünə yer tutduğu kimi, tədəbbür də öz-özünə qəlbin dərinliyindən gələn bir haldır və öncə bu barədə Muhəmməd surəsi, 24-cü ayədə işarə edilmişdir.

Deməli, qəlb tədəbbürün gerçəkləşdiyi yerdür və ona görə də Quran qəlbə yer alır ki, bu məsələ Quranın öyrənilməsi metodu ilə birbaşa əlaqədardır. Yəni Quran elə şəkildə öyrədilməlidir ki, öyrənənin beyninə deyil, qəlbinə nüfuz edə bilsin. Tədəbbürə aid ayələrin üslubundan bəlli olur ki, bu məfhum eyni zamanda “təzəkkür” anlamından ayrı deyil. Tədəbbür və təzəkkür bir həqiqətin iki ifadə tərzidir. Sad surəsi, 29-cu ayədə deyilir:

“(Ya Peyğəmbər! Bu Quran) sənə nazil etdiyimiz mübarək (xeyir-bərəkətli) bir Kitabdır ki, (insanlar) onun ayələrini düşünüb dərk etsinlər və ağıl sahibləri də (ondan) ibrət alsınlar!”.

Bu iki məfhumu nə qədər bir-birindən ayırsaq da onlar mahiyyətcə bir-birinə bağlanır. Quran həmişə insanın qəlbində və yadında olduğu üçün onun “təzəkkür” funksiyası dəyişməz olaraq qalır. Deməli, insan Quranın mənalarını qəlbində daşıdığı halda onlar üzərində düşünməsi təbii məsələdir. Başqa sözlə, Quran ayələri onu bütün həyatı boyu – fərdi və ictimai həyatında izləyəcək, onun niyyət, söhbət və əməllərinə nəzarət edəcək. Deməli, tədəbbür üçün Quran ayələri həm də zikr olunmalı, həmişə canlı və fəal şəkildə Quran təlimi ilə bağlı olmalıdır.

Quranın düzgün üsul ilə qiraəti insanı zikrə və tədəbbürə yönəldir və bu halda tədəbbür insanın daimi sifətlərindən birinə çevrilir, belə ki, o, tədəbbür etmədən keçinə bilmir. Tədəbbürə aid ayələrin ahəngi və ifadə tərziləri elədir ki, bu bir prinsipal məsələ kimi qarşıya qoyulur. Yəni Quranın əsl və təbii ruhu

insanı tədbbür halında saxlamaqdır, yoxsa bunsuz ayələrin təsiri və əhəmiyyəti olmazdı.

Sonda Qurani-Kərimin tədbbüre dəvət etdiyi aşağıdakı mühüm məqamları ümumiləşdirək:

1. Bədən və can barədə düşünmək: Mu'minun: 12-14;
2. İnsan vücudunun mərhələləri barədə düşünmək: Həcc:5; İnsan:28.
3. Həyatın sonu barədə düşünmək. Zumər:30.
4. Son hədəf barədə düşünmək. Bəqərə:156.
5. Dünya, afaq və ənfəs aləmi barədə düşünmək. Yunus:6.
6. Keçmiş xalqların taleyi barədə düşünmək. Yusif:109.

Beləliklə, tədbbür Qurannın düşüncə sistemində mühüm bir amil kimi çıxış edir; burada əsas məqsəd irəli sürülən hər bir məsələ üzərində dərin düşüncəyə dalmaq, atılacaq addımların və əməllərin əqibətini fikirləşməkdir. Quran ayələri üzərində tədbbür prinsipal cəhətdən bir çeşməyə bənzəyir və oradan həmişə saf su qaynayır. Əgər çeşmədən su kəsilsə və ya azalarsa onun səbəblərini axtarmaq lazım gəlir ki, burada bizlərə tədbbür yardımçı olur.

ƏDƏBİYYAT

1. Qur'ani-Kərim. Azərbaycan dilinə tərcümə edənlər: Akad. Z.M. Bünyadov və V.M.Məmmədəliyev. Bakı: “Olimp”. 1998. 552s
2. Müfrədatül-əlfazül-Qur'an. Rəğib İsfəhani Hüseyn. Qum: Zəviyül-qürbi. 1412.
3. əl-Misbahül-münir fi qəribi-şərhül-kəbir. Qum: İntişarati-hicrət. 1373
4. Məcməül-bəhreyn. Tərihi Şeyx Fəxrəddin. Təhqiq: əs-Seyyid Əhməd əl-Hüseyni. Tehran: Dəftəri-nəşri-islami. 1367
5. əl-Qamusül-Muhit. Firuzabadi Məcdəddin Məhəmməd ibn Yəqub. Beyrut: Darül-kutub. Tarixsiz.
6. Qamusi-Quran. Qərəşi Seyyid Əliəkbər. Tehran: Darül-kibabül-islamiyyə. 1371
7. əl-Mizan fi təfsirül-Qur'an. Təbatəbai Məhəmməd Hüseyn. Qum: Dəftəri-intişarati-islami. 1420.
8. Furuqül-lügəviyyə. Əsgəri Əbu Hilal. Tərcome: Məhəmməd Ələvi Əqdəm. Məşhəd: Astani-Qüdsi-Rəzəvi. 1363

9. Kəşfül-əbrar. Meybodi Rəşidəddin. Tehran: Əmir Kəbir. 1367
10. Pəjuheşi piramuni-tədəbbür dər Quran. Nəqipur Vəliullah. Tehran: 1374
11. Mizanül-hikmət. Məhəmmədi Reyşəhri. Tehran: Darül-kibabül-islamiyyə. 1379
12. Upanişad. Tərcome: Məhəmməd Darəşkuh. Tehran: İntişarati-cavidan. 1381
13. Avesta. Qozareş və pəjuheş: Cəlil Dustxah. Tehran: İntişarati-Morvarid. 1371
14. Biharül-ənvər. Məclisi Məhəmməd Bağır. Tehran: İntişarati-islamiyyə.
15. Zadül-məad fi hudai-xeyrül-übad. İbn Qəyyim Cüziyə. Beyrut: Muəsisetür-risale.
16. Kənzül-məal fi sünənül-əqval və əfal. Hindi Əli Muqtəda ibn Hüsəməddin. Beyrut. 1409
17. Rəveşi-təhqiqi-mouzuyi-Quran. Lisani Feşarəki və Hüseyn Muradi. Zəncan. 1385

