

BAKI DÖVLƏT UNIVERSİTETİ

**İLƏHİYYAT
FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

№ 22 • DEKABR (ARALIK) 2014

**BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLƏHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

REDAKTÖR / EDİTÖR
i.f.d. Mübariz CAMALOV

REDAKTÖR MÜAVİNİ
Yrd. Doç. Dr. Erdoğan Baş

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

Akademik Vasim Məmmədliyev • Prof. Dr. Celal Erbay • Prof. Dr. Bedrettin Çetiner • Prof. Dr. Saffet Köse • Prof. Dr. Süleyman Toprak • Prof. Dr. Zəkəriya Güler • Prof. Dr. Abdullah Kəhrəman • Prof. Dr. Mustafa Altundağ • Doç. Dr. Muammer Erbaş • Dos. Salman Süleymanov • Dos. Çinnaz Mirzəzadə • Yrd. Doç. Dr. Ömer Aslan • Yrd. Doç. Dr. Akif Kötən • 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 İsmayilzadə • i.f.d. Elnurə Əzizova • i.f.d. Ülkər Abuzərova • Mirmiyaz Mürsəlov

MƏCMUƏ İLƏ ƏLAQƏ (HABERLEŞME)

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

ISSN 2225-5567

Tiraj: 1000

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

№ 22 • DEKABR (ARALIK) 2014 BAKI

İÇİNDƏKİLƏR

MÖVLANA, QUR'AN, İLAHİ EŞQ

Akad. Vasim Məmmədaliyev, dos. Nigar İsmayilzadə 7

ƏRƏBLƏR VƏ MÜQƏDDƏS QURANI-KƏRİMİN DİLİ

Salman Süleymanov..... 19

QƏZA VƏ QƏDƏR MƏSƏLƏSİ KONTEKSTİNDƏ ŞƏR PROBLEMİ VƏ TEODİSEYA

i.f.d. Adilə Tahirova 29

FƏZLUR RƏHMANIN HƏYATI VƏ ƏSƏRLƏRİ

i.f.d., dosent M.M. Camalov..... 47

QIRX HƏDİS ƏSƏRLƏRİNİN YAZILMA SƏBƏBLƏRİ

i.f.d. Qoşqar Səlimli..... 61

AİLƏDƏ QADIN VƏ KİŞİNİN HAQLARI, MÜNASİBƏTLƏRİ VƏ MÜNAQİŞƏLƏRİ

i.f.d. dosent Səbinə Həmid qızı Mirzəyeva..... 73

DÖVLƏT ƏHƏMİYYƏTLİ FƏNNİN-İSLAMŞÜNASLIĞIN TƏDRİSİNİN VACİBLİYİ VƏ ONUN AKTUAL PROBLEMLƏRİ

Əsədulla Qurbanov 85

ƏRƏB DİLİNDƏ ALVEOLYAR [R] (RA) SAMİT SƏSİ

V.A. Qaradağlı..... 99

İSLAM VƏRƏSƏLİK HÜQUQUNDA 40 HAL

Aliyə Samir qızı Mürsəlova..... 107

**SPİNOZA FƏLSƏFƏSİNDƏ CÖVHƏRİN SİFƏTLƏRİ VƏ ONUN
XÜSUSİYYƏTLƏRİ**

Əntiqə Paşayeva 115

BƏXTİYAR VAHABZADƏNİN NƏSR YARADICILIĞI

A.N.Xəlilova 123

ƏRƏB DİLİNDƏ KÖMƏKÇİ FELLƏR VƏ TƏRKİBİ İSMİ XƏBƏR

Aynur Zahid qızı Hüseynova 133

**MÜASİR ELMİ SİSTEMLƏRİN ƏSASINDA ELEMENTAR PROSES VƏ
EHTİMALLILIQ ANLAYIŞIN ROLU**

Ç.F.Daşdəmirova 143

**ARTUR ŞOPENHAUER VƏ ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ: ŞƏFQƏT ƏXLAQIN
ƏSASI KİMİ**

Ç.C.Məmmədova 153

BÖYÜK ALİM, HƏKİM, FİLOSOF - İBN SİNA

Dosent Sadıqov Elbrus Cəlal oğlu, Aytən Elşən qızı Hidayətli 165

ZERDÜŞT'ÜN TANRISI TEK Mİ ÇİFT Mİ ?

Faruk KURT 173

**CƏMİYYƏTDƏ HÜQUQİ MÜNASİBƏTLƏRİN TƏNZİMLƏNMƏSİNDƏ
ƏXLAQİ DƏYƏRLƏRİN ROLU**

Fərhad Baloğlan oğlu Həsənzadə 185

**AKADEMİK VASİM MƏMMƏDƏLİYEVİN AZƏRBAYCAN
ŞƏRQŞÜNASLIQ ELMİNİN İNKİŞAFINDAKI XİDMƏTLƏRİ**

Fuad İzzət oğlu Nurullayev 195

**GELENEKÇİ BİR “YENİ ADAM” EĞİTİMCİSİ: İSMAYIL HAKKI
BALTACIOĞLU**

Yrd. Doç. Dr. Hasan MEYDAN..... 203

**ƏBU HAFS ÖMƏR SÜHRƏVERDİ VƏ SEYYİD YƏHYA BAKUVİDƏ
BİLİK FƏLSƏFƏSİ**

İbrahim Erol..... 229

**TEBLİĞ, DAVET VE TERBİYE KAVRAMLARI ÜZERİNE EĞİTİMSEL
BİR DEĞERLENDİRME**

İslam Musayev..... 241

**İSLAM EĞİTİMİ AÇISINDAN İRŞAD KAVRAMI ÜZERİNE
DEĞERLENDİRME**

Lamiya Mustafayeva 257

TƏSİRLİ FELLƏR VƏ ONLARIN BƏZİ SƏCİYYƏVİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Mehman Əliş oğlu Tarıverdiyev..... 267

İSLAMCILIKTAN TEVARÜS EDİLEN KUR'AN TASAVVURU

Dr. Muhammed Coşkun..... 273

POSTİNDUSTRIAL SİVİLİZASİYADA TƏHSİLİN ROLU

M.H.Nəzərov..... 297

MÜASİR DÖVRDƏ MEMARLIQ VƏ DİZAYNDA LAYİHƏLƏNDİRMƏ

Namiq Nazim oğlu Abbasov..... 309

**DİSPETÇERLƏRİN VƏ PİLOTLARIN PEŞƏ VACİB
GÖSTƏRİCİLƏRİNDƏ NİTQ VƏ ÜNSİYYƏTİN ROLU**

Nəriman Əsədov..... 317

ИСКУССТВО КАК СРЕДСТВО СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

К.ф.н. Нармина Эльдар гызы Микаилова..... 323

ŞİƏLİKDƏ BƏDA DÜŞÜNCƏSİNİN TARİXİ VƏ ÖNƏMİ

Nuru Tahir oğlu İmanov 333

ZİYƏDDİN GÖYÜŞOVUN ETİKASINDA XOŞBƏXTLİK KATEQORİYASI <i>Rəhim Həsənov</i>	343
ƏHMƏD ƏRDƏBİLİNİN “ƏQAİDÜL-İSLAM” ƏSƏRİNDƏ “NÜBÜVVƏT” MƏSƏLƏLƏRİ <i>Samid Qənbər oğlu Quliyev</i>	357
ƏRƏBCƏ LÜĞƏTLƏRİN NÖVLƏRİ VƏ YARANMA TARİXİ <i>Sənan Əzimov</i>	369
ƏBDÜSSALAM AXUNDZADƏNİN MÜƏLLİMLİK FƏALİYYƏTİ <i>Sevinc Rəhnulla</i>	385
SANDIQCILIQ: ŞƏKİ SƏNƏTKARLIQ NÜMUNƏLƏRİNDƏN BİRİ KİMİ <i>Şəfəq Mahmudova</i>	393
İSLAMDA TÖVBƏ VƏ NİZAMİNİN “NAÜMİD PADŞAHIN BAĞIŞLANMASI DASTANI” <i>X.R.Hüseynova</i>	399

MÖVLANA, QUR'AN, İLAHİ EŞQ

*Akad. Vasim Məmmədaliyev
dos. Nigar İsmayilzadə*

Açar sözlər : Qur'an, İslam, ilahi eşq, təsəvvüf

Ключевые слова : Коран, Ислам, божественная любовь, суфизм

Key words : Koran, Islam, divine love, sufism

Eşq insanın həyatında daima mövcud olan bir həqiqətdir. İndiyə qədər eşqə müxtəlif təriflər verilmişdir. Eşq “hədsiz sevgi” kimi ifadə edilməklə yanaşı, insanın varlıq səbəbi kimi də xarakterizə olunur.

Qur'ani Kərimdə “eşq” sözü işlənməyə də sevgi mənasında “hubb” (məhəbbət) sözü işlənir. “İnsanların içərisində Allahdan qeyrilərini (Allaha) şərik qoşub, onları Allahu sevən kimi sevnələr də vardır. Halbuki iman gətirənlərin Allaha məhəbbəti daha qüvvətlidir (15, 2/164); (Ya Rəsulüm!) De: Əgər siz Allahu sevirsinizsə, mənim ardımca gəlin ki, Allah da sizi sevsin və günahlarınızı bağışlasın” ayələri Allaha sevginin təzahürüdür (15, 3/31). Qur'ani Kərim məhəbbətlə imanı bir-birinin vəhdəti saymış, Allahu sevməyi, onun sevgisi ilə xeyirxah işlər görməyi möminin üstün xüsusiyyəti olaraq görmüşdür (1, 73). Eşq elə bir cövhdür ki, onun qaynağı yalnız Allahdır. İnsanın yaradılış qayəsi, seyri-camal və kəsbi - kamaldır. Kamil insan baxdığı hər yerdə bu ilahi hikməti və ülvi gözəlliyi görən şəxsdir (8,188).

Eşq sözünün ərəb mənşəli olduğu və “Eşq Şərqə məxsusdur” düşüncəsinin doğruluğu da bunu sübut edir. Bu xüsusilə ərəb dilinin zənginliyi və bu dilin eşqi zəngin mənə çalarları ilə əks etdirməsindən irəli gəlir. İbnü'l Qəyyim əl Cəvziyyəyə görə, ərəb dilində eşq anlayışını ifadə edən əllyə yaxın söz mövcuddur. Əl Cəvziyyənin türk dilinə tərcümə olunmuş “Aşıqlar Kitabı”nda bu sözün mənası və işləndiyi yer haqqında geniş məlumat verilir və eşq dil və din baxımından izah edilir (9, 52).

Eşq bir şüur halıdır. Sevginin son mərtəbəsi, sevginin insanı tam olaraq hökmü altına almasıdır (19,16). Sufilər sevgini müxtəlif növlərə ayırırlar və ən son mərtəbədə də eşq durur. Eşq sevginin ən mükəmməl şəklidir (22,59). Eşq,

məhəbbətin sevəni qavraması, bütün vücuduna yayılması, sarmaşığı kimi ona sarılmasıdır. Eşq sözünün lüğəvi mənası da “sarmaşığı” deməkdir.

Təsəvvüfdə kamil insan olma yollarından biri də eşq yoludur və bu yolların ən qısa olanıdır. Təriqüş-şüttar məhz bu yoldur. Təsəvvüf düşüncəsində eşq Allaha və insana aid edilir. Yaradan öz xəzinələrini aşkar etmək üçün insanı yaratmışdır, bu səbəbdən də insan yer üzündə Allahın xəlifəsidir (10, 182).

Mütəsəvvüflər eşqə metafizik məna verərək onu bir “var olma” səbəbi saymışlar, dünyəvi eşqi ilahi eşqi axtarmaqda bir mərhələ olaraq görmüşlər. Başda İbn Ərəbi olmaqla “Allah gözəldir, gözəli sevər” hədisinə istinad edərək insanın bir gözəl axtarışında olduğunu və bu axtarışda keçdiyi mərhələləri göstərmişdir. Bu mənada mütəsəvvüflərə görə, qadına duyulan eşq də ilahi eşqə gedən yolda bir mərhələ sayılır (11, 21-25).

Böyük mütəsəvvüf Mövlananın həyatına və əsərlərinə nəzər saldıqda onun eşq üzərində qurulduğunu görürük. Mövlanaya görə, hər şeyin bünövrəsində eşq vardır. İnsanın dünyaya gəlməsinin səbəbi də eşqdır. Cənnətdən yer üzünə göndərilmiş insan daim axtarışda olmuşdur. Çünki sevgilisini tərki edib itirdiyi gerçək sevgilisini yer üzündə axtarmağa gəlmişdir. Təsəvvüfdə bəşəri eşqdən ilahi eşqə doğru addımlamaq mümkündür. Böyük mütəsəvvüf Mövlananın yaradıcılığında da eyni mərhələni görmək mümkündür. Mövlananın xüsusilə Şəmsi tanıdıqdan sonra eşq zirvəsinə qalxması və kainatı eşq və hikmət gözü ilə görməsi buna sübutdur. Dünyaya eşq çərçivəsindən baxan Mövlanaya görə, bütün kainat eşq üzərində hərəkət edir, bütün mövsümlər eşq sayəsində dəyişir. İnsan-kainat, insan-Tanrı və təbiət-Tanrı münasibətləri eşq üzərində dövr edir. İnsanla Allah arasındakı münasibət ancaq eşqə arxalanır.

Dində təsəvvüfi baxımdan eşqin nə mənaya gəldiyini Mövlananın beytləri ilə izah edək:

Atəşe - eşğ əst ke əndər ney fotad

Cuşeşe - eşğ əst ke əndər mey fotad.

“Neydəki atəş ilə meydəki cuşa gəlmə (qaynama) eşqin əsəridir” (24,137).

Mövlana ölməz “Məsnəvi”sində belə deyir:

Cesme-xak əz eşğ bər əflak şod,

Tur dər rəqs aməd o çalak şod.

Eşğ can-e Tur aməd aşeqa

Tur məst o, xərrə Musa saeqa (16, 20).

“Torpaqdan yaradılmış olan insanın cismi, eşqin təsiri ilə səmalara çıxdı, səmaviləşdi. Hətta dağ o təsir altında çevikləşib oynamağa başladı. Ey aşiq, eşq Tur dağına ruh kimi təsir etdi. Tur məst oldu. Musa da bihuş oldu və yıxıldı” (16,21).

Bu beytlərdən görüldüyü kimi, Mövlana həyatını və əsərlərini eşq üzərində qurmuşdur. Mövlana Şərqi və Qərbi düşündürən məşhur “Nə olursan ol, yenə gəl” ifadəsini belə eşqdən ilham alaraq söyləmişdir. Mövləvi səmazənlərinin səma ayinində oxuduqları “Nə yana dönsəniz Allahu görərsiniz” ayəsi bunun bariz nümunəsidir. Bir hal olan eşq təsvir edilməkdən daha çox yaşanan bir vəziyyətdir. Mevlana eşqi başqa bir beytində belə təsvir edir:

Elləte - aşeq ze ellətha cüdaş

Eşğ üstürləb-e əsrar-ı Xodaş.

“Aşiqin dərdi digər dərdlərdən ayırıdır. Eşq Xudanın sirlərini bəlli edən bir ölçü, bir vasitədir, üstürləbdır” (16, 111).

Yenə də Mövlana bu eşq bəhsində söz söyləməmək üçün qələmini qırmaqdan başqa çarə tapa bilmir:

Hərçi quyəm eşğ ra şərhe - bəyan

Çün bi eşğ ayəm xəcel başəm əzan.

“Eşqin şərhü üçün nə bəyan etsəm də, eşqə gəldikdə, yəni eşqin təsirini hiss edən kimi söylədiklərimdən utanıram” (16, 113).

Bu beytdən görüldüyü kimi, Mövlana eşqi ifadə etməkdə çətinlik çəkdiyini dilə gətirir. Çünki yaşanan hər anı sözlərlə ifadə etmək mümkün deyildir. Mövlana nə qədər eşqi izah etsə də, yenə də eşqi tam izah edə bilmədiyini söyləmişdir. Mövlanaya görə, aşiq insanlar ağılı başında olmayan, sərxoş kimi dolaşan şəxslər olduqlarından onların söylədikləri yaşadıkları halın əksidir. Həllac-ı Mənsurun zikr edib dönərkən özündən keçdiyi bir vaxtda “Ənəl Həqq” deməsi kimi, Mövlana da eşqin yaşanaraq izah edilməsinin doğru olduğuna işarə etmişdir (16, 213).

Mövlanaya görə, eşq ruhun öz Yaradanını aramasının bir halıdır. Bu səbəbdəndir ki, insan tənhalıq, yalnızlıq içindədir. Çünki Yaradanı itirmişdir, Onu tapmayana qədər rahat deyil. Mövlana bir rübaisində eşqi belə izah edir: “Bizim sərxoş olmağımız üçün şəraba ehtiyacımız yoxdur. Çünki sərxoşluq, daha doğrusu aşılıq yaradılışdan insanda mövcud olan bir xüsusiyyətdir” (17, 21).

Ədəbiyyatda eşq izzirab, kədər kimi dilə gətirilsə də, Mövlanada eşq zövqdür, həyatın özüdür. Mövlana başqa bir seirində “Ömür tükəndisə, Allah başqa bir ömür verdi. Keçici ömür qalmadısa, tükənməyən ölümsüz ömür var... Eşq abi-həyatdır,

həyat suyudur, bu suya dal. Bu dənizin hər dalmasından başqa bir ömür var” (17, 21). Mövlana eşqi izah edən hər sətiri dərin düşüncələr içində dilə gətirmişdir.

Eşqə bəşəri bir dəyər qazandıran Mövlana “Sənin var olduğun yerdə qəm, savaq, cəfa vardır. Lakin sən özünü unudub Haqqda yox olsan, bunda Allahın lütfü vardır, ehsan vardır, vəfa vardır” deyər dilə gətirmişdir (17, 46).

Mövlananın şeirlərində eşq daim hər şeyə qalib gəlir. Hətta o, şeirlərində planetlərin dönməsini də eşqlə əlaqələndirmişdir. “Ayna kimi olan su yer kürəsi döndükcə, eşqin könlündən qan damlları coşub qaynamaqdadır” deyən Mövlanaya görə, “Eşq bir dənizdir, göy üzü onun köpüyüdür. Göylərin dönüşü eşq dalğasıdır. Eşq sayəsində cansızlar da bitkilərə qarışır” (4, 335). Mövlana bu düşüncəsi ilə bütün varlıqların Allaha ibadət etməsinə yönəlir.

Mövlana öz əsərlərini yazarkən Qurani-Kərimin ayələrinə cəsərlə istinad etmişdir. Quran Hidayət kitabı olmaqla yanaşı, həm də bədii-elmi abidə kimi qələm sahibləri üçün ilham mənbəyi olmuşdur. Quran başdan başa irfan və əxlaq kitabıdır. Quran islami ədəbiyyatda, xüsusilə fəlsəfi-didaktik poeziyanın yaradılması üçün əsas örnək rolunu oynamışdır. Mövlana kainatdakı varlıqların Allaha olan eşqdən hərəkət etdikləri düşüncəsindədir. Bununla bağlı “Yeddi (qat) göy, yer və onlarda olan hər kəs (bütün məxluqat) Allahı təqdis edir” (15, 17/44). Qurandan gətirdiyi nümunə ilə o, varlıqların öz vəzifələrini yerinə yetirərkən hərəkətlərini “ibadət” kimi qiymətləndirir və “Göylərdə və yerdə nə varsa, (hamısı) Allahı təqdis edib şəninə təriflər deyər” (15, 59\1) nümunəsində olduğu kimi, göylərdə və yerdə olan hər şeyin, “Göy gurultusu Onun şəninə təriflər deyir, mələklər də (Allahın) qorxusundan Onu öyüb mədh edirlər” (15, 13\13), hətta goy gurultusunun da həmd ilə Allaha ibadət etdiyini bildiren ayələrə işarə etməkdədir. Təbiətin hər bir hadisəsi onun Allaha olan eşqindən doğduğu kimi, insan da bütün varlığı ilə Ona aşıq olmalıdır. Mövlana bunu aşağıdakı beytlərlə dilə gətirir:

“Gözəllər gözəli Tanrı eşqindən başqa nə varsa heçdir; Hətta şəkər yesən də, cana zərəri dəyə bilər. Cana zərəri dəymək nə deməkdir? Ölümə belə yol açar. O abi-həyata addım atmamaqdır” (5, 333-334).

Gözəllik də sevginin səbəblərindən biridir. Allah isə sonsuz gözəlliklərə malikdir. Mövlana “Ən gözəl adlar (əsmayi-hüsna) Allahındır” (15, 7/180) ayəsində Tanrının ən gözəl adlara sahib olduğunu bildirməkdədir. Bütün adları və sifətləri ilə Allah gözəldir. Digər varlıqlar isə əbədi deyil, ölümlüdür. “Onlar o kəslərdir ki, iman gətirmiş və qəlbləri Allahı zikr etməklə aram tapmışdır. Bilin ki, qəlblər yalnız

Allahı zikr etməklə aram tapar” ayəsində qəlblərin onu xatırlamaqla təsəkinlik tapdığına və gerçək sevgiyə ulaştığına işarə etmişdir (15, 13/28).

İnsan taleyində ayrılıq vardır. İnsan daim ayrılığın kədərini yaşamaqdadır. İlahi eşq insan ilə Allah arasındakı bu ayrılığı aradan qaldırmağa yönəlmişdir. Mövlana şeirlərində hər zaman ayrılıqdan şikayət etmişdir. Mövlana məşhur “Məsnəvi” əsərinin müqəddiməsində ayrılığı belə təsvir edir:

“Dinlə bu ney necə hekayət edir; ayrılıqlardan necə şikayət edir. Deyir ki, mənə qamışlıqdan kəsdiqlərindən bəri fəryadım la kişi də ağlayıb inləmişdir, qadın da. Ayrılıqdan yaralanmış bir könül istəyirəm ki, həsrət dərdini ona danışım. Əslindən uzaq qalan insan, yenə də görüş zamanını axtarar. Mən hər yerdə ağladım, inlədim; günü xoş olanlara da sirdaş oldum, pis olanlara da. Mənim sırım fəryadımdan uzaq deyil; lakin gözdə, qulaqda o nur yoxdur. Bədən candan, can da bədəndən gizli deyil; lakin kimsəyə canı (ruhu) görməyə izin yoxdur (5, 14).

Ney burada “kamil insan”dan bəhs edir. O birlik qamışlığından kəsilmişdir. Öz varlığından keçmiş, həqiqi varlıqda var olmuşdur. Burada Mövlana öz ilahi eşqi sayəsində ayrılığa sinə gərib birliyə çatmaq istədiyini dilə gətirmişdir. Məsnəvi tədqiqatçıları bu istəyin vəhdəti - vücud əsaslandığını ifadə etmişlər. İstər Mövlananın, istərsə də digər təsəvvüf şairlərinin vəhdəti - vücud şeirləri mənəvi sərxoşluq (səkr) vəziyyətində yazılan şeirlərdir. Lakin vəhdəti - vücud Tanrı demək deyildir. Hər şey Tanrının əsəridir, amma Tanrı deyildir. Sadəcə hər şeyi Onun varlığı ilə birlikdə görmək həqiqi vəhdət-i vücuddur (2, 112).

Mövlana bir beytində əsl məqsədinə çatmaqdadır. İnsan bir gözəli seversə və bu sevgi eşq dərəcəsinə yüksəlsə ələmin hər zərrəsi ona sevgilisini xatırladır:

Comle məşuq əst o aşəğ pərdei
Zende məşuq əst o aşəğ mordei.
Çon nəbaşəd eşğ ra pərvaye u
U çomorği mand bipər, vaye - u.

“Hər şey məşuqdur, aşiq isə bir pərdədir; diri olan məşuqdur, aşiq isə bir ölüdür. Kimin eşqə meyli yoxdursa qanadsız bir quşa dönər; vay onun halına (5, 14).

Mövlana Allahı sevgili olaraq görür. Mövlana müsəlman bir arif olmuşdur və hər zaman Qur'ana istinad etmişdir. Qur'anda olmayan bir şeyə istinad etməsi mümkün deyildir. Qur'ana görə, hər şey O deyildir, lakin hər şey Ondandır. Hər şey Onun işarəsidir. Bunun əsl sübutu Qur'anda bəhs edilən “Həqiqətən, göylərin və yerin yaradılmasında, gecə ilə gündüzün bir-birini əvəz etməsində ağıl sahibləri üçün (Allahın varlığını, qüdrətini, kamalını və əzəmətini sübut edən açıq) dəlillər

vardır” (15, 3/190) ayəsi, “Göyləri və yeri yaradan, göydən yağmur endirən, o yağmurla sizin üçün ruzi olaraq meyvələr yetişdirən Allahdır” (15, 14/32) ayəsində yer üzündə olan hər şeyi Allahın yaratmış olduğunu bəyan etmişdir. “Allah insanı nüftədən xəlq etdi” (15, 16/4) ayəsi insanı, “Gecəni, gündüzü, günəşi, ayı da Onun yaratmış olduğu” (15, 21/33) ayəsi isə Allahın bütün kainatı yaratdığını bildirir. Buna görə də varlıqların hamısı məxluqdur. Xaliq deyildir. Xaliq yalnız Allahdır.

Mövlana bu ayələrə istinad edərək “Məsnəvi”sində həmin ayələrə belə izah gətirmişdir:

“Yeddi dəniz, onun bir qətrəsi, bütün varlıq, onun dalğasından bir damladır. Bütün təmizlikləri, o dənizdən əldə edirlər; o dənizin qətrələri bir-bir nöqsanı kamilləşdirən, misdən qızıl düzəldən bir kimyaçıdır” (7,178).

Mövlanaya görə, Tanrının eşqi sayəsində kədər belə sevincə dönür, qəm-qüssə unudulur, hətta mis belə çevrilib qızıla dönür. Sevgi dərddə xəstələrə şəfa gətirir, hətta padşah qula çevrilir. Bunu dərk etmək üçün də elmə yiyələnməyin vacibliyini əsas gətirir. Elmsiz şüur da yoxdur, sevgini də dərk etmək mümkün deyildir. Elm sayəsində insan hər şeyi ayırd edə bilir (6, 503).

Bu beytlərdə Mövlana Allahı haqqıyla tanımadan Allah sevgisinin mümkün olmayacağını dilə gətirmişdir. Bu beytlər bir çox ayələrə istinad edir. Qur’an-ı Kərimdə Tanrının adı və sifətlərini göstərən bütün ayələr bunların içərisindədir. Rəhman adı ilə bütün varlıqlara gözləmədikləri yerdən ruzi verdiyini, Rəhim adı ilə məxluqata mərhəmətlə yanaşdığını, Möhsün adı ilə yaxşılıq etdiyini dərk edən hər bir insan əlbətdə ki, həmin isimlərin sahibi olan Allahı böyük məhəbbətlə sevecəkdir (2, 113).

Mövlana cansız varlıqlara aşiq olmağın yararsız olduğunu aşağıdakı misralarda təsvir etmişdir:

“O hiss ediləni rədd edir, görünməyə nə əsaslanır. Eşqi açıq, sevdiyi isə gizlidir. Kənardakı sevgili, dünyada Onun fitnəsidir. Bunu tərək et. Surətə olan eşqlər, surətə deyildir, bir xanımın üzünə duyulan sevgi deyildir. Sevgili olan surət deyildir; istər bu cahanın eşqi olsun, istər digər cahanın eşqi. Surətinə aşiq olduğunun canı çıxdığında niyə onu tərək edirsən?” (20,189).

Bu beytlərdə təsvir edildiyi kimi, həqiqi olmayan sevgilər də mövcuddur. Lakin həmin sevgi, yəni Allahdan kənarada olan sevgilər, sevgililər yalnız surətdən ibarətdir. Görünüşcə çox gözəl də ola bilər. Onun fitnəsi olan bu sevgilər həyatda imtahan kimi bizə təqdim olunmuşdur. Mövlana bunu Qur’andan gətirdiyi ayələrlə öz beytlərində açıqlamışdır. “Həqiqətən, mal-dövlətiniz, oğul-uşağınız (sizin üçün)

bir imatahandır” (15, 64/15), “Sizin bir qisminizi digərinizə sınaq vasitəsi etdik ki, görək (məhnətlərə) dözə biləcəksinizmi?” (15, 25/20) ayələrində insanın mallarının və uşaqlarının, insanların bir-birlərinin fitnəsi olduğuna işarə etməkdədir. Allahdan kənarada olan varlıqlar ölümlü olduğu üçün bir surət olaraq göstərilmiş və onlara duyulan sevginin və eşqin həqiqi olmadığı sübuta yetirilmişdir. Digər tərəfdən də Mövlana bu beytlərdə insanın qəlbinin fani şeylərə qarşı olan sevgi ilə deyil, Allah sevgisi ilə zövq tapıb xoşbəxt olacağını dilə gətirmişdir:

“Günəşin işığı divara əks edir; divar müvəqqəti olaraq işıqlanır. Ey dürüst olan insan, kərpicə niyə könül bağlayırsan, Davamlı olaraq parlayan əslə axtar. Ey öz ağılına aşiq olan sən, özünü surətə sitayiş edənlərə üstün görən! Sənin hissən üzərində olan ağılın işığıdır. Qızılı da, misi də müvəqqəti bil. Gözəllik bəşərdə qızıl ulduz kimidir. Yoxsa sənin sevgilin necə yaşlı uzunqulaq oldu, Mələk kimi idi, şeytan kimi oldu. Çünki o gözəllik onda müvəqqəti idi” (20, 189).

Mövlana burada Tanrını günəşə, ondan başqa bütün varlıqları isə kərpicdən tikilmiş divara bənzədir. Günəşin işıqlandırdığı kərpic divarı deyil, günəşi sevməlidir. Bu ifadələr Allahdan başqa heç bir varlığı sevməmək mənasını daşımır. Onlar da seviləcək, amma onlara könül bağlamaq lazım deyil. Könüllər ancaq Allaha bağlı qalmalıdır. Çünki bütün gözəlliklər Allahın zəif bir kölgəsidir ki, bu da Allahu daha çox sevməyi ifadə etməkdədir. Mövlananın bu düşüncəsi “İman gətirənlərin Allaha məhəbbəti daha qüvvətlidir” (15, 2/165) ayəsinə əsaslanır. Bəzi mütəəssvvüflər kimi Mövlana da bu ayədə “ilahi eşq” in öz əksini tapdığı qənaətindədir. Mövlana bu beytlərində misin üzərinin qızılı rəngə boyandığını nümunə gətirərkən bu parılmanın həqiqi qızıl olmayacağına, bir gün öz parılısını itirəcəyinə işarə etmişdir. Bu Tanrı gözəlliyindən başqa bütün gözəlliklərə də örnəkdir. Bu gözəlliklər müvəqqətidir. Burada Mövlana hər şeyin gözəl yaradıldığını “O, yaratdığı hər şeyi gözəl yaratdı, insanı (Adəmi) yaratmağa palçıqdan başladı” (15, 32/7) , “Sizin üçün yeri məskən, göyü tavan edən, sizə surət verən, surətlərinizi gözəlləşdirən Allahdır” (15, 40/64) ayələrində də insanın ən gözəl şəkildə yarandığını bildirən ilahi həqiqətə işarə etmişdir.

Mövlana beytlərinin birində yenə də Qur’andakı “Mən batanları sevmirəm” ayəsindən nümunə alaraq bu sətirləri dilə gətirir:

“Bir an əksik, bir an kamil olan Xəlilin sevgilisi deyildir, batıb yox olandır. Və batan o və yaxud bu dilbər deyildir. Batıb yox olanları mən sevmərəm”.

Qur’andakı həmin ayələrdə öncə Rəbbini ulduz zənn edib, sonra ulduz batdıqda onu sevmədiyini, gecə qaranlığında ayı və səhər günəş doğduqda onu da Rəbbi

olaraq görməsi və nəhayət, günəş batdıqda həqiqəti dərk etdiyi qənaətinə gələrək yeganə olan Rəbbinə ibadət etməyə çağırır.

Allah sevgisindən sonra insanın qəlbində təzahür edən qadına qarşı olan sevgidir. Bu səbəbdəndir ki, insanın insana olan eşqi Allah sevgisinə çatmaq üçün bir vəsilədir. Mövlananın düşüncəsinə görə, insanın insana aşıq olması eşqə alışıması üçündür. Mövlana buna nümunə olaraq Yusifin Züleyxaya aşıq olmasını göstərir: “Öncə Yusif uzun illər Züleyxaya aşıq oldu. Bunun nəticəsində Allaha aşıq oldu, Züleyxa da Yusifə könül verdi. Yusif onu təqib etmiş, onun gözəlliyinə aşıq olmuşdu. Sonradan vəziyyət dəyişdi, o Yusifin köynəyinə əl atdı, yırtırdı” (21,10).

Qur’anda “əhsənü’l-qəsəs” (qissələrin ən gözəli) kimi adlandırılan Yusif və Züleyxa hekayəti ayələrdə təsvir olunmuşdur (23,19). Lakin Mövlananın bu hekayəti Qur’anda başqa şəkildə nəql edilir. Yusifin əvvəlcə Züleyxaya aşıq olması haqqında Qur’anda heç bir məlumat yoxdur. Ancaq Züleyxanın Yusifə aşıq olduğu Quran ayələrində bəyan edilir. Bunun üçün Quran ayələrinə müraciət etməyimiz lazımdır. Bu surəyə görə evində yaşadığı qadının Yusifə meyl salmış, Hz.Yusif isə Allahın yardımını ilə qadını rədd etmişdir (15, 12/23-36). Bu hekayətdən vəzirin zövcəsinin Yusifə aşıq olduğu və Yusifin də qadının ona aşıq olmasını istədiyi bəlli olur (3,127). Hz.Yusif bir peyğəmbər olmuşdur və daim Allahın sevgisi və himayəsi ilə yaşamışdır. Onun digər insanlardan fərqi bu fitri meylini haram olaraq həyata keçirməməsidir. (14, 127). “Günah işləməkdən Allaha sığınırım” (15, 12/23) deməsi, onun Allah sevgisinin, haram sevgidən üstün olduğunu göstərməsidir.

Şəhərdəki qadınların vəzirin xanımının Yusifə qarşı duyduğu yaxınlığı “Qad sağafəha hubba” ifadəsi ilə adlandırması eşqə işarədir. İbnu Kəsirin İbn-i Abbasdan rəvayət etdiyinə görə, “əş-şəgaf”, “əl-Hubbu’l-Qatil”, yəni öldürücü sevgi deməkdir (12, 476). Göründüyü kimi, bununla bağlı ayələrin təfsirlərində Züleyxanın Hz.Yusifə aşıq olduğu ifadə edilməkdədir. Allahı ixlasla sevdiyi üçün Yusif Züleyxaya aşıq olmamışdır. Züleyxa isə müşrik olduğu üçün Yusifə aşıq olmuşdur. Eşqin yeganə səbəbi imandakı zəiflikdir (23,11). Yusifin Züleyxanın sevgisini qazanması üçün cəhd göstərdiyi haqqında heç bir məlumat yoxdur. Bununla bağlı məcazi eşqə Qur’andakı işarə bu ayədir: “Yusifin məhəbbəti onun bağrını qan etmişdir” (15, 12/30). Eşq istər məcazi, istər həqiqi olsun, vəhdətə aparan yoldur. Məcaz həqiqətin körpüsüdür. Hz.Yusifdən Quranda bəhs edilən “Əhsənü’l-Qəsəs” ən gözəl qissə (hekayət) olaraq müsəlman şair olan Mövlananın diqqətini çəkmiş və o, Yusif ilə Züleyxanı təsvir edərkən məcazi eşqdən də təbii ki, bəhs etmişdir. Şair bunu aşağıdakı beytində belə qələmə almışdır:

Çün qələm əndər neviştən mişetaft
Çün be eşğ aməd qələm bər xod şekaft.

“Qələm tələsik yazdığı üçün eşqin təsvirinə, izahına gəlib çatanda dözməyərək qırıldı”. (18, 136).

Başqa bir nümunədə:

Əql dər sərhaş ço xər dər gil bihoft
Şərh-e eşğ o aşiqi həm eşğ qoft

“Ağıl eşqin şərhində palçığa batmış uzunqulaq kimi aciz qaldı. Eşqin də, aşıqin də şərhini yenə eşq söylədi” (24, 137).

Yusifə aşiq olan Züleyxa təsəvvüfi şeirdə eşq ilə sevgilinin həsrətinə yanan və hər şeydə onu görən ruhun simvoludur. Mövlana “Məsnəvi”nin 4032-4044-cü beytləri arasında bunu belə izah edir: “Züleyxa o hala gəlmişdi ki, çörəkotundan ödağacına qədər hər şeyin adı onun üçün Yusif idi. Yusifin adını başqa adlara gizlətmışdi; məhrəmlərinə də sirri söyləmişdi. Ay doğdu desə, o söyüd ağacı yaşıllaşdı desə, yapraqlar nə gözəl oynamaqda desə, çörəkotu nə xoş yanmaqda desə, gül bülbülə sirr söylədi desə, padşah sevgilisinə bir sirr söylədi desə, hər birinin ayrı mənalı vardı. Yüz minlərlə şeyin adını yada salsa da, onun məqsədi də, arzusu da Yusif idi” (13, 295).

Mövlana “Məsnəvi”də “Yusif və Züleyxa” qissəsini geniş nəql etməyərək Qurandakı tərzdə təsvir edir: “Heç kimi qadınlara məhrəm sayma; çünki kişi ilə qadın atəşlə pambığa bənzəyir. Allah suyulla yuyunmuş bir atəş ki, Yusif kimi özünü qorusun. Sərv boylu gözəl Züleyxadan aslanlar kimi qorunsun” (7, 336).

Yusif bu simvolizmdə mütləq gözəlliyin rəmzi olaraq qarşımıza çıxmaqdadır. O, Züleyxanın təklifini rədd edərək iffətini qoruduğu üçün müvəqqəti gözəlliklərə əhəmiyyət verməyən həqiqi aşıqin, yəni kamil insanın rəmzi olur.

Eşqlərin keçici, yəni müvəqqəti olduğunu göstərən Mövlana, eyni zamanda insanın könlünün gümüşə, qızıla da bağlanmamasını bu misralarda göstərir:

“Düyünü çöz, azad ol ey oğul, nə qədər gümüşə, qızıl bağlanacaqsan? Dənizi bir kuzəyə töksən, nə qədər tutar? Ancaq bir günlük su. Tamahkarların gözləri dolmadı, getdi; sədəf əldə etdiyi kifayət etmədikcə inci ilə dolmadı. Kimin paltarı bir eşq üzündən cırıldısa, o, hərislikdən, tamahkarlıqdan, eyibdən bütünlüklə təmizləndi. (5, 14).

Mövlana burada insanın dünya nemətlərinə sevgisini qəbul etdiyini göstərir. Bunu göstərərək də yenə bəzi Qur'an ayələrinə istinad edir. Bu ayələrin birində Tanrı “qadınlar, uşaqlar, qızıl və gümüş yığınları, yaxşı cins atlar, mal-qara və əkin

yerləri kimi nəfsin istədiyi və arzuladığı şeylər insanlara gözəl göstərilmişdir. Bunlar dünya həyatının keçici zövqüdür, gözəl dönüş yeri isə Allah yanındadır” (15, 3/14). Bir başqa ayədə isə insanda mal-dövlətə qarşı böyük bir sevgi olduğu belə göstərilir “Mal-dövləti isə lap çox sevirsiniz” (15, 89/20). Mövlana burada qadına, qızıla, gümüşə, insanda mala və digər dünyəvi əşyalara acgözlüklə yiyələnmək arzusundan qurtulmağın yolunu Allaha olan sevgidə görür və insanlara “Əgər atalarınız, oğullarınız, qardaşlarınız, övrətləriniz, qəbiləniz (qohumlarınız), qazandığınız mallar, kəsad olmasından qorxduğunuz ticarət, xoşunuza gələn məskənlər sizə Allahdan, onun Peyğəmbərindən və Allah yolunda cihaddan daha əzizdirsə, Allahın əmri gəlincəyə qədər gözləyin” (15, 9/24) ayəsini xatırladır. Göründüyü kimi, Qurani Kərimdə Allah sevgisi kimi dilə gətirilən ifadə, Mövlanada eşq olaraq dilə gətirilməkdədir.