XÜLASƏ

Quranda düşüncə və təfəkkür aparıcı mövzulardan biridir və burada idrak prosesinin inkişaf və təkamülündə mühüm yer tutan bir sıra məfhumlar diqqəti cəlb edir. Məqalə Quranda “tədəbbür” məfhumunun düşüncə sistemində tutduğu yerin müəyyənləşdirilməsinə həsr olunub. Bu məfhum təfəkkürün ayrılmaz parçası olaraq dəyərləndirilir və “dərin düşüncəyə dalma” mənası bildirir. Tədəbbür nəticəsində beyin (ağıl) və qəlb bir istiqamətə yönəlir, insan məsələnin mahiyyətini daha yaxşı anlayır və müvafiq nəticə çıxarır.

SUMMARY

The concept of “tadabbur” (meditation) in the Quran and its relationship with the knowledge system have been analyzed in this paper. This conception is inseparable part of thinking, there it means deep meditation.

The result of meditation is a concentration of mind and heart in same direction. Source of thinking is not only brain and reason, but also the soul.

Meditation provides an better understanding the essence of things.

РЕЗЮМЕ

В статье проанализировано понятие «тадаббур» (размышление) в Коране и его связь с познавательной системой. Данное понятие является неотъемлемой частью мышления и оно означает «медитации» и глубокое размышление.

В результате данной акции деятельность мозга (разума) и сердца соединяется в одно русло. Тадаббур дает возможность для лучшего понимания сущности вещей. Человек делает соответствующие выводы.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d.Nəsib Göyüşov

DİNİN CƏMİYYƏTDƏ YERİ VƏ ROLU: DİNİ ZİDDİYYƏTLƏR VƏ ONLARIN SOSIAL NƏTİCƏLƏRİ

Vəsxanım Orucova
BDU-nun dosenti

Açar sözlər: *din, dini şüur, dini fəaliyyət, dini ideologiya, dini psixologiya, dini təşkilat, dini ziddiyyətlər*

Ключевые слова: *религия, религиозное сознание, религиозная деятельность, религиозная идеология, религиозная психология, религиозная организация, религиозные противоречия*

Keywords: *religion, religious consciousness, the activities of the religious, religious ideology, religious psychology, religious organization, religious differences*

Bu gün dini sosial təsisat kimi öyrənmək, onun cəmiyyətdə yeri və rolunu, yaranması, fəaliyyəti və inkişafının sosial təsisatlarla qarşılıqlı əlaqəsini araşdırmaq xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Dinin sosial mahiyyəti və təbiəti haqqında təlim onun sosioloji nəzəriyyəsinin əsasını təşkil edir (3; 4; 5). Bu nəzəriyyədə dinin sosial (sosial köklər müəyyən edicidir), qnoseoloji və psixoloji köklərindən bəhs olunur. Dinin sosial köklərinin tədqiqi onun yaranma səbəblərini dərk etməyə kömək edir. Qnoseoloji köklər dərk etmə prosesində insan şüurunda dini təsəvvürlərin formalaşmasını, psixoloji köklər isə dini şüurun insan psixikası ilə əlaqəsini əks etdirir. Dinin strukturu dini şüur, dini fəaliyyət, dini təşkilatlar kimi komponentləri ehtiva edir.

Q.Lenski dini insan taleyini idarə edən sistem kimi səciyyələndirmişdir.

Dinin insana və cəmiyyətə təsiri tarixən müxtəlif cür şərh edilmişdir. Alman filosofu F.Nitsşe xristianlığı yəhudilərin Avropaya qarşı ortaya atdığı zərərli bir ideologiya hesab etmiş və onu insanları kölə halına salmaq üçün istifadə edilən bir vasitə saymışdır.

Dini şüur ictimai şüurun spesifik forması olub, dini ideologiya və psixologiyanı əhatə edir. Dini şüurun hər iki səviyyəsi (ideologiya və psixologiya) bir-birinə qarşılıqlı təsir göstərir. Dini psixologiya müəyyənəddici rol oynayır və o, dini ideologiyaya emosionallıq və istiqamət verir. Dini şüur ictimai şüurun digər formalarından

fərqlənir, fəaliyyət və inkişafın bir sıra qanunauyğunluqları ilə səciyyələnir. Dini şüur müstəqil olub cəmiyyətin maddi bazisinin inkişaf səviyyəsi ilə müəyyənləşir.

«Dindarlıq» fəvqəltəbii qüvvəyə inanan və səcdə edən insanların və ya sosial qrupun müəyyən əlamətlərinin məcmusunu ifadə edir. Dindarlığın dərəcəsi, səviyyəsi və xarakterini müəyyənləşdirmək üçün dini şüur, dini davranış, dini münasibətlərin müxtəlif göstəricilərindən istifadə edilir. Dindarlığın dərəcəsi dinin insana, sosial qrupa təsirini, dindarlığın səviyyəsi müəyyən ərazidə dindar və dindar olmayan əhalinin münasibətini, dindarlığın xarakteri isə bu və ya digər sosial qrupun dindarlıq cəhətdən fərqlərini və spesifikliyini aydınlaşdırır. Sosioloji tədqiqatlar göstərir ki, müxtəlif sosial qruplara məxsus əmək qabiliyyətli əhalinin dini fəaliyyətdə iştirakı kənd əhalisi və İslamın geniş yayıldığı xalqlarda həmişə yüksək olmuşdur.

Teoloqlar dini təsəvvürlərin həqiqiliyini əsaslandırmağa səy göstərir, onları təkcə idrakla deyil, həm də digər elmlərin göstəriciləri ilə üzvi şəkildə əlaqələndirməyə çalışırlar. Müasir teoloqların fikrincə, o adam şəxsiyyət hesab olunur ki, o, insan ləyaqətini, onun cəmiyyətlə sağlam əlaqəsini müdafiə edir və möhkəmlədir. Fəvqəlmillə səmavi din olan xristianlıqda əsas ideya insanın günaha batması və nicat tapmasıdır. Xristianlığın məqsədi dünyanı dəyişdirmək deyil, insan ruhunu xilas etməkdir. Mənəvi həyatı maddi dünyadan, kilsə hakimiyyətini dünyəvi hakimiyyətdən ayırmaq ideyası ona məxsusdur.