Yuxarıda deyilənlərdən aydın olur ki, Şərqi böyük mütəəvvüf Mövlana Cəlaləddin Rumi bəşəri sevgini, dünya malına olan həvəsi keçici bir hal sayır, Quran ayələri və hədislərə istinad edərək həqiqi eşqin yalnız ilahi eşqdən ibarət olduğunu bəyan edir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Abdurrahman Kasapoğlu. Kur’anda İmam Psikolojisi. Yalnızkurt Yayınları, İstanbul, 1997.
2. Atilla Yargıcı. Mevlana’nın Allah sevgisi (aşkı) ilə ilgili şiirlerinin Kur’an açısından dəyərləndirilməsi. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:18, Temmuz-Aralık 2007.
3. Atəş Süleyman. Yüce Kur’anın Çağdaş Tefsiri. Yeni Ufuklar Neşriyyatı, İstanbul, 1990.
4. Gölpınarlı Abdülbaki. Mesnevi Tercümesi və Şerhi. V, İnkılap Kitabevi, beyit 3854-3856. İstanbul, 1990.
5. Gölpınarlı, Mesnevi, I, Ankara, 1988.
6. Gölpınarlı, Mesnevi, II, Ankara, 1988.
7. Gölpınarlı, Mesnevi, V, Ankara, 1988.
8. İhsan Soysaldı. Tasavvufta Aşk ve Marifet. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 3, Elazığ 1998.
9. İbnu’l Kayyum el Cevziyyə. Aşıklar Kitabı, Şule Yayın, İstanbul, 2004.

10. İsa Çelik. Hz.Mevlana'nın düşüncesinde aşk kavramı. Mevlana Celaleddin Ruminin 800. yıldönümü anısına. Uluslararası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyumu, Şanlıurfa 2007.
11. İbn Arabi. İlahi aşk. İnsan Yayınları. İstanbul,1992.
12. İbnu Kesir. Ebu'l-Fida İsmail, Tefsirü'l-Kur'ani-l Azim, Beyrut, 1987.
13. İskender Pala. Ah Mine'l-Aşk. İstanbul 2000.
14. Kırca Celal. Kur'an ve İnsan, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990.
15. Qur'ani Kərimin tətçüməsi. (Tərcümə edənlər: Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev) Bakı "Qismət" 2008.
16. Mevlana. Mesnevi. Çev.Veled İzbudak. MEB Yayınları, İstanbul, 1998.
17. Mevlana Celaleddin. Seçme Rübailer. Haz.Şefik Can. Konya İl Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2006.
18. Metin Hakverdioğlu. Fuzuli'de aşk ve aşk kavramı. Internatioanl Journal of Social Science, Fransa, 2012.
19. Nurettin Topçu. Aşkın halleri. Hareket, Sayı 77, Mayıs 1972.
20. Rumi, Mevlana Celaleddin. Mesnevi. Haz. Prof.Dr. Adnan Karaismailoğlu. Akçağ Yayınları, Ankara, tarihsiz, I, 2.Deftər, beyit 697-701.
21. Rumi Mevlana Celaleddin. Divan-ı Kebir. Haz.Abdülbaki Gölpınarlı. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, I, beyit 40-43.
22. Süleyman Uludağ. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. Marifet Yayınları. İstanbul 1996.
23. Süleyman Uludağ. TDV İslam Ansiklopedisi. "Aşk" Maddesi, C.4, İstanbul 1991.
24. Tahirül Mevlevi.Mevlana Celaleddin Rumi – Mesnevi. İstanbul, 1963.

XÜLASƏ

Eşq insanın həyatında daim mövcud olan bir həqiqətdir. Qur'ani Kərim Allahı sevməyi, onun sevgisi ilə xeyirli işlər etməyi möminin üstün xüsusiyyətlərindən saymışdır. Böyük mütəsəvvif Mövlananın həyatı və əsərlərinə nəzər saldıqda onun həyat qayəsinin ilahi eşq üzərində qurulduğunu görürük. Mövlana Qur'andan nümunələr gətirərək kainatdakı varlıqların Allaha olan sevgisindən hərəkət etdiklərini göstərmişdir. Mövlana əsərlərində Qur'anı hər zaman örnək bilmişdir.

SUMMARY

Love is important reality of human life. The Holy Qur'an regards love of God and doing good through His love as high qualities of believers. Great Sufi thinker Mawlana Rumi's life and works are based on love. Referring to the Qur'anic verses Rumi demonstrated that the movements of existents in the universe came from love of God. He pointed out to several verses of the Qur'an on this issue.

РЕЗИОМЕ

Любовь - это истина, всегда существовавшая в жизни человека. Священный Коран считает, что любить Аллаха и вершить добрые дела с Его любовью - одна из главных особенностей уверовавшего. Если обратить внимание на жизнь и творчество великого суфия Мевланы, можно убедиться в том, что они построены на любви. Приводя примеры из Корана, Мевлана указывал, что все существа во вселенной приводит в движение любовь к Аллаху. В своих произведениях Мевлана всегда руководствовался Кораном.

ƏRƏBLƏR VƏ MÜQƏDDƏS QURANI-KƏRİMİN DİLİ

Salman Süleymanov

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat fakültəsi

Açar Sözlər: Ərəblər, Quran, Akkad, sami

Ключевые слова: арабы, Коран, Аккад, семитический

Keywords: the Arabs, the Koran, Akkad, Semitic

Görkəmli ərəbşünas alim, dünyanın bir çox akademiyalarının həqiqi və müxbir üzvü, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının akademiki Vasim Məmmədliyev orta əsrlərdə ərəb dilinin işlənmə arealından danışarkən yazır: “VII-XIII əsrlərdə Ərəbistanda, həmçinin ərəblər tərəfindən işğal edilmiş Hindistan sərhədlərindən başlayaraq, bütün Yaxın və Orta Şərqi, şimali Afrikanı, Pireney yarımadasını, Zaqafqazıyanı və s. əhatə edən geniş ərazidə çoxmillətli möhtəşəm bir dövlət – Ərəb xilafəti yaranmışdı. Bu geniş regionun dövlət və elm dili ərəb dili idi” (6, 7). Bəs bu dili daşıyan ərəblərin özləri kimlər idi?

Mənbələrin verdiyi məlumatlara görə, ərəblər kök etibarılı ilə Ərəbistan yarımadasının sakinləridirlər (8). Bu yarımadaanın coğrafi sərhədləri “qərbdə Qırmızı dəniz, cənubda Ədən körfəzi və Ərəbistan dənizi, şərqdə Oman və İran körfəzləri ilə əhatə olunur. Şimal sərhədləri isə təqribən 30 dərəcə şimal eni paraleli götürülür” (1, 223). Ərəblər bu ərazinin ən qədim sakinlərindən biridirlər. Ehtimala görə ərəb xalqlarının təşəkkülündə əsas rol oynamış qədim sami tayfaları hələ e.ə. II minillikdən Ərəbistan yarımadasında yaşayırdılar. Onlar e.ə. I minillikdə Palmira (Tadmor), Nəbatiyyə, Lihyan kimi erkən ərəb dövlətləri qurmuş, eramızın V-VI əsrlərində isə Şimali Ərəbistanda Hassan və Ləhm, Mərkəzi Ərəbistanda isə Kində ərəb dövlətlərini yaratmışdılar (1, 224). Beləliklə, Ərəbistan yarımadasının ən qədim sakinlərindən sayılan ərəblər mənşə etibarilə Ərəbistan yarımadasında yaşayan sami tayfalarından biri idilər. Ümumiyyətlə, bəzi məlumatlara görə qədim samilər əvvəllər Böyük Səhranın şimalında yaşamış, e.ə. V minilliyin əvvəllərindən iqlim dəyişikliklərinə görə şərqə köçmüşlər. Daha geniş yayılmış fərziyyəyə görə isə e.ə.

IV minilliyin sonu, III minilliyin əvvəllərində samilər dil baxımından Şərq və Qərb qruplarında bölünmüşlər. Şərq qrupu əvvəllər b.e.ə. III minilliyin əvvəllərində Şumerlərlə təmasda olaraq, Şimali Beynənnəhreyndə yaşamışlar. Akkad dilində danışan bu qrupun sonrakı taleyi Akkad, Babilistan və Assuriyanın tarixi ilə əlaqədar olmuşdur. Qərbi samilər isə öz növbəsində iki və ya üç qrupa bölünürdülər. Fələstin, Suriya və Şimali Messopotamiyada yerləşən bu qrupa e.ə. III-II minilliklərdə Amorilər, Kənanilər, yəhudilər və aramilər daxil idi. E.ə. II-I minilliklərdə Cənubi sami qrupunun Şimal yarımqrupuna Lehyanı, Səhud və başqa tayfalar daxil idi ki, e.ə. təqribən I minilliyin əvvəllərində bu tayfalar ərəblər adı altında birləşmişdilər (2, 278). Bu mənada, mənşə etibarilə sami tayfalarından biri hesab olunan ərəblərin dilləri də sami dillərindən biri hesab olunaraq, digər sami dilləri ilə bir sıra ortaq xüsusiyyətlərə malikdir.

Alimlərin apardıqları tədqiqatlara görə, sami dilləri bir neçə qrupa bölünür. Belə ki, şimal-ucqar və yaxud da şimal qrupuna qədim və müasir dillərdən Akkad dili və onun Aşşur, Babil dialektləri, şimal-mərkəz və yaxud da şimal-qərb qrupuna qədim Yəhudi (ivrit) dili, Arami dili, yeni arami dialektləri, cənub-mərkəz dialektinə isə ərəb dili və dialektləri, Malta dili və s. daxildir. Sami dillərinə aid ən qədim yazılı abidələr e.ə. III-II minilliklərə aid Akkad, habelə Misir kitabələrində xatırlanan sami mənşəli antroponim və toponimlərdir. Sami dillərinin əsas xüsusiyyətləri kimi səs tərkibində saitlərin məhdudluğu, samitlərin isə üçcərgəliliyi səciyyəvidir. Belə ki, sami dillərdə söz kökləri əsasən üç samitdən ibarət olur. Bu dillərdə söz yaradıcılığı zəngin və mürəkkəbdir. Morfoloji baxımdan isə ismin hal kateqoriyası tədricən zəifləməyə doğru inkişaf edir və s. (2, 278).

Qeyd etdiyimiz kimi, qədim tarixə və zəngin fonetik, leksik, morfoloji, sintaktik quruluşa malik olan ərəb dili də sami dillərdən biridir. Ərəb dilinin ümumi cizgilərindən danışarkən, keçən əsrin 50-ci illərinin sonlarında Azərbaycanda müasir ərəbşünaslığın əsaslarını qoymuş professor Ələsgər Məmmədov yazır: “ Ərəb dili dünyanın qədim dillərindən olub, sami dillər qrupuna mənsubdur. Tarixi eramızdan bilavasitə əvvəlki minilliyə gedib çıxan bu dil “qədim”, “klassik” və “müasir” olmaq üzrə üç inkişaf mərhələsi keçmişdir. Təqribi şəkildə deyilsə, birinci mərhələ eramızın V əsrinədək bir dövrü, ikinci mərhələ V-XVIII əsrləri, müasir mərhələ isə XIX əsrin ikinci yarısından indiyədək davam edən dövrü əhatə edir...”

Ərəb dilində 28 samitin və müxtəlif saitlərin olmasına baxmayaraq, ərəb əlifbasında yalnız 28 hərf vardır. Qısa saitlər və habelə həmzə samiti əlifbada təmsil edilməmişdir... Qısa saitləri göstərən hərfələr olmadığına görə yazıda sözlərin yalnız

samitlərdən və uzun saitlərdən ibarət “skeleti” əks etdirilir. Yazını düzgün oxuyub başa düşmək, oxunulması sözlə lazımı qısa saitləri artırmaq, bu və ya digər hərfin qoşa samit bildirdiyini müəyyən etmək və s. üçün müvafiq qrammatik və leksik qaydaları qabaqcadan, həm də praktik şəkildə bilmək lazımdır” (4, 5-7).

Bütövlükdə ərəb dilində 34 fonem vardır. Onlardan altısı sait, iyirmi səkkizi samitdir. Samitlərin böyük əksəriyyətinin tələffüzü dünyanın digər dillərilə eyniyyət təşkil edir. Lakin ərəb dilində beş emfatik, bir neçə boğaz, udlaq, dışarası və s. samitlərin mövcudluğu ərəb dilinə özünəməxsus səslənmə verir (10,15-16; 11,17).

Ərəb dilinin saitlərinin də özünəməxsus xüsusiyyətləri vardır. Belə ki, bu dildə fenomatik məna daşıyan cəmi altı – üç uzun, üç qısa saitin olmasına baxmayaraq, bu saitlər ərəb dilinin bütövlükdə səslənməsini təmin edə bilir. Eyni zamanda, ərəb dilinin saitlər baxımından yoxsulluğunu bu saitləri əhatə edən samitlər müəyyən mənada əvəzləyərək, bu saitlərin tələffüzünə müəyyən təsir göstərir (10,16).

Ərəb dilinin özünəməxsus fonetik qanunları vardır. Məsələn, bu dildə iki samit dalbadal gələ bilməz. Eyni zamanda, ikidən artıq sait də bir yerdə işlənməz. Hecalara gəldikdə isə, heca mütləq samit hərflə başlanmalıdır. Bu dildə ən kiçik məna daşıyan hissəcik fonem deyil, hecadır. Üstünlük təşkil edən heca tipi isə samit və saitin birləşməsindən ibarət olan açıq heca tipidir. Bu hecalar tərkiblərindəki saitlərdən asılı olaraq, uzun və qısa olur. Qısa saitle bitən qapalı hecaya çox nadir hallarda təsadüf olunur və s. Beləliklə, ərəb dilində sait və samit hərflər öz funksionallıqlarına görə fərqlənirlər ki, bu dildə də morfoloji baxımdan söz yaradıcılığında samitlərin xüsusi yeri və rolu vardır (10, 16).

“Ərəb dili flektiv dillərə mənsubdur. Hər bir ilk qrammatik forma əksər halda üç, bəzən də dörd samitdən ibarət olan kökə istinad edir. Kökdən daxili fleksiya (dəyişiklik) yolu ilə müxtəlif formalı sözlər əmələ gətirilir. (Məsələn, hkm kökündən – hakim, həkim, hökm, ehkam, hikmət, məhkum, təhkim, möhkəm, mühakimə, məhkəmə, hökumət, hakimiyyət, istehkam və s. sözlər düzəldilmişdir)” (4, 6). Gördüyümüz kimi, kök morfem – hkm ancaq samit hərflərdən təşkil olunduğuna görə, abstrakt xarakteri daşıyır. Kök morfemin tələffüz oluna bilməməsi, onun müstəqil şəkildə işlənməsini mümkünsüz edir. Ona ancaq müəyyən saitlər əlavə etdikdən sonra, o, müstəqil məna daşıyaraq, söz şəklinə düşür. Ancaq bu zaman kökün müəyyən leksik məna daşdığına görmək olur. Maraqlıdır ki, əsas kök qaldıqdan sonra, ondan yaranan bütün digər sözlərdə də əsas məzmun, əsas məna müəyyən miqdarda özünü qoruyur. Məsələn, dəxələ, dəxlun, duxulun, dəəxilun, dəxəlu, ədxələ sözləri müxtəlif mənalar daşısalar da, amma bu sözlərin hamısında

daxil olmaq mənası əsas yerlərdən birini tutur (10, 17). Beləliklə, gördüyümüz kimi, ərəb dilində əsasən kök hərflərinin iştirakı, onlara müxtəlif saitlərin artırılması vasitəsilə və bu kök samitlərin müxtəlif kombinasiyaları nəticəsində yeni-yeni leksik-qrammatik məzmun daşıyan sözlər yaranır. Maraqlıdır ki, ərəb dilçiləri də dilin bu xüsusiyyətini duyaraq, onları nəzəri şəkllə salıb müxtəlif nəzəri formulalar, bablar yaratmışlar. Ərəb dilinin ən maraqlı cəhətlərinin biri odur ki, bu üçköklü hərflərdən, samitlərdən istifadə edərək, əvvəllər dildə işlənməyən yeni-yeni sözlər yaratmaq mümkündür. Amma, təbii ki, bu şəkildə söz yaradıcılığının da özünün müəyyən bir həddi, sərhəddi mövcuddur. Əks təqdirdə ərəb dilində yeni leksik kəlmələrin yaranması hüdudsuz ola bilərdi. Qeyd edək ki, ərəb dilində mövcud olan bu babların bəziləri ancaq isim, bəziləri ancaq feil, bəziləri isə həm isim, həm də feil yaratmaq imkanlarına malikdir.

Ərəb dilində söz yaradıcılığının digər bir sıra üsulları vardır ki, bu üsulların arasında da geminant samitləri, şəkilçiləri xatırlatmaq olar (10,18-19).

“İsim, sifət və say kimi ad qruplu sözlərin yalnız adlıq, ziyəlik və təsirlik halları, əsasən üçhəlləli və ikihəlləli olmaq üzrə iki növ hallanması, iki qrammatik cinsi (müzəkkər və müənnəs) və üç qrammatik sayı (tək, təsniyə və cəm) vardır. Feillərin eyni kök samitləri əsasında sabit əlavələrlə düzələn və müxtəlif mənalar bildirən babları keçmiş və indiki-gələcək morfoloji zamanları, məlum və məchul növləri, xəbər, arzu, şərt və əmr formaları vardır.

Ərəb dilində müxtəlif söz birləşmələri vardır. Bunların içərisində ərəb qrammatiklərinin (‘idafə) “izafət” adlandırdıqları uzlaşmayan təyini söz birləşməsi, ifadə etdiyi məna çalarlıqlarının çoxluğu və ərəb dilində geniş işlədilməsi ilə başqa söz birləşmələrindən xeyli fərqlənir. Burada xəbəri ad qruplu söz və ya söz birləşmələri ilə ifadə edilən ismi cümlələr də çox işlənir. Xəbəri mübtədadan əvvəl gələn cümləyə bənzər feili cümlələrdə xəbər daim təkdə olur.

Ərəb dili söz ehtiyatının genişliyi cəhətdən dünyanın zəngin dillərindən hesab edilir. Burada sinonim sözlər çox geniş təmsil olduğundan eyni məfhum çox vaxt ən azı bir-neçə söz, bəzənsə onlarla, hətta yüzlərlə sözlə ifadə edilə bilər. Bununla belə, ərəb dilində bəzən bir-birindən ciddi şəkildə fərqlənən mənaları olan polisemantik (çoxmənalı) sözlər də az deyildir. Hətta, tərkibində zidd mənalar olan sözlərə də çox təsadüf edilir. Sözlərin böyük əksəriyyəti əsl ərəb mənşəli olduğu halda, alınma sözlər cüzi bir miqdar təşkil edir.”(4, 6).

Beləliklə, özünəməxsus fonetik, morfoloji, sintaktik quruluşa, geniş məna çalarlarına malik olan ərəb dili hələ ən qədim zamanlardan, cahiliyyə dövründən

başlayaraq ərəb ədəbiyyatına İmrulqeyıs, Tərəfə, Zühəyr, Əntərə, Əmr ibn Gülsüm, Labid və onlarla bu kimi böyük şairlər bəxş etmiş və nəhayət, VII əsrdə bu dildə səmavi kitabların sonuncusu olan müqəddəs Qurani-Kərim nazil olmuşdur. Ərəb dilində yaranmış sayısız-hesabsız folklor, poeziya, nəsr nümunələri və şübhəsiz ki, ilk növbədə müqəddəs Qurani-Kərim ərəb dilinin bütün imkanlarını, bütün gözəlliyini, bu dili bilənlərə, bu dili duyanlara və hətta bilməyənlərə və duymayanlara bir daha bəyan etmiş, ərəb dilinin yayılmasında təbii ki, misilsiz rol oynamışdır. Quranın ecazından danışarkən, akademik Vasim Məmmədəliyev yazır: “İlahi gözəlliyə malik olan bu əsər ulu Tanrının öz möcüzəsi kimi milyonlarla insanın qəlbinə hakim kəsilmiş, onların canına, qanına hopmuş, beyninə nüfuz etmişdir. Quranın ilahi gözəlliyini təsdiq etməyə təkcə bu kifayətdir ki, ərəb dilini bilməyənlər belə onu dinləməkdən doymur, ən müqəddəs kəlam kimi cani-dildən ona qulaq asırlar” (7, V).

Daha sonra Qurani-Kərimin dilindən söz açarkən, akademik deyir: “Bütün ərəb qəbilələrinin ən müqəddəs ziyarətگاهی Kəbənin yerləşdiyi Məkkədə yaşayan Qüreyş qəbiləsinin ləhcəsi VI-VII əsrlərdə Ərəbistan yarımadasında əvvəlcə ümumxalq dili, sonra isə ədəbi dil rolunu oynamağa başlamışdı. İslamdan qabaqkı dövrdə bu dildə artıq Müəlləqat kimi möhtəşəm poeziya nümunələri yaradılmış, onlar ölməz sənət əsərləri kimi Kəbənin divarlarından asılmışdı. Qüreyş ləhcəsində nazil olmuş Qurani-Kərim isə ərəb dilində ilk təkrarolunmaz nəsr nümunəsidir” (7, XI).

“Qurani-Kərim səc – qafiyəli nəsr şəklində nazil olmuşdur. Qurandakı kəlmələr və ifadələr söz sırası, sövti tərkib, səs uyuşması baxımından bir-birinə elə qaynaq edilmişdir ki, orada bir sözün belə yerini dəyişmək, bir sözü, yaxud hecanı atmaq qeyri-mümkündür. Qurani-Kərimdə tələffüz edilən səslər, işlədilən sözlər, ifadə və tərkiblər klassik ərəb dilində işlənən səs, söz, ifadə və tərkiblərdən ibarət olmasına baxmayaraq, Allah kəlamı içində onların seçilişi, düzülüşü, ardıcılığı, lakonikliyi və tutumu o qədər qeyri-adidir ki, o, həmin dövrdə söylənmiş xütbələrə, yazılmış şeirlərə əsla bənzəmir, oxunanda insana əsrarəngiz təsir bağışlayır, dinləyəndə isə qulaqda tamam başqa cür, yeni ahənglə səslənir. Xüsusilə Quran avazla oxunduqda bu səslər və sözlər üzvi surətdə bir-birinə qovuşub ilahi bir harmoniya yaradır.

Məlumdur ki, Qurani-Kərim nazil olduğu dövrdə Ərəbistan yarımadasında şeir, natiqlik sənəti çox inkişaf etmiş, fəşahət və bəlağət özünün ən yüksək zirvəsinə çatmışdı. İmrulqeyıs, Əntərə, Nəbiğə, Zühəyr, Əşa, Xənsa, Həssan ibn Sabit kimi şairlərin şöhrəti bütün ərəb qəbilələri arasında yayılmışdı. Ərəb qəbilələrinin əksəriyyətinin axışb gəldiyi Ukaz bazarında təkcə alver getmir, ticarət sazişləri

bağlanmır, eyni zamanda, qədim Afinada olduğu kimi, şair və natiqlərin müsabiqələri də keçirilirdi. Müsabiqə zamanı oxunan şeirlərin, söylənən xütbələrin münisflər tərəfindən qiymətləndirilməsi o dövrdə yazılı surətdə olmasa da şifahi şəkildə bütün Ərəbistan yarımadasında intişar tapmış, ümumi estetik tələblər, müəyyən stilistik normalar əsasında həyata keçirilirdi. Az sözlə çox şey deməyə, bütöv bir fikri qüsursuz ifadə etməyə xüsusi əhəmiyyət verilirdi. Şeyrin, natiqliyin, üslubiyatın yüksək inkişaf etdiyi belə bir dövrdə nazil olmuş Qurani-Kərim ərəblərin şöhrəti, dillər əzbəri olan bütün möhtəşəm sənət əsərlərini öz təkraredilməz gözəlliyi ilə kölgədə qoymuş, onların bədii təsir qüvvəsini heçə endirmişdi. Həmin dövrdə və sonrakı vaxtlarda bir çox görkəmli ərəb şair, nasir və xətlələri Məhəmməd Peyğəmbərin Quranı özündən uydurduğunu iddia edərək, ona bənzər nümunələr yaratmağa cəhd göstərmiş, lakin sonda bu cəhdlərinin boşa çıxdığını görüb, Quranın həqiqi Allah kəlamı, asimandan nazil edilmiş bir möcüzə olduğunu etiraf edərək, islama dönmüşdülər.

Qurani-Kərim insan sözü, bəşər kəlamı deyildir. Bu, uzun əsrlərin təcrübəsində dəfələrlə sübut olunmuşdur. Mötəbər rəvayətə görə, bir ərəb şairi kağız üzərinə bir şeir yazmış, misralar arasına bir neçə sətir hədis və bir Quran ayəsi əlavə edib onu islam dinindən və Qurandan xəbəri olmayan, lakin ərəb dilini çox gözəl bilən bir bədəviyə... oxutdurmuşdur. Bədəvi şeiri oxumuş, hədisə çatdıqda: “Bu, yuxarıdakı sətirlərə bənzəmir, buradakı sənət daha yüksəkdir”, - demiş, Quran ayəsinə yetişdikdə isə şaşqın bir vəziyyətdə : “Bu isə heç bir sözə bənzəmir. Burada məna içərisində məna vardır. Hamısını anlamağa imkan yoxdur!” – söyləmişdi” (7,XV-XVII).

Beləliklə, bura qədər deyilənləri təhlil etsək, görərik ki, Qurani-Kərim, həqiqətən də, Allah kəlamı olsa da, hər halda ərəb dilində yazılmış və Allah-Təala əgər belə demək mümkünsə, müqəddəs Qurani-Kərimlə digər bütün gözəllikləri aşkara çıxartdığı kimi, məhz ərəb dilinin də gözəlliyini aşkara çıxartmışdır. Bizə elə gəlir ki, bu mənada Allah-Taalanın müqəddəs Qurani-Kərimin “ən-Nəhl” surəsinin 103-cü və “əş-Şüəra” surəsinin 195-ci ayələrində “Bu (Quranın dili) isə açıq-aşkar (bəlağətli, fəsahtli) ərəb dilidir!” “Şübhəsiz ki, bu (Quran) aləmlərin Rəbbi tərəfindən nazil edilmişdir! Onu Cəbrail (Ruhuləmin) endirdi: (Günahkarları Allahın əzabı ilə) qorxudan peyğəmbərlərdən olasan deyə, sənə qəlbənə (nazil etdi); Özü də açıq-aydın ərəb dilində” fikrini bir neçə yerdə xatırlatması da məhz bu tezisə xidmət edir (3, 246;362). Qeyd edək ki, Qurani-Kərimin daha bir neçə ayəsində Qurani-Kərimin bir daha ərəb dilində nazil olması açıq-aşkar qeyd olunur. Məsələn, “Yusif”

surəsinin 2-ci ayəsində “(Ey Məkkə əhli!) Biz onu ərəbcə bir Quran olaraq nazil etdik ki, bəlkə (mənasını) anlayasınız”, “Ta ha” surəsinin 113-cü ayəsində “ (Ya Məhəmməd!) Biz onu (sənə göndərilən ilahi kitabı) ərəbcə Quran olaraq nazil etdik...”, “Zümər” surəsinin 28-ci ayəsində “Biz (onlara) nöqsansız, qüsursuz (heç bir əyri-üyrülüüyü, dolaşılığını olmayan) ərəbcə Quran nazil etdik ki, bəlkə, Allahdan qorxub pis əməllərdən çəkinsinlər”, “Fussilət” surəsinin 3-cü ayəsində “ (Bu) Ərəb dilində Quran olaraq (onu) bilən bir qövmlə üçün ayələri müfəssəl izah edilmiş bir kitabdır”, “Şura” surəsinin 7-ci ayəsində “(Ya Peyğəmbər!) Şəhərlərin anası olan Məkkə əhlini və onun ətrafındakıları (bütün başqa insanları) qopacağına heç bir şübhə olmayan (bütün məxluqatın bir yerə cəmlənəcəyi) qiyamət günü ilə qorxutmağın üçün beləcə sənə ərəb dilində Quran vəhy etdik...”, “əz-Zuxruf” surəsinin 3-cü ayəsində “Biz onu anlamağa biləsiniz deyərək ərəbcə Quran etdik” və s (3, 201;295;465;480;486; 492).

Alimlərin qeyd etdiyinə görə, müqəddəs Qurani-Kərim dini əsər olmaqdan əlavə, eyni zamanda, ərəb dilinin, ərəb ədəbiyyatının ən qiymətli abidəsidir. Belə ki, ümumi fikrə görə, Quran ərəb ədəbi dilinin formalaşmasını sürətləndirmiş, ərəb dilinin qrammatik və üslubi xüsusiyyətlərini möhkəmləndirərək, normalarını yaratmışdır (9, 148).

Müqəddəs Qurani-Kərimin, o cümlədən ərəb dilinin üslub xüsusiyyətlərindən danışarkən, filologiya elmləri doktoru Nəsrulla Məmmədov yazır: “ Bəlağət və fəsahtədə qonşu xalqlardan çox irəli getmiş ərəblər Qurani-Kərimin nüzuluna qədər yüksək bədii sənət əsərlərinin yaradılmasına çalışmış və “Müəlləqat” adlanan şer nümunələrinin ortaya qoyulmasına nail olmuşlar. Lakin ərəb dilinin, onun üslubi imkanlarının ən yüksək şəkildə təcəlli etdiyi kitab Allah kəlamı olan Qurani-Kərimdir.

İlahi vəhyin məhsulu olan Qurani-Kərim müsəlmanlar üçün müqəddəs bir kitab olmaqla, həm də ərəb dilinin ilk və şah əsəri, özünün üslubi baxımından isə təkrarsız və bənzərsiz bir mənbədir. Onun üslubunun mükəmməlliyi qarşısında tək ərəblər və müsəlmanlar deyil, eyni zamanda, ərəb dilini bilən qeyri-müsəlmanlar da öz heyranlıqlarını gizlədə bilməmişlər.

İslamiyyətə qarşı yazdığı əsərlərilə Avropada məşhurlaşmış Henri Lammens Qurani-Kərimin üslub mükəmməlliyi qarşısında təslim olduğunu bildirmişdir.

Cenevrə universitetinin professor Eduard Monted bu məsələni Qurani-Kərimin fransızca tərcüməsinə yazdığı müqəddiməsində daha gözəl ifadə edərək bildirir: “Surələr haqqında irəli sürdüyümüz bir çox məsələlər xüsusunda nə hökm verilirsə

verilsin, ərəbcə bilənlərin hamısı bu dini kitabın gözəlliyini, üslubunun son dərəcə mükəmməlliyini etiraf etmək məcburiyyətindədirlər. Quranda çox böyük bəlağət daşıyan ayələr vardır” (5, 4).

Nəhayət, məlumdur ki, Allah-Taala öz peyğəmbərlərinə möcüzələr göndərəkən, sonuncu peyğəmbəri olan Məhəmməd Peyğəmbərə (s.ə.s.) də möcüzə olaraq, Müqəddəs Qurani-Kərimi göndərmişdir. Qurani-Kərimin möcüzələri sırasında isə onun dili, üslubu, bəlağəti xüsusi yer tutur. “Ərəb filoloqları və ilahiyyatçıları ərəb dilini dünyanın ən qədim dili hesab edir, ilahi vəhy və ya qarşılıqlı saziş əsasında yaranmış dillərin hamısının ərəb dilindən sonra əmələ gəldiyini göstərirlər. Bu mütəxəssislər öz fikirlərini Allah-Kəlamı olan Quranın ərəb dilində nazil olması ilə əlaqələndirirlər. Onların fikrincə Quran ən qədim səma kitabıdır. Allah hər bir xalqa öz dilində danışan peyğəmbər göndərdiyi üçün həmin kitab Məhəmməddən əvvəl – hissə-hissə Musaya Təvrat, davuda Zəbur, İsayə İncil şəklində yəhudi dilində nazil olmuşdur. Bu “müqəddəs” kitablar Qurandan məzmun baxımından deyil, dil və forma baxımından fərqlənir. İlk peyğəmbər kimi Adəmə nazil olan “müqəddəs parçalar” da (suhuf) ərəb dilində göndərilmişdir. Beləliklə, Quran əzəli səma kitabı, onun nazil olduğu ərəb dili isə Allahın bəşəriyyətin atası, Adəmə vəhy yolu ilə bəxş etdiyi ilk dildir” (6,242).

Beləliklə, gördüyümüz kimi, Allah-Taala yüzlərlə dilin içində öz sonuncu səmavi kitabını yer üzərinə məhz ərəb dilində göndərmiş və öz qüdrəti ilə bu dilin gözəlliklərini bəyan etmişdir. Şübhəsiz ki, müqəddəs Qurani-Kərimin ideyalarının yayılmasında ərəb dilinin gözəlliyi də az rol oynamamışdır. Bu mənada, bütün orta əsrlər boyu ərəb dili Quran dili olduğuna görə və özündə yüksək gözəllikləri daşdığı üçün şərəfli dil sayılmış, onun öyrənilməsi, araşdırılması həmişə şərəfli və müqəddəs bir iş hesab olunmuşdur. Bu mənada bütün əsrlər boyu ərəb dilində danışmağın, bu dildə ünsiyyət qurmağın özü də hörmətlə qarşılınmış, bu səbəbdən də bu dil həmişə ehtiramla yanaşılmışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. 10 cildə, IV cild. Bakı, 1980
2. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. 10 cildə, VIII cild. Bakı, 1984
3. Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev. Bakı, Azərneşr, 1991
4. Məmmədov Ə. Ərəb dilinin qısa kursu. Bakı, Maarif nəşriyyatı, 1988
5. Məmmədov N. Qurani-Kərimin üslub xüsusiyyətləri. Bakı, Nafta-Press, 2008.
6. Məmmədəliyev V. Ərəb dilçiliyi. Bakı, Maarif nəşriyyatı, 1985
7. Məmmədliyəv V. Ön söz. Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev. Bakı, Azərneşr, 1991
8. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. Москва, Наука, 1966
9. Фильштинский И.М. История Арабской литературы. V- начало X века. Москва, Наука, 1985
10. Халидов А.Б. Арабский язык. – Очерки истории арабской культуры V-XV вв. Москва, Наука, 1982
11. Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. Москва, Наука, 1985

XÜLASƏ

Məqalədə ərəblərin tarixinə və ərəb dilinin qrammatik quruluşuna nəzər salınır. Eyni zamanda, ərəb dilinin Müqəddəs Qurani-Kərimin dili olduğu qeyd edilir. Göstərilir ki, ərəb dili qrammatik cəhətdən nə qədər mükəmməl dil olsa da həmçinin, bəlağət, fəsaḥət və üslubiyyat baxımından da bir o qədər mükəmməldir.

РЕЗЮМЕ

Данная статья посвящена освещению истории арабов и грамматической структуры арабского языка. При этом констатируется, что арабский язык является языком священного Корана. В статье автор указывает на то, что будучи грамматически совершенным арабский язык также совершенен с точки зрения балаган, фасалат и услубияят (стиля).

SUMMARY

This article is about the arabs' history and the grammatical structure of the arabic language. At the same time it is noted that the arabic language is the language of Sacred Koran. it explains that the arabic language is a perfect language not only for its grammar but also for its stylistics, oratory and expressiveness.

QƏZA VƏ QƏDƏR MƏSƏLƏSİ KONTEKSTİNDƏ ŞƏR PROBLEMİ VƏ TEODİSEYA

i.f.d. Adilə Tahirova

Bakı Dövlət Universiteti

İslam elmləri kafedrasının müəllimi

Açar sözlər: *qəza və qədər, şər problemi və teodiseya, kəlam, Mötəzilə, Əşəriyyə, Maturidiyyə*

Keywords: *qada and qadar, the problem of evil, theology, Mu'tazila, Ash'ariyya, Maturidiyyah*

Ключевые слова: *судьба и предопределение, проблема теодицеи, теология, Мутазила, Ашариты, Матуридиты*

Teodiseya hər şeyə gücü çatan Tanrının sərhədsiz yaxşılıq və ədaləti ilə kainatdakı şərin varlığını uzlaşdırma cəhdidir. Fəlsəfə və teologiya (kəlam) ənənəsi içində müzakirə edilən şər probleminin tarixi çox qədim zamanlara gedib çıxır. İslam düşüncəsində xeyir və şərin mahiyyəti, şər və insanın əməli arasındakı münasibətin necə olduğu kimi suallar geniş bir şəkildə müzakirə edilmişdir.¹ İslam düşüncə tarixində kəlam alimləri şər mövzusununu əsasən Allahın ədalət və hikmətinin insanların feilləri ilə əlaqəsi baxımından ələ alarkən, filosoflar xeyir və şər məsələsini ontoloji, psixoloji və əxlaqi yöndən tədqiq etmişlər. Tanrının ədaləti və xeyir məsələsini İslam alimlərinin müzakirə etmələrinin əsas səbəblərindən biri də şərin teizmin əleyhinə dəlil olaraq istifadə edilməsi sayıla bilər. Sənəviyyə və Dəhriyyənin də eyni şiddətlə şəri dəlil olaraq müdafiə etmələri teist olan mütəkəllim və filosofları mövzu ilə əlaqədar düşünməyə vadar etmişdir. İslamda teodiseya Allahın mütləq qüdrətini vurğulamaq üçün ortaya atılan anlayışlara reaksiya olaraq da görülür.² Kəlamda xeyir-şər problemi hər zaman ən önəmli məsələlərdən hesab

¹ <http://felsefe.kku.edu.tr/belgeler/sarp/81-100.pdf>

² Eric Lee Ormsby, **Theodicy in Islamic Thought-The Dispute Over Al-Ghazali's Best Of All Possible Worlds**, (tərcümə edən: Metin Ozdemir, İslam Düşüncəsində İlahi Adəlet

edilmiş və bununla əlaqəli Allahın şəri istəyib istəmədiyi, onu yaradıb-yaratmadığı və şərin ontoloji həqiqəti kimi məsələlər müzakirə edilmişdir.

Xeyir və şər probleminin mahiyyətinə gəldikdə əvvəlcə şərin hansı kateqoriyalara ayrıldığına diqqət yetirək: Şər təbii, mənəvi və cismani olmaqla üç növə ayrılır. Təbii şər varlığın əskik yaradılmasıdır. Varlığın əskik olması heç olmamasından daha yaxşıdır. Bu həqiqətdə şər deyil. Mənəvi şər insanın cüzi iradəsindən ortaya çıxan günahlardır. Cismani şərə gəlincə acı, izzirab deməkdir. Bunun da qaynağı insandır. Dərd, izzirab və kədərlə əlaqəli istər təbiət, istərsə insan qaynaqlı olsun bütün bu hadisələrin bir də teolojik yönü də vardır. Yaşanılan sıxıntı və çətinliklər inanan insanların belə ağına bu zülm və bəlalara niyə düşər olduğuna dair suallar gətirir. Bu suallar teistik bir Tanrı anlayışına sahib digər dinlərin mənsubları üçün də keçərlidir. İnanan insanlar əksəriyyətlə öz aqlını və vicdanını qane edəcək cavablar tapa bilir. Elm, qüdrət, iradə sahibi bir Tanrının yaratdığı və idarə etdiyi bir kainatda şərin yeri və mənasının nə olduğu teologiya sahəsində müzakirə olunmuşdur. İslam düşüncəsində bu məsələ ilə əlaqəli əsas fikirləri belə xülasə etmək mümkündür: şərin ədəmiliyi (yoxluğu), aksidental (keçici) olması, azlığı, faydalı olması, ilahi hikmətin tam bilinmədiyi, insanın iradə azadlığını sui-istifadə etməsinin şərə səbəb olduğu, kainatdakı yaxşının ziddi olaraq pisin də labüd olduğu, şərin əxlaqi və mənəvi tərbiyə üçün gərəkli olduğu, bu dünyada çəkilən sıxıntı və çətinliklərin o biri dünyada qarşılığının veriləcəyi şəkildə fikirlər. Digər bir maraqlı fikir də Qəzzalinin bu aləmin “mümkün aləmlər içərisində ən yaxşısı olduğu” tezisidir.