Yeni ictimai şəraitdə teologiya öz yerini tapmağa, dini idealları müasir cəmiyyətin idealları ilə eyniləşdirməyə cəhd göstərir. Dini şüur dini fəaliyyətdə (ibadət və ibadətdənkənar formada) təzahür edir. İbadət xüsusi hərəkət sistemidir ki, onun vasitəsilə insanlar fəvqəltəbii qüvvəyə təsir göstərməyə çalışırlar. İlahi qüvvəyə inam ona səcdədən ayrılmazdır. Dini ibadət dini etiqadı həyata keçirmək səyidir. İbadət bütün inkişaf etmiş dinlər üçün səciyyəvidir və onun müxtəlif formaları mövcuddur: dini ayinlər, qurban kəsmə, dua oxuma, dini bayramlar.

Dini şüur dini obrazları və təsəvvürləri dini ideologiya səviyyəsində formalaşdırır, müdafiə edir və inkişaf etdirir.

İbadətdənkənar fəaliyyət mənəvi və praktik sahələrdə həyata keçirilir (dini ideyaların yaradılması, ilahiyyətə dair əsərlər). Praktiki dini fəaliyyət ilahiyyət dərslərinin tədrisini, dini təşkilat və təsisatların idarəetmə fəaliyyətini, dini təbliğati nəzərdə tutur.

Hələ sovet dövründə dindarların dini tələbatını ödəmək üçün 20 min məbədi fəaliyyət göstərirdi (pravoslav kilsələri, məscidlər və s.). Ruhani hazırlamaq üçün dini birliklər 18 tədris müəssisəsinə (o cümlədən 6 pravoslav akademiyası və seminariyası, 2 katolik seminariyası, müsəlman akademiyası və mədrəsə, həmçinin 10-a

yaxın kişi və qadın monastırı) malik idi. Dini təşkilatlar müxtəlif dövri nəşrlər («Jurnal Moskovskoy patriarxii», «Pravoslavniy vestnik», «Bratskiy vestnik», «Musulmane Sovetskoqo Vostoka» və s.) buraxırdılar. Dini cəmiyyətlərə kilsə binalarından pulsuz istifadə etmək imkanı verilmişdi.

Son illər Bibliya, Quran, ilahiyyata dair əsərlər, kilsə təqvimləri təkrar nəşr olunmuşdur. Əgər sovet dövründə Azərbaycanda 17 məscid var idisə, 2000-ci ilin əvvəlində onların sayı 1200 olmuşdur. Halbuki bu dövrdə 3,5 milyondan çox müsəlmanın yaşadığı Fransada 1500 məscid fəaliyyət göstərirdi.

Türkiyədə dinin tədrisinə əsrimizin əvvəlində başlanmışdır. 90-cı illərin ortalarında bu ölkədə türk vətəndaşlarının hesabına 5 mindən çox Qurani Kərim məktəbi fəaliyyət göstərmiş və 387 orta dini məktəb Maarif nazirliyinə tabe idi.

Tarixən dini təsisatlarda baş verən dəyişikliklərlə əlaqədar din ictimailəşmişdir.

Vaxtı ilə dində təzahür edən böhran halları onun öz funksiyalarını məhdudlaşdırması, yerini itirməsi, kilsənin dövlətdən ayrılması, kilsə əmlakının dövlət xeyrinə müsadirə edilməsi ilə bağlı olmuşdur. Dünyada baş verən qlobal sosial dəyişikliklər bu prosesləri şərtləndirmişdir.

SSRİ-nin süqutundan sonra Azərbaycanda dinə maraq artmışdır. Din xadimləri hazırlayan mədrəsələr açılmış, dövlət universitetində ilahiyyat fakültəsi yaradılmış, köhnə məscidlər bərpa edilmiş, yeniləri tikilmiş, məscid və dini ziyarətlərə gedənlərin sayı artmışdır. Digər tərəfdən bu gün müsəlman dövlətləri ölkəmizdə dinin nüfuzunu artırmağa cəhd etsələr də, din dövlətin siyasi həyatına ciddi təsir göstərən amilə çevrilməmişdir.

Hazırda dünyada 1,5 milyarda yaxın insan islam dininə etiqad edir.

Dünyada «islam yönlü» 52 dövlət mövcuddur ki, onlardan beşi «şəriət qanunları» ilə idarə olunur.

İslamın təsir gücünün müxtəlif olması müsəlman dünyasının mürəkkəb, ziddiyyətli siyasi və sosial-iqtisadi strukturu, bu ölkələrdə yaşayan xalqların sosial inkişaf səviyyəsi ilə bağlıdır.

İslam ən böyük dinlərdən biri və sonuncu dünya dinidir. İslamın siyasiləşdirilməsi, onun siyasi və hərbi həyata daxil edilməsi Qərb alimlərini çox narahat edir. Fransanın «Lepoint» qəzeti bu münasibətlə yazır: «İslamın davamlılığı Qərbi şok vəziyyətinə salmışdır» (1, s. 24-25).

A.Benniqsən İslamı insan cəmiyyətini məhvə aparan antihumanist bir din adlandırır və onun ictimai tərəqqi ilə bir yerə sızmadığını qeyd edir (2, s. 62).

Tarixən dinin cəmiyyətə təsiri müxtəlif olmuşdur. Siyasi təsir nəticəsində yeni dövlətlər yaranmış (Ərəb xilafəti, Osmanlı imperiyası və s.) və ya məhv olmuşlar

(Sasanilər və Bizans imperiyası). Dinin xalqların öz varlığını qorumasında da müəyyən rolu olmuşdur. Belə ki, bəzi tədqiqatçılar yəhudilərin öz mövcudluğunu qoruyub saxlamasını və müstəqil dövlət qurmasını iudaizmlə əlaqələndirirlər.

Dinin iqtisadi təsirini cəmiyyət həmişə hiss etmişdir. İslamda zəkat müsəlman Şərqində kapitalizmin inkişafına mane olmuş, sələmçiliyin pislənməsi bank işini ləngitməmişdir. Məsələn, Pakistanın federal şəriət məhkəməsi faizi islam qayda-qanunlarına zidd elan etmiş və iqtisadiyyatla bağlı 20-dən çox qanunu yararsız saymışdır.

Qeyri-protestantlar kapital toplamağı hərisliklə əlaqələndirirlərsə, protestantlar bunu Allaha minnətdarlıq və möminlik üçün vacib sayırlar.

Dinin mənəvi təsiri böyükdür. Din zülm, nifaq, ədavət, yalan və böhtana qarşı çıxmaqla insanlara xeyirxahlıq, humanistlik, səbr və dözümlü təlqin edir, onları yaxınlaşdırmaq, əməkdaşlığa sövq etmək məqsədi güdür, insanlar arasında ünsiyyət körpüsü, əmin-amanlıq yaradır. Yersiz ərazi iddialarının, milli ayrı-seçkiliyin artdığı, münaqişə və toqquşmaların vüsət aldığı bir şəraitdə din xadimlərinin sülhə, barışığa çağırışı böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Tarixən din xalqın mədəniyyətini özündə əks etdirmiş, onun adət və ənənələrini, əxlaqını formalaşdırmışdır. Onun mədəniyyətə, xalqın adət və ənənələrinə nüfuz etməsi insanların dini ibadətlərdə fəal iştirakını şərtləndirmişdir. Tolerantlıq yalnız hüquqi və əxlaqi normalar çərçivəsində cəmiyyət üçün səmərəli ola bilər.

Dinin qorunması və nəsildən-nəslə keçməsinə ailə böyük rol oynayır. Müşahidələr göstərir ki, dindarların əksəriyyəti ailədəki mövcud ənənəyə uyğun dindar olurlar.

Təbii ki, əsrlərlə davam edən ehkamçılıq yeni nəsillərin düşüncəsi və mənəviyyatına öz təsirini göstərmişdir.

Dinin müxtəlif inkişaf mərhələlərində dini qrup və təşkilatların xarakteri və yeri dəyişikliyə uğrayır. Belə qruplar birləşərək dini təşkilatlar (kilsə, sekta, denominasiya) əmələ gətirir.

Bu gün dini zəmində formalaşan beynəlxalq təşkilatlarla (İslam Əməkdaşlıq Təşkilatı, İslam liqası, Ümumdünya Kilsə Şurası, Ümumdünya Buddist Qardaşlığı, Ümumdünya Sionist təşkilatı və s.) yanaşı dini ideologiyaya əsaslanan siyasi partiyalar (islam, xristian, buddist və s.) də fəaliyyət göstərir. Müxtəlif institutlar dinin siyasətə təsirini öyrənir.

Dinin cəmiyyətə təsirinin zəifləməsi nəticəsində dini səciyyə daşımayan qruplar yaranır. Dini təşkilat şəriətin və ibadətin məzmunu ilə müəyyənləşir.

Kilsə dini etikanı və dini fəaliyyəti müəyyənləşdirən, vahid inam simvoluna əsaslanan dini təşkilatdır. Sekta bu və ya digər kilsəyə və ya müəyyən dini istiqamətə

münasibətdə müxalifət kimi meydana gəlir. Sektada mənəvi təkmilləşməyə cəhd göstərmək meyli güclüdür. Onun üzvləri bərabər olub, mövcud normalara ciddi əməl edirlər. Denominasiya dini plüralizmin yayılması nəticəsində meydana gələn təşkilatın müasir növüdür.

Din insanların təbii və ictimai qüvvələrin qarşısında acizliyini yüngülləşdirmək məqsədilə meydana gəlmişdir. Din həm də dünyagörüşü funksiyasını yerinə yetirir. Onun mahiyyəti gerçəkliyin fantastik inikasında, fəvqəltəbii qüvvələrin və varlığın real mövcudluğunu qəbul etməsində ifadəsini tapır. Nizamlayıcı funksiya insanların davranışını tənzimləyən sərvət və normaların müəyyən sistemini yaradarkən təzahür edir. Kommunikativ funksiya ibadət prosesində ünsiyyət zamanı həyata keçirilir.

Sekulyarlaşma problemi hazırda xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. İlk dövrlərdə bu termin kilsə və monastır mülkiyyətinin dövlət xeyrinə müsadirə edilməsini ifadə edirdisə, hazırda o, insanın və cəmiyyətin dini təsirlərdən azad edilməsi prosesini əks etdirir. Məhz bu proses nəticəsində kilsənin sərvət və normaların yeganə mənbəyi olması məsələsi tədricən öz əhəmiyyətini itirir. Bu isə «dini plüralizm»in yaranmasına səbəb olur. Sekulyarlaşma gizli və açıq formada təzahür edir. İctimai qrup və fərdi şüurun sekulyarlaşması prosesində bir-birilə qarşılıqlı əlaqədə olan üç istiqamətə diqqət yetirmək lazımdır:

1. Sekulyarlaşma (tənqidi) ənənəvi dinlərin (pravoslav, katolik, protestant, islam) struktur elementlərində baş verən böhran hallarını səciyyələndirir. Dini şüurda baş verən dəyişikliklər dini ideologiyanın təsirinin azalması ilə əlaqədardır. Bu istiqamətin mühüm cəhəti şəriətin modernləşdirilməsidir.

2. İkinci istiqamət (pozitiv) ictimai və fərdi şüurda elmi-ateist dünyagörüşünün elementlərinin qararlaşması ilə səciyyələnir. Ateist dünyagörüşünün yaranması mü-rəkkəb prosesdir. Dinlə əlaqənin pozulması heç də həmişə cəmiyyətin ateistləşməsinə dəlalət etmir.