Məşhur şiə alimlərindən Mütəhhəriyə görə şər olaraq adlandırılan şeylər əgər ən gözəl və ən yararlı nizama zidd olsaydı yaradılmazdı. Bəzi şər hadisələr izah edilməz görünsə də bu, insan idrakının kainat sirləri qarşısında yetərsizliyinə dəlalət edir. Bir qrup alim isə şər olaraq adlandırılan şeylərin yararlarını araşdırmağa çalışır. Mahiyyəti araşdırıldıqda əslində onlar “yox” hökmündə olub ərəz baxımından vardır. Bu dünya ən mükəmməldir, qüsur kimi görünən hallar da əslində onun mükəmməlliyinə xidmət edir. Bundan başqa qüsurlu sayəsində qüsursuz fərqlənir. Bu dünyadakı şərlər mənasız və məqsədsiz olaraq yaradıla bilməz

İslam düşüncəsi tarixində Mötəzilə məzhəbinə mənsub olan alimlər ədalət prinsipini əsas alaraq, Allahın şəri yaratmağa gücü çatsa da onu əsla yaratmayacağı-

(Teodise) Sorunu: Gazzali'nin “Mümkün Dunyaların En İyisi” İfadesi Uzerine), Ankara, Kitabiyat, 2001, s. 16, 28.

nı irəli sürmüşlər. Bu fikrin ilahi qüdrətə məhdudiyyət gətirəcəyini düşünən Əhlisünnə alimlərin əksəriyyəti bu görüşü tənqid etmişdir. Demək olar ki, bütün kəlam məzhəbləri Allahın xeyiri istəyib, yaratdığını, xeyirin Allahdan olduğunu qəbul edərəkən şərin Allaha istinad edilib-edilməyəcəyi məsələsində ixtilafa düşmüşlər.³

İslam kəlamında ilahi ədalət məsələsini ən çox vurğulayan və buna görə *Əhlu-l ədl*, *əl-Ədliyyə* və ya *Əhlu-l ədl və-t tövhid* kimi adlandırılan düşüncə məktəbi Mötəzilədir. Mötəzilə İslam düşüncəsində rəasional optimizmin ilk nümunəsini təqdim edən bir məktəb olaraq tarixə keçmişdir.⁴ Mötəzilə məzhəbi məsələləri ilahi ədalət və hikmət baxımından ələ alır. Allahın ədalətli olduğu, buna görə Ondan şər bir işin gəlməyəcəyini irəli sürərək ilahi iradə və qüdrəti ikinci plana atır. Allahın feilləri haqqında gözəl və hikmətli olanı yaratmasının Ona vacib olduğunu ifadə edərək Onun hərəkətlərini məhdudlaşdıran Mötəzilənin belə düşünməsində əsl məqsəd əslində ilahi ədalət anlayışlarına zərər verməmək və Allahı şərdən uzaq tutmaqdır.

Mötəzilənin "Allah ədalətli və hikmət sahibidir, Ondan çirkin iş çıxmaz, Onun bütün feilləri gözəldir" anlayışı Allahın zülm işləməyəcəyini və zülmün əsasən insanın əsəri olduğu fikrinə əsaslanır. Mötəzilə kəlamçıları insanların pis əməllərinin Allaha şamil edilməyəcəyini vurğulayıb, şərin məsuliyyətini ilahi iradə xaricində axtarır. Xeyir və şər (yaxşılıq və pislik) əşyalara məxsusdur və bunlar ağıl vasitəsilə dərk edilə bilər düşüncəsi əşəri mütəkəllimlər istisna olmaqla müəyyən təfərrüat fərqləri ilə birlikdə əksər İslam kəlamçılarının düşüncəsidir.

Mötəziləyə görə Allah ancaq səlah (mənfəətə uyğun və xeyirli olan) və əslahı (ən uyğun və xeyirli olan) diləyər. Allahın yaxşı olmayan bir şeyi əmr etməsi və ya yaxşı olan bir şeyi qadağan etməsi də imkansızdır. Çünki qul üçün faydalı olanı ağıl və vəhy yolu ilə bildirmək, ədalətli olmağın vaciblərindəndir. Mötəzilə Allahın xeyiri etməyə məcbur olduğu və insanın mənfəətinə uyğun davranma məcburiyyətində olduğu fikrini müdafiə edir. Onlara görə Allah kərimdir, ədalətlidir. Qullarına ən yaxşı və faydalı olanı verməzsə, bunu onlardan məhrum etmiş olar. Verməmək, məhrum buraxmaq xəsislikdir. Halbuki Allah haqqında xəsislik düşünülə bilməz.⁵

³ Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul, Ensar neşriyyatı, 1987, s. 114-115.

⁴ Ormsby, Eric Lee, *Theodicy in Islamic Thought-The Dispute Over Al-Ghazali's Best Of All Possible Worlds*, s. 33.

⁵ Ormsby, Eric Lee, *Theodicy in Islamic Thought-The Dispute Over Al-Ghazali's Best Of All Possible Worlds*, s. 35-36.

Mötəziləyə görə "ədalət", "vacib" ,"yaxşı" ,"pis" kimi əxlaqi anlayışlar və xüsusiyyətlər həqiqi obyektiv bir varlığa malikdir. Onlar həm Tanrının, həm də insanın hərəkətlərinə aid edilə bilər. Bu səbəbdən insanoğlu ilahi iradə və ya maddi şərtlərdən müstəqil olaraq hər hansı hərəkəti yaratmaq gücünə sahibdir, yəni qul öz hərəkətlərinin yaradıcısıdır. Yaxşı və pis fellərinin xaliqi olduğu üçün axirətdə savaba ya da cəzaya layiq olar. İnsanın şəx əməlləri Allaha aid edilməz.

Buradan göründüyü kimi Mötəzilə şəx və qəbihi (pis) insanla əlaqələndirir. Allah, xeyiri iradə edib və yaratsa da qəbih olanı iradə etməz və yaratmaz. Mötəzilə kəlamçılarına görə bir şeyə şəx deyə bilmək üçün onun zülm ya da əbəs (boş, mənasız) olması lazımdır. Allahdan qaynaqlandığı bilinən xəstəliklər, təbii fəlakətlər və ya şəx olaraq qəbul edə biləcəyimiz hər cür pis vəziyyətlər, ölüm sonrasında əvəzi artıqlaması ilə ödəniləcək bir vəziyyət olduğuna və eskatoloji bir məqsədə yönəlmiş olduğuna görə şəx olmaqdan çıxarlar.⁶

Təbii şərlərə gəlincə Mötəzilə bu mövzunu ilahi hikmət perspektivindən ələ alaraq bunların da boş və mənasız olmadığını bildirir. Mötəzilə, kainatdakı şərləri insanın məsuliyyətinə yükləmişdir. Mötəzilə Allahın əsla şəxi işləməyəcəyini müdafiə edir. Mötəzilədən olan Əbul-Hüzeyl və Bişr ibn Mütəmirə görə bu "qeyri-mümkün", Əbu Musa əl-Murdara görə "pis", Məhəmməd ibn Şəbibə görə isə "mənasızdır". Mötəzilə anlayışına görə Allah bəndələrinin mənfəətinə (məsləhət) riayət etmək məcburiyyətindədir. Bu zərurət, Onun yaxşılığından irəli gəlir. Yəni onların axirətdəki əbədi xoşbəxtliyi qazanmağının səlah baxımından daha uyğun olduğu üçün yaratmalıdır. Qıtlıq, quraqlıq və əkinlərin tələf olması kimi fəlakətlərə gəlincə, bunlar məcazi mənada şəx olan, əslində isə yaxşı və xeyir olan şeylərdir. Çünki insanlar başlarına gələn bu fəlakətlərə səbr etməklə sonsuza qədər cənnətdə qalmağa layiq olurlar. Bundan başqa Allah onlara başlarına gələn bu fəlakətlərlə qiyamətin dəhşətli hadisələrini və əzabını xatırladır. Beləcə onlar üsyanlardan əl çəkərlər və o günün əzabından əmin olurlar. Buna görə cəhənnəm əzabından qurtarıb, cənnətlərdə əbədi həyata nail olmaq şəx deyil, həqiqətdə bu yaxşı, faydalı və xeyirlidir.⁷

İnsan məsuliyyətinin izahını Allahın ədalətli olduğu əsasına bağlayan Mötəzilə beləcə insanların xeyir və şərdən birini azad iradəsi ilə seçmə və etmə qabiliyyətində

⁶ Qazı Əbdülcəbbar, *əl-Muğni fi əbvabi-t tövhid və-l ədl*, (lutf), əd-Daru-l Mısıriyyə li-t təlif və-t tərcəmə, Qahirə, 1963, XIII, s. 228, 388 .

⁷ Qazı Əbdülcəbbar, *əl-Muğni*, XIII, s. 229-230 .

olduğunu müdafiə edərkən şəəri növlərə ayırmışdır. Bunlardan biri fəsad mənasında olan əxlaqi şəər, digəri xəstəlik, fiziki qüsurluq kimi zərər və müsibətlərdən ibarət olan təbii və ya metafiziki şəərdir. İradə azadlığı yalnız əxlaqi şəər üçündür. Təbii şəərdə isə insanın iradə və gücünün təsiri düşünülə bilməz. Bunlar Allahın təqdirinə bağlıdır. Mötəziləyə görə tək həqiqi şəər varsa, o da əxlaqi şəərdir. Varlığın mükəmməlliyinin əskikliyindən qaynaqlanan metafiziki və təbii şəərlərə gəlincə, bunlar məcazi mənada şəərlərdir. Yəni əslində onlar ortaya çıxardıqları xeyirli nəticələr baxımından yaxşı və faydalı olaraq qəbul edilməlidir. Ancaq burada diqqətdən qaçan bir təfərrüat vardır. Bütün bu fəlakətlər hər zaman eyni nəticələri yaratmaya bilər. Bəziləri başlarına gələn fəlakətlərə səbr etmək yerinə, üsyan da edə bilər. O zaman, onların məcazi mənada şəərlər olduqları bir yana bu cür kəslərin mənfəətlərinə uyğun olduğunu iddia etmək çətinidir. Bu vəziyyət Mötəzilənin ilahi sistemdəki bütövlüyü göz ardı etməsindən qaynaqlandığını söyləyə bilərik. Çünki alimlərin işarə etdiyi kimi bəzi şəərlər ilahi nizamdakı qanunların fəaliyyəti zamanı reallaşan təsadüfi qarşıdurmalardan qaynaqlanır və bunların olması qaçınılmazdır. Zəlzələlər və sellər kimi təbii fəlakətlərə gəlincə, bunlar təbiətin özündən gələn əskiklərdən qaynaqlanacağı kimi, bu dünyada insanların sınağa və bəzən də öz azgınlıqları üzündən onları cəzalandırmaq məqsədi ilə ilahi iradə tərəfindən reallaşdırılmış ola bilərlər. Bu baxımdan bunlar yalnız ağılı və iradəsini yaxşı istiqamətdə istifadə edənlər üçün bir faydadır. Digərləri üçün isə cəzadan başqa bir şey deyil. Bunları sınağa, cəza və mükafatı ehtiva edən ilahi sistemin ünsürləri olaraq görmək lazımdır. O halda, problemin yalnız insani iradə və ağılın səhv istifadəsindən qaynaqlandığı söylənə bilər.

Mötəzilə anlayışına görə acı və izzət inkar edilə bilməz bir faktır. Ancaq hərəkətlər öz xüsusiyyətlərinə görə deyil, nəticələrinə görə qiymətləndirilməlidir. Necə ki, insanın elm əldə etməsi və dolanışığını təmin etməsi üçün ən ağır çətinliklərə dözməsi gözdədirsə və bunlar üçün çox işləmək və çətinliklərə dözmək şəər deyilsə, əzablar da insanın onlara səbr edərək savab qazanma nəticəsinə görə bir lütfə çevrildiyi üçün qəbih sayılmır. Çünki insan, içərisində fəlakətlərin olmadığı nemətlərlə daha çox azgınlığa və üsyana yaxındır.

Mötəzilə şəər probleminə müxtəlif həll yolları gətirməyə çalışmışdır. Bir həllə görə bütün əzabların, böyüklər üçün edilən xəbərdarlıqlar və əxlaqi nəsihətlər olaraq görülmüşdür. Çünki Mötəziləyə görə heç bir şey məqsədsiz və boş ola bilməz, hətta nəticədə mənasız olan əzabların belə mütləq insana xidmət etməsi və faydalı olması lazımdır. Bu anlayış Mötəziləni Allahın insanın qavraya bilməyəcəyi heç bir şeyi

yaratmayacağı, çünki qavrana bilinməyən bir işarə və ya öyüd-nəsihət ola bilməyəcəyi kimi düşüncələrə aparmışdır. Bəzi Mötəzilə alimləri Allahın qarşılıqsız bir acı, izzət verməsini rədd etmişdir.⁸

Mötəzilə insanın axirətdə savab və cəzaya layiq görüləcəyi xeyir və şər əməllərini yaratmağa gücü yetdiyi və yaratdığı mövzusunda ittifaq halındadır. Bunun əksini düşünmək onların ilahi ədalət düşüncələrinə zərər verəcəyi üçün bu cür bir yanaşma tərzinə üstünlük etmişlər. Mötəziləyə görə Allah bəşəri mənada ədalətə zidd bir iş etməz. Əşərilərə görə isə ilahi ədalətin ölçüsü Allahın muradıdır, yəni Allah nəyi diləmişsə o ədalətlidir və doğrudur.

Mötəziləyə görə Allah küfr və üsyan kimi qadağan etdiyi və hər biri şər və münkər olan şeyləri əsla murad etməz. Bu kimi şər və münkər olan şeylər qulun iradəsi nəticəsində meydana gəlir. Yəni şəri yaradan Allah deyil, onu işləyən quldur. Qulun etdiyi şirk, küfr və üsyan kimi şər işlər Allahın iradəsi ilə olsaydı o işi işləyənlə cəza vermək zülm olardı. Allah isə zülmədən münəzzəhdir. Bu mövzuda Mötəzilə ona əsaslanır ki, insan bir işin nöqsanlarını bildikdən sonra onu etməz. Allah da işin şər olduğunu bildiyinə görə onu etməz.⁹

Mötəziləyə görə bir şeyin şəriət tərəfindən əmr edilməsi, o şeyin zatında və sifətində olan bir gözəllik səbəbiylədir. Bir şeyin nəhy edilərək dində qadağan edilməsi də eyni səbəbdəndir. O halda bir şeyin gözəl və çirkinliyini hökm edən ağıldır. Şəriət onu kəşf edib bəyan edir.

Əşəri kəlamı baxımından vəziyyət daha mürəkkəbdir. Onların fikirlərini qısaca belə xülasə etmək olar: Allah qadiri-mütləqdir. Ondan üstün heç bir qüvvə yoxdur. O etdiklərindən məsul tutulmaz və feilləri şər (pis) olaraq qiymətləndirilməz.

Əşərilər Allahın feillərində hər hansı bir səbəb və ya məqsəd axtarışının doğru olmadığını iddia edirlər. Onlara görə Allah kainatı yaradarkən heç bir məcburiyyət və ya məcburi məqsəd olmadan yaratmışdır. Bu səbəbdən iddia olunduğu kimi onu yaradarkən də nə özü üçün, nə də başqası üçün hər hansı bir fayda məqsədi daşmamışdır. Çünki hərəkətlərində azad olan yaradıcının belə bir fayda güdməsinə də səbəb yoxdur. Əşərilərə görə hər hansı bir məqsədə görə davranmaq bir növ əskiklikdir ki, bu Allaha izafə edilə bilməz.

⁸ Ormsby, Eric Lee, **Theodicy in Islamic Thought-The Dispute Over Al-Ghazali's Best Of All Possible Worlds**, s. 240.

⁹ Ormsby, Eric Lee, **Theodicy in Islamic Thought-The Dispute Over Al-Ghazali's Best Of All Possible Worlds**, s. 30-34.

Əşəri alimlər bu ayələrə istinad etdiklərini söyləyirlər: ¹⁰ "Harada olursunuz olun, hətta uca qalalar içərisində olsanız belə, ölüm sizi haqlayacaq. Onlara bir xeyir yetişdikdə: "Bu, Allahdandır!"- deyərlər, bir pislik üz verdikdə isə: "Bu, səndəndir!" söyləyərlər. De: "Hamısı Allahdandır". Bu camaata nə olub ki, az qala söz də anlamır!" "Sənə yetişən hər bir yaxşılıq Allahdandır, sənə üz verən hər bir pislik isə özündəndir. Biz səni insanlara peyğəmbər göndərdik. Allahın buna şahid olması kifayət edər."¹¹

Əşəriyə görə Allahın xeyiri və şəri, küfrü və üsyanı yaratdığı bir həqiqətdir. Əgər bunu yaratdığı həqiqətdirsə, o zaman onu istəməsi də bir həqiqətdir. Çünki istəmədiyini yaratdığını düşünmək mümkün deyil. Əşəridə yaxşılıq və pislik Mötəzilədə olduğu kimi zati deyil, yəni əşyanın əslində yoxdur. Yaxşılıq və pislik şəridir, yəni onu şəriət təyin etmişdir. ¹²

Əşəri (v. 324/935) Allahın zati sifətlərindən olan əzəli iradəsinin hər şeyin fəvqündə və hər şeyi əhatə etdiyini ifadə edir. Ona görə yaradılanı diləyib və yaradılmayanı diləməmiş olması Allahın iradə sifətinin bir gərəyidir. Xeyir-şər, fayda-zərər kimi şeylərin hamısını Allah diləyir. Əşəriyə görə Allahın diləmədiyini yaratması düşünülməz. Onun diləmədiyinin reallaşması mümkün deyil. Onun diləmədiyini bir şeyin reallaşması unutmama, acizlik və zəiflik kimi səbəblərdən olar. Halbuki bu hallar Allah haqqında düşünülməz. Allahın diləmədiyi bir şeyin reallaşması qeyri-mümkün olduğuna görə Onun diləmədiyi bir şeyin başqası tərəfindən reallaşdırılması da mümkün deyil.¹³ Əşəri kəlamçılara görə Allahın şər şeyləri diləməsi Onun üçün mənfi bir vəziyyət yaratmaz. Çünki Allahın iradəsi və əmr etməsi eyni şeylər deyil, Allahın bir şeyi istəməsi, eyni zamanda onu əmr etməsi mənasına gəlməz. Məsələn Allah inkarçının küfrünü iradə etdiyi halda onu əmr etməmişdir.

Əşəriyə görə bütün feillər o feilləri icra edən failə möhtacdır. Failsiz bir hərəkətin meydana gəlməsi qeyri-mümkündür, hər hərəkətin bir faili vardır. İnsan icra etdiyi hərəkətlərin həqiqətini bilməz. Buna görə bəndə hərəkətin yaradıcısı deyildir. Əşəri kəlamçıları tanrı-insan münasibəti məzmununda Allahın elm, iradə və qüdrət sifətlərinin mütləqliyinə hər hansı bir xələl gətirməmək üçün insanı demək

¹⁰ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 114.