3. Üçüncü istiqamət (ateist) dini laqeydliyin artması ilə bağlıdır. O həm dinin, həm də ateizmin problemlərinə etinasız münasibət bəsləyir, dini laqeydlik əhalinin dindar hissəsinin dindən uzaqlaşmasına səbəb olur. Bu, keçən əsrin 20-30-cu illəri üçün səciyyəvi olmuşdur. Laqeydlik əhalinin ateistləşməsi prosesini ləngidir, sekulyarlaşmanın inkişafına mane olur.

Etiqadın qeyri-ənənəvi formaları azad fikirliliklə bağlıdır. Bu təlimlər rəngarəng olduğu üçün kosmopolit səciyyə daşıyır. Plüralizm özündə pozitiv və pragmatik cəhətləri ehtiva edir. Bununla yanaşı plüralizm cəmiyyət həyatında xaos, qarşıdurma və anarxiya da yarada bilər. Bu gün tolerantlıq müasir dövrün səciyyəvi cəhəti, sosial ədalətin və siyasi azadlığın mühüm əlamətidir. Dini tolerantlıq nəticəsində qeyri-

ənənəvi dinlərin sosial funksiyası intensivləşmiş, emosional-psixoloji funksiyalarının rolu güclənmişdir.

Bu gün vahabizmin dünyanın müxtəlif regionlarında, o cümlədən Qafqazda, Azərbaycanda yayılması müəyyən narahatlıq doğurur, dövlət üçün təhlükə yaradır.

Cəmiyyətin həyat fəaliyyətinin bütün sahələrinin demokratikləşdirilməsi dövlətlə dini təşkilatlar arasındakı qarşılıqlı münasibətlərə də toxunmuşdur. Kilsənin dövlətdən ayrılması (kilsənin siyasi hakimiyyətdən məhrum edilməsi) kilsənin cəmiyyətdən ayrılmasını göstərmir. Kilsə və din müəyyən sosial funksiyalar yerinə yetirən sosial təsisat kimi fəaliyyət göstərir. Dövlətlə kilsənin qarşılıqlı münasibətlərinin demokratik cəhəti siyasi birliyə, bir-birinin işlərinə müdaxilə etməməyə, ideoloji barışığa əsaslanır. Avqustin kilsə hakimiyyətini mahiyyətinə görə dünyəvi hakimiyyətdən üstün saymış, onların bir-birinin işinə müdaxiləsini təhlükəli hesab etmişdir. Dövlətin bu prinsiplərə riayət etməməsi «dövlət tərəfindən ateistləşmə»yə, kilsə tərəfindən riayət olunmaması isə klerikalizmin inkişafına səbəb olur. Klerikalizm sosial təsisat olan kilsənin ideologiyası və sosial-siyasi praktikasıdır. O, cəmiyyətin siyasi və mənəvi həyatında dinin rolunu və kilsənin mövqeyini möhkəmləndirməyə yönəlmişdir. Dövlət siyasətinə münasibətdə klerikalizm 2 müxtəlif istiqamətə ayrılır. Birinci istiqamətə ekstremist əhval-ruhiyyəli dini biliklər aiddir ki, onların tələbləri və fəaliyyəti ibadət haqqında qanunvericilikdən kənara çıxır. İkinci istiqamətin inkişafı demokratiya və aşkarlığın, fikir plüralizminin inkişafı nəticəsində mümkün olmuşdur.

Bu gün narahatlıq doğuran məsələlərdən biri dindən siyasi alət, terrorçuluq vasitəsi kimi istifadə etmək, İslamı terrorçuluq vasitəsi kimi istifadə etmək, İslamı terrorçuluqla eyniləşdirmək cəhdidir. Bu, İslam və Xristian dünyası arasında münasibətləri gərginləşdirir, dinlərarası dialoqu çətinləşdirir və dini zəmində münaqişələri artırır. Odur ki, belə neqativ hallara qarşı mübarizədə kollektiv səylərdən istifadə olunmalıdır.

Din azadlığı istənilən dini qəbul etməyi və ona ibadət etməyi nəzərdə tutur. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında qeyd olunur ki, «heç kəs öz fikir və əqidəsindən dönməyə məcbur edilə bilməz», «hər kəsin dinə münasibətini müstəqil müəyyənləşdirmək», «hər hansı dinə tək və ya başqaları ilə birlikdə etiqad etmək», «dinə münasibəti ilə bağlı əqidəsini ifadə etmək və yaymaq hüququ var». Lakin «dini etiqad və əqidə hüquq pozuntusuna bəraət qazandırmır» (47-48-ci maddələr).

ƏDƏBİYYAT

1. «Leopoint», 1989, №895, p. 24-25.
2. Bennisen A., Broup M. The Islamic thread to the Soviet State. London, 1983, p. 62.
3. Кравченко А.И. Основы социологии. М., 2006.
4. Фролов С.С. Социология. М., 2002.
5. Əfəndiyev M. Sosiologiya. Bakı, 2009.
6. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası. Bakı, 2009.
7. Абасов А. Социокультурные проблемы современности. Баку, 2006.

**Dinin cəmiyyətdə yeri və rolu:
dini ziddiyyətlər və onların sosial nəticələri**

XÜLASƏ

Məqalədə dinin cəmiyyətdə yeri və roluna, dini şüurun səviyyələri və dini fəaliyyətin növlərinə diqqət yetirilmiş, dini ziddiyyətlərin təzahür formaları, onların doğurduğu fəsadlar, dini münaqişələrin səbəbləri, dini tolerantlığın mahiyyəti nəzərdən keçirilmişdir.

**Место и роль религии в обществе:
религиозные противоречия и их социальные последствия**

РЕЗЮМЕ

Вəsxanım Оруджєва

В статье рассматриваются место и роль религии в обществе, уделяется внимание уровням религиозного сознания, видам религиозной деятельности, формам проявления религиозных противоречий, их последствиям, причинам религиозных конфликтов, сущности религиозной толерантности.

**The place and role of religion in society:
religious differences and their social implications**

SUMMARY

Vəskhanım Orudzhova

The article examines the place and role of religion in society, attention to the level of religious consciousness, types of religious activities, forms of manifestation of religious contradictions, their consequences, causes of religious conflicts, and the essence of religious tolerance.

BDU-nun Politologiya və sosiologiya kafedrasının dosenti
Orucova Vəsxanım Meylaqulu qızının «Dinin cəmiyyətdə yeri və rolu:
dini ziddiyyətlər və onların sosial nəticələri» adlı məqaləsinə

RƏY

Məqalə aktual və maraq doğuran bir problemə həsr olunmuşdur.

Məqalədə din təsisat kimi nəzərdən keçirilmiş, onun sosial, qnoseoloji, psixoloji köklərinə və strukturuna, insan və cəmiyyətə təsirinə, dini şüurun səviyyələrinə diqqət yetirilmişdir.

Məqalədə dindarlığın dərəcəsi, səviyyəsi, xarakteri və dini fəaliyyətdən, dinin ictimailəşməsindən, islamın təsir gücündən bəhs edilmiş, tolerantlığın hüquqi və əxlaqi normalar çərçivəsində cəmiyyət üçün səmərəsi əsaslandırılmışdır. Burada ərazi iddialarının, milli ayrı-seçkiliyin, münaqişə və toqquşmaların artdığı bir şəraitdə din xadimlərinin sülhə, barışığa çağırışının əhəmiyyəti şərh edilmişdir.

Məqalədə dindən siyasi alət, terrorçuluq vasitəsi kimi istifadə olunmasına, müxtəlif təriqətlərin, o cümlədən vahabizmin doğurduğu təhlükələrə xüsusi diqqət yetirilmişdir.

Mən məqalənin elmi və praktik əhəmiyyətini nəzərə alıb onu çapa məsləhət görürəm.

dos. A.M.Şirinov

РОЛЬ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ

Доцент

Ахмедова Хавер Сурхай гызы

кандидат философских наук

Бакинской Музыкальной Академии

им. Уз. Гаджибейли

Açar sözlər: Fəlsəfi-estetik dəyərlər, fəlsəfi baxışlar, fəlsəfi fikir, fəlsəfi traktatlar, Şərq fəlsəfəsi, ictimai sistemlər, fəlsəfi ideyalar, yaradıcılıq təkamülü, intuitivizm, intellektual rəğbət, instinkt-şüuraltı bilik, ruh və idrak, metodoloji prinsiplər, mütarəqqi müəfəkkirlərin yaradıcılığı.

Keywords: Philosophical-aesthetic values, philosophical views, philosophical thought, philosophical tracts, Oriental philosophy, social systems, philosophical ideas, creative evolution, intuitionism, intellectual sympathy, instinct, unconscious knowledge, spirit and intellect, methodological principles, works of the progressive thinkers

Ключевые слова: Философско-эстетические ценности, философские взгляды, философская мысль, философские трактаты, Восточная философия, общественные системы, философские идеи, творческая эволюция, интуитивизм, интеллектуальная симпатия, инстинкт - бессознательное знание, дух и разум, методологические принципы, творчество прогрессивных мыслителей

История развития человечества, как явление вечное, сопровождается культовыми воззрениями, идеями, трактатами и многими различными писаниями, ставшими святыми в различных религиозных воззрениях. Сказанное относится также к ценностям общечеловеческой культуры, где основным постулатом выступает вера.

История мировой философской мысли, испокон веков, разрабатывая новые и новейшие идеи, привносила в диалектику развития свои естественные прогрессирующие и развивающие различные стороны творчества. Она носила

всеобщий, охватывающий все стороны человеческой деятельности и под влиянием этих идей происходила динамика диалектики развития бытия. Ещё в средние века разработка философских идей стала размежеваться между восточными и западными странами, суть происходящих которых была такова - философы древних и средних веков создавали трактаты, где фактически разрабатывались теоретические положения философских идей. Они были настолько правомочны называться философскими идеями, что оказались идеями для всех времён.

Однако, несмотря на отдельные фундаментальные философские трактаты в Восточных странах, своей глубиной и ценностью идей дошли до наших дней. Восточная философия выгравировывалась в основном из стихосложений великих и величайших поэтов, без специальных разработок трудов и философских трактатов. Восточная философия, его идеи и теоретические положения вырисовывались из поэмы при дворах правителей.

Историческое время, синтезируя мышление мудрецов, однозначно пришло к тому, что философией, как человеческой мудростью, стали заниматься отдельные гении и создавали различные идейные направления в интеллектуальном бытии человека. Философия стала познающей как естественную природу, так и природу человеческого разума. Человеческие знания, сформировавшись в различные науки, под воздействием философских идей, приобрели направления в изучении сфер своих предметов. Но все науки свою энергию получали и получают из философских идей, направляющих развитие всех человеческих знаний. Итак, направляющей и развивающей научную мысль являются философские идеи, без коих нет развития вообще. К примеру, познание природы мирового пространства, космического пространства, человека самого идёт через направление философских идей. Философская идея является энергией познания сущего. Философская идея есть диалектическая энергия бытия. Разум человека является первоосновой и источником философских идей. Всеобщий мир познания ведёт к созданию различных философских идей.

Мировые идеи XX века всколыхнули континенты, страны Запада и Востока, результатом чего оказались столкновения философских идей в Европе, в Америке, Японии, России. Философские идеи не имеют национальных границ, питают идейную борьбу как внутри отдельных стран, так и ведут к конфликтам межгосударственных отношений. Не будем лукавить, прямо назовём фашистские философские идеи в центре Европы - в Германии; ком-