¹¹ ən-Nisa, 4/78-79.

¹² Lütfi Doğan, *Ehl-i Sünnət Kelâmında Eş'əri Mektebi*, Ankara, Rüzgarlı Matbaası, 1961, s. 38.

¹³ Lütfi Doğan, *Ehl-i Sünnət Kelâmında Eş'əri Mektebi*, s. 41.

olar ki, iradəsi, qüdrəti, hərəkət bacarığı olmayan bir varlıq, Allahı isə mütləq mənada qüdrət sahibi bir varlıq kimi təsvir etmişlər. Bununla birlikdə Əşərilər insanın kəsbinə görə məsul olduğunu söyləyərək bir mənada ilahi ədalətə zərər verməyəcək bir çıxış yolu tapmağa çalışırlar. Əşəriyə görə Allah ədalətin yaradıcısı olduğu kimi zülmün də yaradıcısıdır. Əşəriyə görə şər Allahdandır, lakin Allah şəri özü üçün deyil, qulları üçün şər olaraq yaratmışdır. Bunu belə açıqlamaq olar. Allahın şəhvəti yaratması ilə Onun şəhvətli olacağı düşüncəsi mümkün olmadığı kimi zülmü yaratmasıyla da zalim olması qeyri-mümkündür. Əşərilərə görə Allah fellərin özünü yaradır, hərəkətin sonradan aldığı vəsflər isə nisbidir. İnsanın niyyət və ixtiyarına görə dəyişir.¹⁴

Allahın yaratdığı kainatda hər şeyin Onun istəyinə görə olduğundan yaxşı və mükəmməl olduğu düşüncəsini Əşəri mütəkəllimi Qəzzali (v. 505/1111) irəli sürmüşdü. Qəzzaliyə görə hər şey ən incə detallarına qədər mükəmməl bir şəkildə yaradılmışdır. Yer üzündə bizə görə əskiklik və ya qüsurlar hesab etdiyimiz şeylər belə əslində mükəmməlliyin bir hissəsidir. Allah var olanı mükəmməl yaratmadı demək Onu acizlik və xəsisliklə vəsfləndirməkdir. Ancaq O, bu pis (şər) xüsusiyyətlərdən uzaqdır. Özümüzdən başlayaraq gördüyümüz hər şey ilahi ədalətin və hikmətin bir əsəridir. Əşyanın yaradılışındakı çox incə bir hikmətin varlığı, mükəmməl nizam Tanrının ədalətinin bir göstəricisidir. İlahi hikmət düşüncəsi, Qəzzalinin teodiseya anlayışında mərkəzi bir yer tutmaqdadır. Qəzzali insani vəziyyətləri və əxlaqi şərləri açıqlayarkən ağrını, məhrumluğu, xəstəliyi şərlər olaraq qəbul edir. Lakin bu cür şərlərin qəzalar və ya insan qaynaqlı şərin nəticəsində meydana gəldiyini qəbul etmir. Allah bəzi kəslər üçün sağlamlıq, iman dilədiyi kimi, bəziləri üçün də yoxsulluq, acı və inancsızlığı diləmişdir.¹⁵

Əşəri xeyir və şər hərəkətin Allahın qüdrəti altında olduğunu ifadə etməklə və Onun yaratması ilə meydana gəldiyi müdafiə edir. Bu şəkildə insanın azad olduğu söylənə bilməz. Yaxşılıq və pislilik və ya xeyir və şər qəti və sərt bir şəkildə Allahın qəzasına bağlıdır. İnsan təşəbbüs qabiliyyəti olmayan bir varlıq dərəcəsinə düşür. Əşərilərə görə Allahın hərəkətləriylə insanın hərəkətləri müqayisə edilərək hökm çıxarılmamalıdır. Çünki insan pis olanı işləməsiylə pis, yaxşı olan bir şeyi istəyib

¹⁴ Ormsby, Eric Lee, *Theodicy in Islamic Thought-The Dispute Over Al-Ghazali's Best Of All Possible Worlds*, s. 47.

¹⁵ Ormsby, Eric Lee, *Theodicy in Islamic Thought-The Dispute Over Al-Ghazali's Best Of All Possible Worlds*, s. 64.

yerinə yetirməsiylə də yaxşı olar. Lakin Allah üçün bu düşünülə bilməz. İnsan etdiklərindən məsuldur, amma Allah üçün belə bir şey düşünülə bilməz. Çünki O, mütləq iradəsinə görə hərəkət edir. Əşərilərə görə hərəkətlərin xeyir və şər olması Allah elə bildirdiyi üçündür. Əslində hərəkətlər neytral xarakter daşıyır. Əşərilər xeyir və şər hərəkətlərin meydana gəlməsində insanın birbaşa təsirinin olmadığını bildirirlər.¹⁶

Qəzzali Allahın şərləri ortadan qaldıra biləcək gücdə olduğuna görə niyə onları ortadan qaldırmayıb, əksinə onlara icazə verməsinin səbəblərini araşdırmışdır. Ona görə hər şər kimi görünən hadisələrin arxasında əslində xeyir vardır. Dərd və iztirablar nəhayətdəki aqibətimizin yaxşı olması üçün səbr olunması lazım gələn vasitələr kimidir. İnsanlar mərhəməti səhv başa düşürlər və ağrı-acı verənin rəhmsiz olduğunu fikirləşirlər. Halbuki bu həmişə belə olmamışdır. Məsələn kövrək bir ana uşağına ağrı verən bir müalicəyə qarşı çıxdığı halda, ağıllı bir ata buna icazə verir. Belə olduğu halda atanın yox, ananın daha rəhmli olduğunu zənn edərlər. Ancaq dərin düşünən insanlar bilirlər ki, əslində atanın etdiyi iş tamamilə mərhəmət nümunəsidir. Misaldan da görüldüyü kimi dünyadakı ağrı və iztirablar insanların daha üstün bir xeyiri əldə edə bilmələri üçün şəkil dəyişdirmiş yaxşılıqlardır.¹⁷

Qəzzali fəlakət olaraq adlandırılan bir çox hadisənin əslində içərisində bir çox xeyiri ehtiva etdiyi qənaətindədir. Digər tərəfdən bu dünyada insanların başına gələn müsibətlərin o biri dünyada onların günahlarına kəffarə olacağı şəkildə düşüncə də bir həll yoludur. Başımıza gələn bəzi fəlakətlərdən əzab çəkmək qaçınılmazdır. Qəzzali, belə bir vəziyyəti pulsuz əməliyyat olmağa bənzədir. Əməliyyatdan acı hiss edər, amma pulsuz müalicə olacağı üçün sevinər. Dünyadakı bütün bəlalər belədir. Bir qismi bu dünyada kamilləşməyimiz üçündür, digər bir qisminin isə qarşılığı axirətdə veriləcəkdir. Qəzzaliyə görə xəstəliyi müalicə edən acı dərmanlar, xəstə üçün bir nemət, uşağı sevdiyi oyuncaqdan ayırmaq da uşaq üçün bir nemətdir. Çünki uşağın daim oyuncaqlar ilə məşğul olması onun təhsildən ayrı qalması demək olub, bu onun üçün xeyirli deyil. Başımıza gələn çətinliklər qarşısında bizə düşən Allaha qarşı hüsnü-zənn etməkdir. Allahın hikməti genişdir. O, qullarının ehtiyaclarını özündən daha yaxşı bilir. Dünyada çəkdiyi çətinliklərə qarşılıq axirətdəki mükafatı

¹⁶ Ormsby, Eric Lee, *Theodicy in Islamic Thought-The Dispute Over Al-Ghazali's Best Of All Possible Worlds*, s.42.

¹⁷ Əbu Həmid Muhəmməd b. Muhəmməd Qəzzali, *Məqsədul Əsna fi Şərhi Əsmaillahi-Husna*, Qahirə, Təqəddum nəşriyyatı, s. 40.

görənlər, Ona şükr edəcəklər. Bu eynilə dərs çalışması üçün özünə təzyiq edilən bir uşağın böyüdüüyü zaman müəllimlərinə və ana-atasına edəcəyi təşəkkür kimidir.¹⁸

Qəzzaliyə görə mövcud olandan daha yaxşı, tam və mükəmməl olan imkan daxilində deyildir. Əgər olsaydı və Tanrı bunu yaratma qüdrətinə sahib olduğu halda yaratmasaydı, bu ilahi ədalətə uyğun gəlməyən bir xəsislik və ilahi ədalətlə ziddiyyət təşkil edən bir haqsızlıq olardı. Qəzzali, aləmin bu şəkildən daha mükəmməlinin, nizam olaraq daha gözəlinin mümkün olmadığını bu sözləri açıqlayır: "Əgər bu mümkün olsaydı və Allah gücü çatdığı halda daha mükəmməlini yaratmayıb, onu öz nəzdində buraxmış olsaydı, bu vəziyyət ilahi ədalətə uyğun olmazdı xəsislik sayılardı. Əgər daha mükəmməlini yaratmağa gücü çatmasaydı, bu vəziyyət ilahi qüdrətə zidd olub acizlik mənasını verərdi.¹⁹ Var olandan daha mükəmməli mümkün deyil şəkildə formulə edilən Qəzzalinin bu ifadəsi əsrlər boyu İslam aləminə öz damğasını vurmuşdur. Bu ifadəni təsdiq edən və əleyhdarı olan bir çox İslam mütəfəkkiri, bu məsələ ilə əlaqədar olaraq müxtəlif əsərlər qələmə almışlar. Bu müzakirəyə iyirmi altı alim (XII-XIX əsrlər arasında) qatılmış, on yeddi kitab yazılmışdır. Eyni ifadə əsrlər sonra qərb din fəlsəfəsində Leybnits tərəfindən təkrar dilə gətirilmişdir.

Maturidilərin şərlə əlaqədar düşüncələri daha çox Tanrının hikməti ilə əlaqədardır. Onlar Allahın həm xeyiri, həm də şəri yaratdığını irəli sürürlər. Onlara görə Allah insanları azad və məsul olaraq yaratmışdır. Müxtəlif vəziyyətlər qarşısında onlardan birini seçmək bacarığını da onlara bəxş etmişdir. Maturidiyə (v. 333/944) görə təməl qanun olaraq zülm və hikmətsizlik çirkin, ədl və hikmət isə gözəldir. Lakin bəzən bir şey bir mövqedə hikmət, digər bir mövqedə isə səfeh, bir mövqedə zülm, digər bir mövqedə isə ədalətli ola bilər. Buna görə də hər bir insanın öz təfəkkür sistemi içində bir şeyi səfeh və ya hikmət, ədalət və ya zülm kimi qiymətləndirməsi hər zaman məqsədəuyğun olmaya bilər.²⁰

Maturidinin düşüncəsinə görə aləmdəki şərin mahiyyətini araşdırmağa keçmədən əvvəl onun var ediliş məqsədinin ortaya qoyulması lazımdır. Ancaq bundan sonra Maturidi baxımından aləmdə görülən şərin yeri aydın ola bilər.

¹⁸ Ormsby, Eric Lee, **Theodicy in Islamic Thought-The Dispute Over Al-Ghazali's Best Of All Possible Worlds**, s. 78.

¹⁹ Ormsby, Eric Lee, **Theodicy in Islamic Thought-The Dispute Over Al-Ghazali's Best Of All Possible Worlds**, 69-70.

²⁰ Əbu Mənsur əl-Maturidi, **Kitabu-t Tövhid**, tərcümə edən. Bekir Topaloğlu, Ankara, İSAM Yayınları, 2002, s. 277.

Maturidi Allahın yer ilə göyü və bunun arasındakı bütün varlığı insanın imtahan edilmə məqsədini reallaşdırmaq üçün yaratdığını və əsla linəfsihi (özünü üçün) yaradılmadığını ifadə etməkdədir. Bütün varlığın içində xəstəliklər və acı verən hallar kimi çətin hallarla yanaşı sağlamlıq və əmin-amanlıq kimi halları da yerləşdirilmişdir. Maturidiyə görə dünyada hər şeydə bir məhdudiyət və dəyişmə içində hərəkət vardır. Çünki bu aləm bir imtahan sahəsidir. İmtahanın isə müəyyən bir vaxt, sərhəd və şərtlər içində olmağı zəruridir. Bu baxımdan, sözügedən məqsədlərin reallaşması üçün bu aləmdə ziddlərin olmasının vacibliyi ortaya çıxır. Bəzilərinin çətinlik və pis vəziyyətlərə məruz qalması, bəzilərinin isə asanlıq, firavanlığa sahib olması kimi zidd hallar "imtahan" həqiqətinin bir nəticəsidir.

İmtahan olunan insanın inanlıq və ya inancesız bir fərd olması, xeyirxah ya da şər əməllər işləməsi nemətlərdən eyni dərəcədə faydalanmalarına mane deyil. Amma nemətlərdən faydalanma mövzusunda bu bərabərlik eyni zamanda xeyir və şəri seçmənin nəticəsinin ortaya çıxarılacağı bir başqa aləmin var olmasının gərəyinin bir sübutudur.²¹ Maturidiyə görə aləmdə var olan xeyir və şər olaraq yaradılan şeylərin insanın imtahan olunmasından başqa faydaları da vardır. İnsan ilk baxışdan xeyir və şər qəbilindən olan bu şeylərdə mövcud faydaları qavraya bilməsə belə orada qətiliklə bir məqsədin olduğunu düşünməlidir.²²

Maturidilərin düşüncələri ilahi ədalət anlayışları ağıla əhəmiyyət vermələri baxımından Mötəziləyə, ilahi iradə və qüdrətə zərər verməmə baxımından da Əşəriyyəyə bənzəyir. Onların mənimsədiyi bu orta yolda vurğuladıkları ən əhəmiyyətli anlayış ilahi hikmətdir. Şəri Allahdan uzaq tutmanın bir nəticəsi olaraq, Maturidi Mötəzilənin etdiyi kimi, ədalət başlığı altında deyil, tövhid başlığı altında şər problemini müzakirə etmişdir. Maturidilər mütləq və əzəli bir iradə anlayışını qəbul edirlər. Lakin bu mütləq əzəli və zati iradənin varlıq və hadisələrlə münasibətində Maturidilər və Mötəzilə arasında yaxınlaşma görülür. Allah mütləq iradə sahibidir, istədiyini yaradar, şərin də yaradıcısıdır. Amma insanın hərəkətlərinin dəyər qazanmasında, insanın azadlığı və məcburiyyəti məsələsində Maturidilər, Mötəzilə ilə birlikdə insana iradə azadlığı tanımışlar.²³

²¹ Sami Şekeroğlu, "Maturidilikdə kötülük problemi və teodise", Harran Universitesi İlahiyyat fakültesinin dergisi sayı: 21 Ocak – Haziran 2009, Şanlıurfa, seh. 138-139.

²² əl-Maturidi, *Kitabu-t Tövhid*, s. 108-109 .

²³ Ormsby, Eric Lee, *Theodicy in Islamic Thought-The Dispute Over Al-Ghazali's Best Of All Possible Worlds*, s. 56.

Allahın feili zülm ilə xarakterizə edilə bilməz. Görünüşcə zülm olan bir şey faydalı olanı özünə çəkməklə və zərərli olan şeyi də özündən uzaqlaşdırmaqla reallaşır. Buna görə zülm mövzusunda deyiləcək şey onun insana aid olduğu və belə bir vəziyyət olarsa, ona gətirib çıxaran adamın bu hərəkətləri öz əli ilə etməsidir. İradə hər failə (icra edənə) aid olan bir sifətdir. Allah isə qullarının öz əliylə qazandığı zülm xüsusiyyətini yaradır. Maturidi "öz iradələrini yox sayaraq Allaha cəbr isnadında olanların düşüncələrinin etibarsız olduğunu və iradə xüsusiyyətinin hər failin öz hərəkətinə aid bir xüsusiyyət olduğu" fikrini cəsarətlə müdafiə edərkən insanın azad iradə ilə hərəkət etdiyini və hərəkətə bağlı bu gücün də Allah tərəfindən hərəkət anında yaradıldığını söyləyir. Belə olduğu halda mövcud şərin qaynağını araşdırarkən, əvvəlcə onu davranışlarıyla istəyən və buna uyğun işlər görən insan ilə birlikdə bu istək və arzunun reallaşmasını təmin edən Allahın iradə və qüdrətinin olduğu görülür.²⁴

Maturidiyə görə insanlığın məruz qaldığı fəlakət və iztirabların bəziləri pis insanlardan, bəzilərinin isə etdikləri səhvlərdən qaynaqlanması mümkündür. Ortaya çıxan bu vəziyyət ona məruz qalan insanlara xəbərdarlıq etmə və bu müsibətlə onların öyüd almaları məqsədini daşıyır. Amma bəzi hallarda yaxşı olan kəslərə də böyük şərin toxunmasına gəlincə, bu vəziyyət Maturidiyə görə onların daha əvvəl etdiklərinin cəzası ola biləcəyi kimi onların o biri dünyada reallaşacaq daha böyük faydaya çatmasına bir vəsilə də ola bilər.²⁵ Ağıl sahibi birinin düşünəcəyi ilk şey Allahın onlara əsla haqsızlıq və ya zülm istəməyəcəyidir.

Maturidilərə görə Allahın hər şeyin müridi (diləyəni, istəyəni) olması ilahi ədalət anlayışına bir xələl gətirmir. Maturidiyə görə kəsb Allahın qula verdiyi bir güclə edilir. Ona görə insan Allahın onda yaratdığı bir güclə hər hansı bir işi yerinə yetirib yetirməyə bilər. Savab və günah bu yolla qazanılır. Kainatı meydana gətirən bütün hissələr və sifətlər hətta xeyir və ya şəər, bütün qulların işləri, Allahın yaratması, iradəsi, təqdiri, elmi, qəza və qədəriledir. Amma qulların savab və əzab qazanmasını təmin edən ixtiyari fellər vardır. Küfr, iman, ibadət, xeyir, şəər və üsyan insanın feillərindəndir. Bu hərəkətləri işləməsində isə məcburiyyət yoxdur. Bu səbəbdən hərəkətin meydana gəlməsinə bağlı bu prosesin heç bir mərhələsində ilahi ədalətə uyğunsuzluqdan söz edilə bilməz. Maturidiyə görə xeyir kimi şəər də Allahın yaratması ilə meydana gəlir. Amma meydana gəlməsində insanın ixtiyarı da vardır.

²⁴ əl-Maturidi, *Kitabu-t Tövhid*, s. 265-266.

²⁵ Sami Şekeroğlu, "*Maturidilikte kötülük problemi ve teodise*", səh. 150-151.

Lakin yaradıcının Allah olduğunu bilərək şərin birbaşa Allaha nisbətini göstərən ifadələri istifadə etmək doğru deyil. Allah hər şeyin Rəbbi və sahibi olduğu halda şərlərin, çirkin olan şeylərin və şeytanın Ona isnad edilməsi uyğun deyil. Həqiqətdə xeyir (yaxşı) və şər (pis) olan hər şeyi yaradan Allah olduğu halda, Ona "ey şərləri və pis şeyləri yaradan" şəklində xitab edilməsi və ya belə ifadələr istifadə edilməsi doğru deyil.