мунистические философские идеи, распространившись из России в окружающие государства; конфликты на территориальной основе между Японией и СССР; не говоря о философской идее гегемонии США над государствами мира, которые имеют место и поныне. В какой то мере мы будем вскрывать конфликтные идеи названных стран мира, однако это не входит в наше исследование, хотя касательно, чтобы показать роль философских идей в преобразении общественных систем и идеалов, некоторые суждения по этому поводу выскажем. XX век в проблемах конфликта межгосударственных отношений и систем управления государствами был наиболее сложным, результатом конфликта которого оказались бездна гибели и страдания многих народов мира. Не каждая диалектика философской идеи ведёт к прогрессу. Не всегда разрушение существующих государственных и общественных систем приводит к просветлению и благу для народов мира. А это значит, что какой бы общественный строй и система государственной власти не была могучей и сильной, она ведёт в определённый момент к кризису политическому, экономическому, социальному, культурному; в конечном итоге происходит преобразование в бытии человека, то есть духовный мир общества, человеческого разума, видоизменяясь, моделируясь доселе в неизвестные, но практически формирующиеся системы бытия благодаря новых идей и их практического претворения в жизнь. К примеру, назовём культурную революцию в Китае в XX веке, в результате которого пострадало огромное количество людей. Всё происходящее практическое в общественном развитии не всегда ведёт к прогрессу, зачастую происходит и регресс. Это зависит от сути и содержания философской идеи и его воздействия на общественное развитие. Как известно из философской науки развитие бывает не только прогрессивным, но и регрессивным. Хотим назвать фашистские идеи Дуче, который в купе с Адольфом Гитлером поставили цель мирового господства и уничтожения не угодных их философской идее целых народов. Сильнейшая военная машина Германского государства, перед которой казалось бы никакая сила не может устоять, вторглась во многие европейские государства, в эйфории лёгких побед продолжала свой идейный - фашистский вояж с неимоверно сильной, организованной, регулярной, технически оснащённой и для того времени абсолютно совершенным военным вооружением, огромнейшим талантливым генералитетом и чётко разработанными планами победоносным маршем на Советский Союз. До этого, завоевав такие огромные и мощные страны как Франция и ряд других государств с планом блицкриг

достижения своих фашистских-захватнических философских идей арийской расы. Однако и философские идеи иной раз, какие бы они не были теоретически обоснованы, практически оказывались не дееспособны. Подобного рода примеров в истории человечества не мало. Их и варварами называли.

Уместным будет, если мы обратимся к философской идее С.Н.Трубецкого о том, что «Наш дух во всех познавательных актах метафизически выходит из себя, возвышается над своей индивидуальностью и вступает во взаимодействие с окружающим миром...Нет ничего чувственного без чувствующего, нет ничего идеального без сознания, нет ничего логического без разума». Он в своё время на страницах влиятельного журнала «Вестник Европы» опубликовал статью под названием «Противоречие нашей культуры». (С.Н.Трубецкой –русский философ 1862-1905).¹

По мысли Трубецкого не каждая философская идея, теоретически убеждающая истинность и практическое благородство, оказывается в реальной действительности силой разрушающей, уничтожающей мир. Парадокс и рациональное зерно философской идеи в том, что, не реализовав, практически не-возможно определить его смысл и значение для человечества. Видимо, определяющим в благородстве и полезности философской идеи является не сам его смысл, а механизм претворения этой идеи в жизнь для блага людей.

Свободолюбие С.Н.Трубецкого было явлением морального порядка, а его убеждение «где Дух Божий, там свобода».²

Бергсоновская идея о жизни нашего сознания говорит о «тончайшей ткани психической жизни как «длительность», то есть непрерывная изменчивость сознания... Идея длительности – атрибут времени, который понимается как «живое» время, обладающее особой энергией порыва, и воспринимается интуитивно».³ Как известно из истории философской науки, Бергсон одним из первых проанализировал не просто специфику времени, а именно переживаемого человеком времени.

В Бергсоновской книге, изданной в 1907 году «Творческая эволюция», последовательно излагается учение, получившее название «интуитивизм» (от

¹ В кн.Все величайшие мудрецы мира.. Е.К. Васильева, Ю.С..Пернатъев. Изд.Фолио.М., Харьков, 2006. с. 410-411

² Трубецкой С.Н. «О природе человеческого сознания». Там же, с.387

³ Анри Бергсон «Творческая эволюция» В кн. Все величайшие мудрецы мира.с.411

лат. созерцание). Его философская идея освобождена от интеллектуальных форм и понятий акт, благодаря которому постигается абсолютная истина. По Бергсону «абсолютное» может быть дано только в интуиции, тогда как всё остальное раскрывается в анализе. Бергсон считает интуицию родом интеллектуальной симпатии, что переносится внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нём единственного, и следовательно, невыразимого. Бергсон считал интуицию внутри инстинкта, которая является врождённым знанием, получаемым не извне, а изнутри. По Бергсону инстинкт – это бессознательное знание, имеющее исключительно практическое назначение, а интуиция – это созерцание, способное размышлять о своём предмете и расширять его бесконечно. Впоследствии его философская идея породила течение, которое сегодня известно как экзистенциализм.

Мысль о том, что внутреннее, чувственное, идейное убеждение творца в какой то момент становится общественно признанным и интеллектуально развивающим человеческий разум, переходя на уровень философской идеи, которая ведёт к интеллектуальному развитию общественных процессов. Итак, личностное внутреннее творение художника принадлежит людям, истории, человечеству. Таким образом, многие философские идеи древних времён, средних веков, новой и новейшей истории становятся энергетическим ресурсом в развитии человеческого интеллекта, приносящего благо. Таковыми мы встречаемся в истории философской мысли, которые принадлежат не отдельным обществам, а эпохе создателя этих идей. Хотелось бы привести примеры из мира искусства, музыкальной культуры, да и поэзии тоже. Таковыми являются поэмы Низами Гянджеви, шедевры Уильяма Шекспира, лирика Мухаммеда Физули и многих других творцов, которые своими мыслями, внутренними интуитивными чувствами, внешними созерцательными идеями облагораживали и эстетически обогащают поныне внутреннее состояние человека, его дух и разум. Такие величайшие творцы философских идей, как Трубецкой, Бергсон приносят свет разума всему человечеству. В этом плане мы хотели бы продолжить значимость философских идей последующих поколений не только западного мира, но и современных нам азербайджанских философов.