Maturidiyə görə qullar üçün ən uyğun olanı (əslah) yerinə yetirmək Allaha vacib olmadığı kimi onlar üçün şər olmayan şeyi seçib yaratmaq da Onun üzərinə vacib deyildir. Onlara görə bu mövzu ilahi ədalətdən daha çox mütləq və sərhədsiz ilahi iradə və qüdrətin sahəsinə daxildir. Varlıqların xeyir, şər, fayda və zərər cəhətdən fərqli mahiyyətlə yaradılmış olması, bunları müşahidə edən insanın, Allahın qüdrətinin əzəməti və digər sifətləri mövzusunda düşünməsinə təmin edir. Allahın bizə zərərli, şər kimi görünən şeyləri yaratdığına da bir hikmət olduğu bilinir. Allah bunları imtahan məqsədiylə edir. Lakin bu insan üçün yaxşı olmadığı halda belə hikmətin bir əsəridir.²⁶

Həm qərb, həm islam teoloqlarının bu dünyada şərin niyə var olduğuna verdikləri cavab bunun çox daha böyük yaxşılıq və xeyir üçün yaradıldığıdır. İnsanların azad ola bilmələri, əxlaqən və mənən inkişaf etmələri, Tanrı inancı və gözəl davranışlar yönündən imtahan ola bilmələri, onların yaxşılıq qədər şərə də açıq olmalarını zəruri edir. Bu şərlər olmasa insan bu dünyadan sonrakı çox daha böyük yaxşılıqlara, mükafatlara vara bilməzdi. Xüsusilə təbii şər imtahan və tərbiyə üçündür. Bəzən cəza xüsusiyyəti də daşıyır. Əxlaqi şərin qaynağı insanın məhdud iradəsini xətalı istifadə etməsidir. Bundan başqa bu dünyada həyata keçməyən bir ədalət varsa o biri dünyada mütləq həyata keçəcək. Fəlsəfi düşüncəyə görə şərin adəmiliyi, ərəz olması və azlığı vurğulanır. Bundan başqa şər xeyrin ziddi olaraq kainat nizamı üçün zəruridir. Çünki varlıq aləmi bir sıra zati və dəyişməz qanunauyğunluqlarla idarə edilir və ona əsasən baş verən hər bir şey və hadisə müəyyən yeri var və onun dəyişməsi mümkün deyil. Buna Qurani-Kərimdə "sunnətullah" da deyilir. Varlığın müxtəlif məqam və dərəcələrinin olması isə öz növbəsində bu qanuna tabe olmasının tələblərindəndir, fərq və ziddiyyətlərin yaranması, yoxluq və naqisliklərin ortaya çıxmasının mənşəyi də elə bu səbəbdir.

²⁶ Ormsby, Eric Lee, *Theodicy in Islamic Thought-The Dispute Over Al-Ghazali's Best Of All Possible Worlds*, s. 56, 61.

Hər şeyə rəğmən Tanrı hikməti tam olaraq qavrana bilməz, sirlər qala bilər. Bu isə şübhə və inkara səbəb olmamalıdır. İslam alimlərinin böyük əksəriyyətinə görə Allah Təalanın bütün feillərində və yaratdığı hər şeydə hikmət vardır. Bunlardan bəzilərini çox asanlıqla qavrayıb dərk etmək mümkündür. Ancaq onlardan hər birinin hikmət və yaradılış səbəbini doğru bir şəkildə anlamaq insan ağılı üçün bəzən mümkün deyil və ya hər kəs üçün açıq deyil.

Ancaq şər məfhumunu izafi şəkildə düşünmək lazımdır. Belə ki, şər yaradılmışlar arasındakı mənfiyyət toqquşmasından irəli gəlir. Buna görə birinin mənfiyyətinə, yararına olan şey digərinin zərərinə ola bilər. Bundan başqa ayədə deyildiyi kimi: “...Bəzən xoşlamadığınız bir şey sizin üçün xeyirli, bəzən də xoşladığınız bir şey sizin üçün zərərli ola bilər.(Onu) Allah bilir, siz bilməzsiniz” (Bəqərə 2/216). Bizim şər olaraq hesab etdiyimiz bir çox şeydə fərqiyyətə var bilmədiyimiz xeyirlər ola bilər.

ən-Nisa 4/79-cu ayədə isə “(Ey insan!) Sənə yetişən hər bir yaxşılıq Allahdandır, sənə üz verən hər bir pislilik isə özündəndir” deyilir. Şura 42/30-cu ayədə keçdiyi kimi: “Sizə üz verən hər bir müsibət öz əllərinizlə qazandığınız günahların (etdiyiniz əməllərin) ucbatındandır! (Bütün bunlara baxmayaraq) Allah (günahlarınızın) çoxunu əfv edir.” Deməli şər əksər vaxtlarda insanın özündən qaynaqlanır. Bundan başqa şər və ya bəla olaraq adlandırılan şeylərə münasibət də çox önəmlidir. Əgər həmin şər və ya bəla olaraq gördüyümüz hadisəyə axirətdə bizdən cəzanı uzaqlaşdıracaq, azaldacaq bir məsələ kimi baxsaq, ibrətamiz əhəmiyyətini gözdən itirməmək və bundan dərs alsaq daha doğru bir münasibət göstərmiş olarıq. Zəlzələ, quraqlıq, sel və başqa bir çox təbii hadisələr nəticələrinə görə şər hesab edilir. Demək insan tələfatı kimi nəticələrə varılmaması üçün insanlar müəyyən tədbirlər alarsa bunların heç də Allah tərəfindən insanlara göndərilmiş qorxulu bir bəla olmadığı, təbiətin qoyulmuş nizamının bir parçası olduğu həqiqəti ortaya çıxar.

ƏDƏBİYYAT

Qurani-Kərim, (V. Məmmədəliyev tərcüməsi).

Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul, Ensar nəşriyyatı, 1987.

Eric Lee Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought-The Dispute Over Al-Ghazali's Best Of All Possible Worlds*, (tərcümə edən: Metin Özdemir, İslam Düşüncəsində İlahi Adalet (Teodise) Sorunu: Gazzali'nin "Mümkün Dunyaların En İyisi" İfadesi Uzerine), Ankara, Kitabiyat yayınları, 2001.

Əbu Həmid Muhəmməd b. Muhəmməd Qəzzali, *Məqsədul Əsna fi Şərhi Əsmaillahi-Husna*, Qahirə, Təqəddum nəşriyyatı.

Əbu Mənsur əl-Maturidi, *Kitabu-t Tövhid*, tərcümə edən: Bekir Topaloğlu, Ankara, İSAM Yayınları, 2002.

<http://felsefe.kku.edu.tr/belgeler/sarp/81-100.pdf>.

Qazı Əbdülcəbbar, *əl-Muğni fi əbvabi-t tövhid və-l ədl*, (lutf), əd-Daru-l Mısıriyyə li-t təlif və-t tərcəmə, Qahirə, 1963, XIII.

Lütfi Doğan, *Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş'âri Mektebi*, Ankara, Rüzgarlı Matbaası, 1961

Metin Özdemir, *İslam Düşüncəsində Kötülük Problemi*, Furkan yayınları, 2001.

Sami Şekeroğlu, *"Maturidilikde kötülük problemi ve teodise"*, Harran Universitesi İlahiyyat fakulesinin dergisi sayı: 21 Ocak – Haziran 2009, Şanlıurfa.

Şaban Haklı, *"Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım"*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, sayı: 4, s. 238-239 .

XÜLASƏ

Əsrlərdən bəri bizi düşündürən məsələlərdən birisi şər problemidir. Nə üçün biz iztirab, ağrı-acı, əzab və pisliklərə məruz qalırıq? Nə üçün onlar bu dünyada mövcuddur. Onlar həqiqətən mövcuddurmu, yoxsa bizim münasibətimizlə əlaqəlidir? Şərin varlığı Allahın varlığına ziddirmi? Bu kimi sualların çoxuna cavablar teodisiya və şər problemi çərçivəsində müzakirə edilmişdir. Bu məqalə xüsusilə kəlam alimlərinin və bəzən də fəlsəfəçilərin fikirlərinə həsr olunmuşdur.

Teodisiya şərin varlığı qarşısında Tanrının yaxşılıq və qüdrətinin müdafiəsinə əsaslanaraq şər probleminə cavab məqsədi daşıyır. Teodisiya şərin nə üçün mövcud olduğunu izah etməyə çalışır.

İslamda düşüncə məktəbləri qəza və qədər, ədl kimi teolojik məsələlər çərçivəsində şər terminini tədqiq edərək izah və həll yolları gətirməyə səy göstərir. Mötəzilə nöqtəyi-nəzərindən Allahın insanlar üçün əslah olanı verməsi vacibdir. Onlar şərin insanların əməlləri nəticəsində ortaya çıxdığını söyləyirlər. Allah şər işləməz, Onun bütün feilləri yaxşıdır (həsən). Bu fikrin qarşısında Allahın qeyri-məhdud qüdrət və iradəsinin işığında məsələni həll etməyə çalışan Əşəriilər yer alır.

ABSTRACT

Few problems have vexed our minds over the centuries as those of grief, suffering and evil. Why are we afflicted with them? Why do they exist in the world? Are they exist in fact in nature or they are relevant to our attitude? How does not the occurrence of evil contradict God's existence? Are we able to understand why God permits evil? The answers to most of these questions are involved in theodicy and investigated at the problem of evil. I focus my attention mainly on the ideas of theologians and partly on the ideas of the philosophers.

Theodicy is primarily based on defence of God's goodness and omnipotence in view of the existence of evil and was established as a response to the problem of evil. Theodicy seeks to show that it is reasonable to believe in God despite evidence of evil in the world and offers a framework which can account for why evil exists.

The theological schools in Islam attempt to explain the fundamental character of the term of evil among theological issues like fate and justice (qadha and qadar, adl).

According to Mutazilah's point of view it is necessary for God to act optimum (al-aslah) for people. They assume that an evil occurs as a result of people's acts. God does not will an evil, all His acts are good, evil is not the act of God. On the contrary As'arites solve question in the light of absolute omnipotence and sovereignty.

РЕЗЮМЕ

Проблема теодицеи с давних пор исследуется философами и теологами принадлежащих разным течениям. Теодицея защищает идею справедливости Бога, несмотря на существование зла. Теодицея- теологическая доктрина и религиозно-философская концепция, посвященная пониманию проблемы зла: почему в мире, управляемом благим, мудрым и могущественным Богом, существует зло. Успешная теодицея решает проблему зла в рамках конкретной теологической системы, показывая, что Бог, несмотря на существование зла, всемогущ, всеблаг и справедлив. Необходимо, чтобы теодицея была соотнесена с тем или иным аспектом проблемы зла (моральное зло, физическое зло, проблема отношений человека с Богом в свете переживания этим человеком конкретного зла, проблема степени или интенсивности зла). Правильная теодицея - это система, решающая специфическую проблему зла. Нельзя, к примеру, отвечать на вопрос о природном зле ссылкой на свободную волю людей. Землетрясения и засухи никак с ней не связаны. С другой стороны, свободная воля отвечает за моральное зло, т.е. зло, сотворенное морально ответственным субъектом.

Статья посвящена в особенности ответам мусульманских теологов (Мутазилиты, Матуридиты и Ашариты). Каждая теология посвоему понимает благодать и всемогущество Бога, природу зла и природу человеческой свободы.

FƏZLUR RƏHMANIN HƏYATI VƏ ƏSƏRLƏRİ

i.f.d., dosent M.M.Camalov

BDU İlahiyyat fakültəsi

Açar sözlər: *Fəzlur Rəhman, islam elmləri, yenilik*

Keywords: *Fazlur Rahman, Islamic sciences, innovation*

Ключевые слова: *Фазлур Рахман, исламские науки, инновации*

Fəzlur Rəhmanın əsl adı Fəzlurrəhman Malikdir. Acnaq Fəzlur Rəhman kimi məşhur olmuşdur. Öz əsərlərində də bu adı işlətmişdir. Fəzlur Rəhman 21 sentyabr 1919-cu ildə indiki Pakistanın Həzarə bölgəsində dünyaya gəlmişdir. Özünün avtobiografiyasında da qeyd etdiyi kimi ürəkdən dindar olan bir ailədə dünyaya gəlmişdir. Ailəsi müntəzəm şəkildə ibadət edən və islami dəyərləri çox diqqətlə yaşayan bir yuva olmuşdur.

Fəzlur Rəhman ilk təhsilini “dərsi-nizami” adlanan mədrəsədə atasından almışdır. Atası öz dövrünün məşhur islam alimlərindən dərs almış, ənənəvi İslam elmləri ilə yanaşı müasir elmlərin də öyrənilməsinin tərəfdarı olan bir müəllim idi. Fəzlur Rəhmanın yetişməsində atasının bu xüsusiyyətinin böyük rolu olmuşdur. Belə ki, Fəzlur Rəhman 10 yaşına qədər ənənəvi mədrəsə təhsili aldıqdan və Qur`anı əzbərlədikdən sonra atası onu müasir dünyəvi təhsil almağa istiqamətləndirdi. Bununla birlikdə onun atası ilə birlikdə olan dini təhsili davam etmişdir.

1940-cı ildə Pakistanın Pəncab Universitetində Ərəb dili bölümündən məzun olan Fəzlur Rəhman həmin universitetdə tədqiqatçı kimi işə başladı. Fəzlur Rəhman burada eyni zamanda doktorluq işinə başladı, bu işini daha sonra İngiltərənin Oksford Universitetində tamamladı və 1950-ci ildə İngiltərənin Durham Universitetində işə başladı. O, İngiltərədə yaşadığı bu müddət ərzində uzun fəlsəfə çalışmaları apardı və bunun nəticəsində dərin şüphələr yaşamağa başladı. Digər tərəfdən klassik təhsili ilə müasir təhsili arasında da uçurumlar yaranmağa başlamışdı. Bütün bunlar Fəzlur Rəhmanın ənənəvi inanclarını alt-üst etdi. Yeni arayışlar da məhz bu dövrdən sonra başladı¹.

¹ Rahman F. İslami yenilenmə. tərcümə: Adil Çiftçi, Ankara: Ankara yayınları, 2010, s. 9.

Fəzlur Rəhman 1958-ci ildə Kanadaya gedərək McGill Universitetinin İslam araşdırmaları institunda yeni işə başladı. Bu tarixdən etibarən Fəzlur Rəhmanın tədqiqatlarının istiqaməti dəyişdi və İslam fəlsəfəsi sahəsindəki tədqiqatlarına fasilə verərək İslam dünyasının o günkü məsələlərini araşdırmağa başladı. McGill Universitetindəki işinə 1961-ci ildə son verərək, Pakistan dövlətinin dəvəti ilə ölkəsinə qayıdaraq Karaçidəki İslam Araşdırmaları İnstitutunda bir il dərs verdi. Bir il sonra həmin institutun direktoru vəzifəsinə təyin edildi və 1968-ci ilə qədər bu vəzifədə qaldı. Burada apardığı tədqiqatların nəticəsi kimi iki mühüm əsər nəşr etdirdi. Bunlardan biri *Islamic Methodology in History*, digəri isə *Islam* adlı əsəri idi. İslam elmləri və xüsusilə İslam düşüncə tarixi haqqındakı tənqidi yanaşmaları və yenilik çağrılarını Pakistanda böyük əks-səda yaratdı. Fəzlur Rəhman bu əsnada o dövrün dövlət başçısı olan Əyyub Xanın müşaviri idi. Bu vəzifə onun İslam dünyasının real problemləri ilə yaxından tanış olmasına imkan yaratdı. Onun fikrinə görə İslam dünyasının ən böyük nöqsanlarından biri elmi fəaliyyətlərlə fikri fəaliyyətlərin bərabər olmaması idi. Çünki islami oyanış fəaliyyətlərinin həmişə əxlaqi və ictimai problemlərlə bağlı olmuşdur. Beləliklə bir tərəfdən elmi məsələlərlə məşğul olarkən digər tərəfdən əxlaqi və ictimai problemləri həll etmək üçün praktik fəaliyyət göstərmək lazımdır. Fəzlur Rəhmanın sahib olduğu bu düşüncələrin əsas mənbəyi onun klassik islam elmlərini dərinlən bilməsi, Pakistandakı vəzifəsi əsnasında praktik məsələlərlə yaxından məşğul olması və müasir sosial elmlərə yiyələnməsi idi. Fəzlur Rəhmanın dövlət başçısı Əyyub Xanla yaxınlığından narahat olan bəzi siyasətçilər bundan istifadə edərək onun *Islam* adlı əsərindəki bir cümləni bəhanə gətirərək qətlinə pul mükafatı qoydular. Bundan sonra Fəzlur Rəhman Pakistandan ayrılıb Amerikaya getdi. Övvəlcə Kaliforniya Universitetində bir müddət dərs verdi, sonra isə Çikaqo Universitetində İslam düşüncəsi Professoru kimi işə başladı və 26 iyul 1988-ci ildə vəfat edənə qədər burada qaldı². Fəzlur Rəhman Çikaqo Universitetinə getdikdən sonra yenidən İslam fəlsəfəsi ilə məşğul olmağa başladı. Bu tədqiqatları əsnasında onu diqqətini çəkən filosoflardan biri Molla Sadra olmuşdur. Alparslan Açıkgencin fikrinə görə bunun bir neçə səbəbi ola bilərdi. XII əsrdən sonra İslam düşüncə tarixində bəziləri xaric özünəməxsus düşüncələri olan mütəfəkkir yetişməmişdi. Məhz buna görə qərblə tədqiqatçılara görə İslam düşüncəsi Qəzzalidən sonra durğunluq dövrünə keçmişdir. Fəzlur Rəhman bu düşüncənin yanlış olduğunu göstərmək istəyirdi. Digər tərəfdən

² Çiftçi A. Fazlur Rahman ile islamı yeniden düşünmek. Ankara: Kitabiyat, 2001, s. 38-52.

Fəzlur Rəhmanın əsas arzularından biri müasir dövrdə də Molla Sadra kimi mütəfəkkirlərin yetişməsi idi. Çünki Molla Sadra düşüncələri müasir dövrlə əlaqələndirilə biləcək az sayda mütəfəkkirdən biri idi. Fəzlur Rəhman bununla kifayətlənməyib özənəməxsus düşüncələri olan İslam mütəfəkkirlərini araşdırmaq üçün uzun tədqiqatlar apardı və nəyahət 1975-ci ildə nəşr etdiyi *The Philosophy of Mulla Sadra* adlı əsəri ilə bu tədqiqatlarını sonlandırdı.

Bu tarixdən sonra Fəzlur Rəhmanın tədqiqatlarında əsaslı dəyişiklik baş vermişdir. O, İslamın müasir dövrdəki problemləri və bu problemlərin həll yolları istiqamətində tədqiqatlar aparmağa başladı. Bu tədqiqatların nəticəsini kimi üç böyük əsərini qələmə aldı. Bunlardan birincisi Qur'anın əsas mövzusunun araşdırıldığı *Major Themes of the Qur'an* (Chicago 1980) kitabı oldu. Fəzlur Rəhmanın bu kitabdakı əsas iddiası ondan ibarətdi ki, İslamın müasir dövrdəki problemlərinin həlli üçün əsas mənbə Qur'an olmalıdır. Əslində bu, çox məlum və hər kəsin ifadə etdiyi bir fikir olsa da, Fəzlur Rəhmana görə bu baxımdan Qur'ana sistemli yanaşma tarix boyunca yetərsiz olmuşdur. Fəzlur Rəhmanın ikinci əsəri *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago 1982) kitabıdır. O, bu əsərində tarix boyunca islam ölkələrində təhsilin keçirdiyi mərhələləri və müasir dövrdə bu sahədə atılan addımları araşdırdı. Nəhayət bu iki əsərdə nəzəriyyəsinə ortaya qoyduğu islami reformu tətbiq etmək istədiyi *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* adlı əsərini nəşr etmədən vəfat etdi³.

Fəzlur Rəhman sistemli düşüncə sisteminə sahib olmuşdur. O, İslam dünyasının XX əsrdə düşdüyü çətin vəziyyəti islami elmlərin yenilik anlayışından uzaq olmağa bağlayır. Beləliklə onun düşüncə sisteminin əsasını islami elmlərdə yenilik axtarışları təşkil edir. Burada Fəzlur Rəhmanın yenilik anlayışının qısa məzmununu təqdim edəcəyik.