Философско-эстетические идеи азербайджанского академика Аслан Асланова достаточно обоснованно и научно аргументированно изложены в его

монографической книге «В мире эстетики».⁴ Он высказывает мысли об истории развития и закономерностях восточной и западной эстетической мысли в контексте некоторых методологических принципов восточной эстетической мысли Ближнего Востока и особенно, в средневековом Азербайджане в творчестве прогрессивных мыслителей через эстетические идеалы творцов. Высказанные им идеи, философские воззрения, стали как бы основой для мыслителей Азербайджана последующих поколений, которые сыграли решающую роль в формировании и судьбоносном смыслом теории эстетики, впоследствии выраженном в философских трудах современных нам таких философов-эстетиков, как Бабек Курбанов, Тельман Гаджиев, Гюльназ Абдуллазаде и ряд других.⁵ Монографии, трактаты, философско-эстетические, научно-теоретические разработки названных философов-эстетиков сыграли решающую роль в процессе общественного развития научной мысли в Азербайджане. Их труды и новейшие идеи, созданные в контексте и аспекте культуры, искусства, где проблемы реализма современной эпохи раскрывались в принципиальной и научно обоснованной форме и имели внедрение в процесс общественного развития.

Мы назовём другого азербайджанского учёного философа, академика Фуада Касимзаде, в научно-творческом наследии которого в высшей степени ярко излагаются его философские идеи, связанные с творческим наследием величайшего мастера поэтической мысли и слова Мухаммеда Физули. Академик Фуад Касимзаде гениальные идеи Физули, трансформируя в современную ему эпоху, даёт совершенно ясные представления о мироздании диалектики развития азербайджанского народа в многовековом развитии творческой, философской и эстетической мысли по сегодняшний день. Фундаментальные философские работы Фуада Касимзаде представляют собой путеводную звезду общественного развития в Азербайджане на многое время вперёд.⁶

⁴ Асланов А.М. В мире эстетики. Изд. «Язычы», Баку, 1987

⁵ Курбанов Б.А. Идеино-эстетические проблемы литературы и искусства. Баку, 1977
Гаджиев Т.М. Социальная активность искусства. Баку, «Ишыг», 1960
Абдуллазаде Г.А. Философская сущность музыкального искусства. Баку, «Ишыг», 1985

⁶ Касимзаде Ф.Ф. Мироззрение Физули. Автореферат дис. На соискание учёной степени доктора философских наук. Баку, Типография им. 26 Бакинских комиссаров 1966.

Фундаментальная философско-эстетическая монография профессора Тельмана Гаджиева о роли искусства в формировании человека, под названием «Социальная активность искусства» представляет собой теоретический путь развития человека современного азербайджанского общества, где неопровержимо проходит красной нитью диалектика общественного развития в философских мыслях учёного.

Мы всегда ставим перед собой вопрос о том, что эстетический идеал может ли быть философской идеей? Считаем, что формирование эстетического идеала в обществе в процессе диалектики его развития может превратиться в философскую идею и оказаться фундаментальной основой общественного развития. Интеллектуализированные научные теории, имеющие практическое значение, всегда становятся энергетическим ресурсом развития человека. Мир идей и процесс эпохальных явлений всегда приводит к качественному, прогрессивному развитию человеческой природы. Однако, нам известны периоды исторического общественного развития, где регрессивные идеи разрушают человеческую мысль в своей основе, и особенно, вредят практике развития.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асланов А.М. В мире эстетики. Изд «Язычы», Баку, 1987
2. Абдуллазаде Г.А. Философская сущность музыкального искусства. Баку, «Ишыг», 1985
3. Ахмедова Х.С. Роль искусства в процессе глобализации. Баку, «Элм», 2011
4. Ахмедова Х.С. Эстетическая природа культуры в Азербайджане. Баку, «Элм», 2013
5. Гаджиев Т.М. Социальная активность искусства. Баку, «Язычы», 1980
6. Гаджиева М.Т. Человек, общество, культура. Баку, «Элм», 2009
7. Касимзаде Ф.Ф. Мировоззрение Физули. Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора философских наук. Баку, типография им. 26 Бакинских комиссаров 1966
8. Е.К.Васильева, Ю.С..Пернатъев. Все величайшие мудрецы мира. Изд, Фолио, М., Харьков 2006 (С.Н. Трубецкой; Анри Бергсон).

XÜLASƏ

Mədəniyyətin inkişaf mərhələsində fəlsəfi ideyaların rolu

“Mədəniyyətin inkişaf mərhələsində fəlsəfi ideyaların rolu” məqaləsinin əsas mənası və əhəmiyyəti ondadır ki, cəmiyyətin dialektik inkişafında fəlsəfi ideyaların transformasiyası incəsənət xadimləri tərəfindən müxtəlif janrlarda işlənib-hazırlanmış, cəmiyyətin ictimai mühitinə birbaşa və dolayısı ilə təsir edən mədəni dəyərlərin inkişaf praktikasına gətirib çıxarır ki, bunun nəticəsində bəşəriyyət təbii şəkildə inkişaf edir. Cəmiyyətin mədəni məkanı yüksək fəlsəfi-estetik dəyərlərdən ilhamlanaraq özünün dialektik inkişafında böyük əhəmiyyət kəsb edir. Əlbəttə, bu məqalədə analitik işlənmə cəmiyyətin inkişafına aparan yüksək mədəni və maarifpərvər ideyalara əsaslanır.

SUMMARY

The main significance and importance of the article “Role of philosophical ideas in the context of development of culture” is that the transformation of philosophical ideas in the course of dialectic development of the society leads to the practice of development of cultural values, worked out by the creative personalities of the art in the various genres, which exert directly or indirectly on the social environment of the society as a result of which there has been taken place the natural development of humanity. The society’s cultural space living on the higher philosophical and aesthetic values acquires the great importance in its dialectic development. Certainly, the analytical processing in this article is built up on high cultural and educational values leading to the development of the society.

РЕЗЮМЕ

Основной смысл и значимость статьи «Роль философских идей в контексте развития культуры» состоит в том, что трансформация философских идей в диалектическом развитии общества приводит к практике развития культурных ценностей, выработанных творцами искусства в различных жанрах, которые непосредственно и опосредственно воздействуют на социальную среду

общества, в результате которого происходит естественное развитие человечества. Культурное пространство общества, питаясь высокими философско-эстетическими ценностями, приобретает высокую значимость в своём диалектическом развитии. Конечно, аналитическая разработка в данной статье зиждется на высоких культурных и образовательных ценностях, ведущих к развитию общества.

Çара tövsiyə etdi: f.f.d. V.Наҗиев