Fəzlur Rəhmana görə təfsir elminin və buna bağlı olaraq Qur'an anlayışının yenilənməsinə ehtiyac var. Belə ki, ilk nəsillərdə olduğu kimi bugün də Qur'an azad bir şəkildə yozumlanmalıdır. Bunun üçün təfsir elmi yeni metodologiya ilə yenidən ələ alınmalıdır. Bu isə onun ikili hərəkət hermenevtikası adlandırdığı metodologiya ilə həyata keçirilə bilər. Fəzlur Rəhmana görə ikili hərəkət hermenevtikasının ilk hərəkəti Qur'anın nazil olduğu zamana getməkdir. Bu, Qur'anın doğru anlaşılması

³ Açıkgənç A. Fazlur Rahman // TDV DİA, İstanbul: Diyanet vakfı yayınları, 1995, C. 12, s. 280-286.

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 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 anlaşılacaqdır. 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 yadır⁴. 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 cəhdidir⁵.

Fəzlur Rəhməna görə fiqh elmində də yeniliyə ehtiyac vardır. Bu yenilik əsasən əhkamın dəyişməsi ilə bağlı olmaqla yanaşı fiqh üsulunda da bəzi məfhumların yenidən dəyərləndirilməsinə zəruri edir. Əhkamın dəyişməsi ilə bağlı fikirlərini əsaslandırarkən həzrət Ömər in dövrün şərtlərinə görə bəzi hökmləri, məsələn, fəth edilən torpaqların bölüşdürülməsi hökmünü tətbiq etmədiyini və hətta qıtlıq dövründə oğruluq cinayətinin hədd cəzasının uyqulamadığını nümunə göstərir.

Fəzlur Rəhməna görə fiqh üsulunun ən mühüm problemi ictihad və icma mexanizmlərinin işləməməsidir. İctihadla bağlı məsələ bir fəqih in ictihad edərkən bir nəssə, eyni məsələdə ictihad edən başqa bir fəqih in isə başqa bir nəssə

⁴ Rahman F. İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 55-57.

⁵ Rahman F. İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi. s. 58-59.

əsaslanması idi. Halbuki Qur'an və Sünnənin ümumi prinsipləri çıxarılaraq, yeni məsələlərə bu prinsiplər əsasında hökm axtarılsaydı, fərqli bir mənzərə meydana çıxardı.

İcmaya gəlincə, Fəzlur Rəhman icmanı sünnənin yozumlanmış forması olaraq qəbul edir və ictihad fəaliyyətini də bu ikisi arasında görür. Ənənədə isə dəlillər Qur'an, Sünnə, İcma və Qiyas şəklində sıralandığı üçün həm ictihad iyerarxiya olaraq icmadan sonraya geriləmiş, həm də aralarındakı üzvi əlaqə qırılmışdır. Beləliklə müstəqil ictihaddan sonra təşəkkül etməsi lazım olan icma ictihadın önünə keçmiş və sistem donuqlaşmışdır.

Fəzlur Rəhman hədis elmində yeni bir metodologiya axtarışına başlarkən əvvəlcə hədis və sünnə məfhumlarını yenidən qiymətləndirir. Ona görə hədislə sünnə eyni məfhum deyil; hədis sünnənin təşəkkülündən sonra meydana çıxmışdır. Belə ki, İslamın ilk dövrlərində sünnə deyildiyi zaman sadəcə Peyğəmbərin hal-hərəkətləri deyil, eyni zamanda onun əshabı və tabiunun həyat tərzi də nəzərdə tutulurdu. Sonrakı əsrlərdə isə bu sünnə isnadın da ortaya çıxması ilə hədis olaraq külliyyatlarda qeyd edildi. Beləliklə, hədis hür düşüncənin qarşını alan dəyişməz mənzumə olaraq meydana çıxmışdır⁶.

Fəzlur Rəhmanın bu düşüncələri islam elmlərini əsasından sarsıdan fikirlərdir. Şübhəsiz bunların qəbul ediləcək tərəfləri olduğu kimi tənqid də edilə bilər. Burada Fəzlur Rəhmanın islam elmlərinin yenilənməsi ilə bağlı fikirlərinin bu qısa xülasəsi ilə kifayətlənərək, məsələnin təfsilatlı təhlilini başqa bir zamana buraxırıq.

II. Əsərləri

Fəzlur Rəhman qələmə aldığı kitab, məqalə, ansiklopediya maddəsi və kitab təqdimatları baxımından çox məhsuldar bir elm adamıdır. Burada onun əsərlərini kitab, məqalə, ansiklopediya maddəsi və kitab təqdimatları şəklində təsnif edəcəyik.

A. Kitablari

1. Avicenna's Psychology (Oksford 1952). Bu əsər Fəzlur Rəhmanın doktorluq dissertasiyasıdır. Dissertasiyanın mövzusu İbn Sinanın Kitabun-nəcat adlı əsərinin "ən-Nəfs" bölümünün tənqidlə nəşrindən ibarətdir.

2. Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy (London 1958; Çikaqo 1979). Bu əsər İslam tarixində bir çox filosof və kəlamçının peyğəmbərlik anlayışlarını tədqiq edir.

⁶ Karataş M. Fazlur Rəhmanın islami ilimlərdə metodoloji arayışı // İstanbul Üniversitesi İlahiyyat fakultesi dergisi, 2005, № 11, s. 96.

3. Avicenna's De Anima (London 1959). İbn Sinaya aid əş-Şifa adlı əsərin Kitabun-nəfs bölümünün tənqidli nəşridir
4. Islamic methodology in History (Karaçi 1965; İslamabad 1976, 1984). Daha əvvəl Islamic Studies adlı jurnalda nəşr olunan beş məqalənin kitablaşdırılmasıdır. Əsərdə sünnə, ictihad, icma, hədis və ictimai dəyişmə kimi mövzular ələ alınır. Əsərin üçüncü fəslində İslam düşüncə tarixində fəlsəfi düşüncənin yaranması, əhli-sünnənin meydana gəlməsi, kəlam və təsəvvüfün necə inkişaf etdiyi araşdırılmışdır.
5. Islam (London 1966; Çikaqo 1979). On dörd fəslədən meydana gələn əsərin birinci fəslində həzrət Peyğəmbərin həyatı, ikinci fəslində Quran ələ alınır. Digər fəsilərdə isə sünnə və hədis, fiqh, islam fəlsəfəsi, təsəvvüf, islam tədrisi və İslamın günümüzdəki vəziyyəti araşdırılır.
6. Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi (Karaçi 1968). Kitab İmam Rabbaninin Məktubat adlı əsərindən seçmələri əhatə edir.
7. The Philosophy of Mulla Sadra (İqbal akademiyası 1968). Molla Sadranın fəlsəfi sistemini tədqiq edən bir əsərdir.
8. Major Themes of the Qur'an (Minneapolis 1980, 1989, 1994). Əsərdə Qur`ana görə Allah, insan, cəmiyyət, yaxşı və pis, vəhy, peyğəmbərlik və ilk müsəlman cəmiyyəti kimi mövzular yalnız Qur`an baxımından təhlil edilir.
9. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Çikaqo 1982). Kitab İslam tədris tarixini araşdırır
10. Health and Medicine in Islamic Tradition (Nyu York 1987). İslam səhiyyəsiindən bəhs edən bu əsər tibbi-nəbəvi haqqında məlumatları da əhatə edir və müsəlmanların tibb elminə tövhələrini ələ alır.
11. Revival and Reform in Islam: A Study in Islamic Fundamentalism. Fəzlur Rəhman bu çalışmasını tamamlamadan vəfat etmişdir.

B. Məqalələri

1. `Intellectus Acquisitus in Alfarabi`, Giornale Critico della Filosofia Italiana, 1953, № 7, s. 351-357.
2. `Modern Thought in Islam`, Colloquium on Islamic Culture in its Relation to the Contemporary World, Princeton University Press, 1953, s. 91-92.
3. `Modern Muslim Thought`, Muslim World, 1955, № 45, s. 16-25.
4. `International Religious Developments in the Present Century Islam`, Journal of World History, 1954-1955, № 2, s. 862-879.
5. `The Thinker of Crisis: Shah Waliy Ulah` Pakistan Quarterly, 1956, C. 6, № 2, s. 44-48.

6. 'Essence and Existence in Avicenna' *Medieval and Renaissance Studies*, 1958, № 4, s. 1-16.
7. 'Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1958, C. 21, s. 82-99.
8. 'Challenge of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society', *International Islamic Colloquium, University of Punjab*, 1957-1958, s. 94-96.
9. 'Ibn Sina' A History of Muslim Philosophy', 1963, s. 480-506.
10. 'Iqbal's Idea of the Muslim', *Islamic Studies*, 1963, C. 2, № 4, s. 439-445.
11. 'Riba and Interest', *Islamic Studies*, 1964, C. 3, № 1, s. 1-43.
12. 'Dream, Imagination and Alam al-Mithal', *Islamic Studies*, 1964, C. 3, № 2, s. 167-180.
13. 'The Concept of Hadd in Islamic Law', *Islamic Studies*, 1965, C. 4, № 3, s. 237-251.
14. 'Avicenna and Orthodox Islam: An Interpretive Note on the Composition of his System', Harry Austryn Wolfson, *Jubilee Volume on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday*, C. 2, American Academy for Jewish Research, Jerusalem, 1965, s. 667-676.
15. 'Controversy over Muslim Family laws' *South Asian Politics and Religion*, 1966, C. 5, s. 414-427.
16. 'The Impact of Modernity on Islam', *Islamic Studies*, 1966, C. 5, № 2, s. 113-128.
17. 'The Status of the Individual in Islam', *Islamic Studies*, 1966, C. 5, № 4, s. 319-330.
18. 'Implementation of the Islamic Concept of State in the Pakistani Milieu', *Islamic Studies*, 1967, C. 6, № 1, s. 205-224.
19. 'The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man', *Islamic Studies*, 1967, C. 6, № 1, s. 1-19.
20. 'The Qur'anic Solution of Pakistan's Educational Problem', *Islamic Studies*, 1967, C. 6, № 4, s. 315-326.
21. 'Some Reflection on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan', *Islamic Studies*, 1967, C. 6, № 2, s. 103-120.
22. 'Currents of Religious Thought in Pakistan', *Islamic Studies*, 1968, C. 7, № 1, s. 1-7.
23. 'Economic Principles of Islam', *Islamic Studies*, 1969, C. 8, № 1, s. 1-8.

24. 'Islam and the Constitutional Problem of Pakistan', *Studia Islamica*, 1970, C. 32, s. 275-287.
25. 'Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative', *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1970, C. 1, s. 317-333.
26. 'Revival and Reform in Islam', *Cambridge History of Islam*, 1970, s. 632-656.
27. 'Functional Interdependence of Law and Theology', *Theology and Law; Second Giorgio Levi Della Vida Conference*, 1971, s. 89-97.
28. 'The Ideological Experience of Pakistan', *Islam and the Modern Age*, 1970, C.2, № 4, s. 1-20.
29. 'Mulla Sadra's Theory of Knowledge', *Philosophical Forum*, 1972, C. 4, s. 141-152.
30. 'Islam and the New Constitution of Pakistan', *Journal of Asian and African Studies*, 1973, C. 8, s. 190-204.
31. 'Islam and the Problem of Economic Justice', *The Pakistan Economics*, 1974, C. 24, s. 14-39.
32. 'The Eternity of the World and the Heavenly Bodies', *Essays on Islamic Philosophy and Science*, 1975, s. 222-237.
33. 'The God-World Relationship in Mulla Sadra', *Essays on Islamic Philosophy and Science*, 1975, s. 238-253.
34. 'Pre-foundations of the Muslim Community in Mecca', *Studia Islamica*, 1976, C. 43, s. 5-24.
35. 'Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era', *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes*, 1976, s. 284-302.
36. 'The Religious Situation of Mecca from the Eve of Islam up to the Hijra', *Islamic Studies*, 1977, C. 6, № 4, s. 289-301.
37. 'Divine Revelation and the Prophet', *Hamdard Islamicus*, 1978, C. 1, № 2, s. 66-72.
38. 'A Muslim Response to Christian Particularity and the Faith of Islam', *Christian Faith in a Religiously Plural World*, 1978, s. 69-79.
39. 'Evolution of Soviet Policy toward Muslims in Russia: 1917-80, C. 1-2, s. 28-46.
40. 'Iqbal, the Visionary; Jinnah, the Technician; Pakistan, the Reality', *Iqbal, Jinnah and Pakistan: The Vision and the Reality*, 1979, s. 1-9.

41. 'Islam: Challenges and Opportunities', *Islam: Past Influence and Present Challenge in Honour of W.M.Watt*, 1979, s. 315-330.

42. 'Towards a Reformulation of the Theory of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Interest', *New York University Journal of International Law and Politics*, 1979, C. 12, № 2, s. 219-224.

43. 'Islam: Legacy and Contemporary Challenge', *Islamic Studies*, 1980, C. 19, № 4, s. 235-246.

44. 'Islamic Studies and the Future of Islam', *Islamic Studies: A Tradition and its Problems*, Seventh Giorgio Della Vida Conference, 1980, s. 125-133.

45. 'Mir Damad's Concept of Huduth Dehri: A Contribution to the Study of the God-World Relationship Theories in Safavid Iran', *Journal of Near Eastern Studies*, 1980, C. 39, s. 139-151.

46. 'A Survey of Modernization of Muslim Family Law', *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1980, C. 11, s. 451-465.

47. 'Essence and Existence in Ibn Sina: The Myth and the Reality', *Hambard Islamicus*, 1981, C. 4, № 1, s. 3-14.

48. 'Roots of Islamic Neo-fundamentalism', *Change in the Muslim World*, 1981, s. 23-35.

49. 'Islam and Health: Some Theological, Historical and Sociological Perspectives', *Hambard Islamicus*, 1982, C. 5, № 5, s. 75-88.

50. 'Islam's Attitude Toward Judaism', *The Muslim World*, 1982, C. 72, s. 1-13.

51. 'The Law of Rebellion in Islam', *Islam in the Modern World*, 1983, s. 1-10.

52. 'The Message and the Messenger', *Islam: The Religious and Political Life of a World Community*, 1984, s. 29-54.

53. 'The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam', *Journal of the University of Baluchistan*, 1982; *American Journal of Islamic Studies*, 1984, C. 1, s. 1-9.

54. 'The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation', *Seperate Wolds: Studies of Purdah in South Asia*, 1982, s. 285-310.

55. 'Status of Women in the Qur'an', *Women and Revolution in Iran*, 1983, s. 37-54.

56. 'Some Key Ethical Concepts of the Qur'an', *Journal of Religious Ethics*, 1983, C. 2, s. 170-185.

57. 'Islam and Medicine; A General Overview', *Perspectives in Biology and Medicine*, 1984, C. 27, № 4, s. 585-597.

58. 'Muhammed Iqbal and Ataturk's Reform', Journal of Near Eastern Studies, 1984, C. 43, s. 157-162.

59. 'Some Recent Books on the Qur'an by Western Authors', Journal of Religion, 1984, C. 64, № 1, s. 73-95.

60. 'Approaches to Islam in Religious Studies: A Review', Approaches to Islam in Religious Studies, 1985, s. 189-202.

61. 'Law and Ethics in Islam', Ethics in Islam: Ninth Giorgio Levi Della Vida Conference, 1983, in Honour of Fazlur Rahman, 1985, s. 3-15.

62. 'Islam in Pakistan', Journal of South Asian and Middle Eastern Studies, 1985, C. 3, № 4, s. 34-61.

63. 'Palestine and My Experience with the Young Faruqi', Islamic Horizons, 1986, s. 39-42.

64. 'Translating the Qur'an', Religion and Literature, 1988, C. 20, s. 23-30.

65. 'Islamization of Knowledge', American Journal of Islamic Social Sciences, 1988, C. 5, s. 3-11.

66. 'Muslim Identity in the American Environment: The Turkish case', İslami Araştırmalar, 1990, C. 4. № 4.

67. 'Development of the Doctrine of Sama' in Islam up to Nizam al-Din (d.1325)', Ehtimal ki, tamamlanmamış məqalədir.

C. Ansiklopedia məqalələri

1. 'Islamic Philosophy', Encyclopedia of Philosophy, 1967.

2. 'The Legacy of Muhammad', Encyclopedia Britannica, 1974.

3. 'Sources of Islamic Doctrine and Social Views', Encyclopedia Britannica, 1974.

4. 'Doctrines of the Qur'an', Encyclopedia Britannica, 1974.

5. 'Fundamental Practices and Institutions of Islam', Encyclopedia Britannica, 1974.

6. 'Theology and Sectarianism', Encyclopedia Britannica, 1974.

7. 'Religion and the Arts', Encyclopedia Britannica, 1974.

8. 'Akl', Encyclopedia of Islam, 1979.

9. 'Andjuman', Encyclopedia of Islam, 1979.

10. 'Arad', Encyclopedia of Islam, 1979.

11. 'Bahmanyar', Encyclopedia of Islam, 1979.

12. 'Baka wa Fana', Encyclopedia of Islam, 1979.

13. 'Barahima', Encyclopedia of Islam, 1979.

14. `Basit wa Murakkab`, Encyclopedia of Islam, 1979.
15. `Dhat`, Encyclopedia of Islam, 1979.
16. `Dhawk`, Encyclopedia of Islam, 1979.
17. `Islam`, Encyclopedia of Religion, 1987.
18. `Iqbal, Muhammed`, Encyclopedia of Religion, 1987.
19. `Mulla Sadra`, Encyclopedia of Religion, 1987.

D. Kitab təqdimatları

1. Review of Avicenna: Scientist and Philosopher, A Milennary Symposium, Bibliotheca Orientalis, 1956, s. 73-74.
2. Review of Averroes` Tahafut-al-Tahafut, Bibliotheca Orientalis, 1957, s. 105-106.
3. Review of Psychologie d`Ibn Sina (Avicenne) d`après son Oeuvre as-Sifa, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1958, s. 407-409.
4. Review of La Nation Creatrice de la ma`rife chez Ghazali, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1959, s. 362-364.
5. Review of Ibn Abbad de Ronda (1333-1390): Letters de Direction Spintuelle (al-Rasail as-Suqra), Texte Arabe, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1959, s. 584-585.
6. Review of L`imagination Creatrice dans le Soufisme d`Ibn Arabi, Bibliotheca Orientalis, 1960, s. 271-273.
7. Review of Islamic Jurisprudence: Shafi`i`s Risalah, Islamic Studies, 1962, № 3, s. 128-131.
8. Review of Materials on Muslim Education in the Middle Ages, Bibliotheca Orientalis, 1962, s. 181-182.
9. Review of Ash-Shafi`i`s Risalah: Basic Ideas, Islamic Studies, 1962, № 3, s. 128-131.
10. Review of Islamic Jurisprudence, Islamic Studies, 1963, № 2, s. 287-290.
11. Review of Inha al-Sakan ila man yutaliu l`la al-Sanan, Islamic Studies, 1964, № 4, s. 538-539.
12. Review of L`Islam dans de Mirrair de l`Occident, Islamic Studies, 1966, № 3, s. 315-316.
13. Review of God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung, Islamic Studies, 1966, № 2, s. 221-224.
14. Review of Friends not Masters: A Political Autobiography, Islamic Studies, 1967, № 2, s. 197-199.

15. Review of Faith and Belief, Muslim World, 1981, s. 146-147.

16. Review of The Wisdom of the Throne, Muslim World, 1983, № 1, s. 67⁷.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Açıkgenç A. Fazlur Rahman // TDV DİA, İstanbul: Diyanet vakfı yayınları, 1995.

Açıkgenç A. İslami uyanış ve yenilikçilik düşüncüsü: Fazlur Rahmanın hayatı ve eserleri (1919-1988) // İslami araştırmalar, 1990, № 4.

Çiftçi A. Fazlur Rahman ile islami yeniden düşünmek. Ankara: Kitabiyat, 2001.

Karataş M. Fazlur Rahmanın islami ilimlerde metodoloji arayışı // İstanbul Üniversitesi İlahiyat fakultesi dergisi, 2005, № 11.

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

Rahman F. İslami yenilenme. tercümə: Adil Çiftçi, Ankara: Ankara yayınları, 2010.

Rahman F. Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

⁷ Açıkgenç A. İslami uyanış ve yenilikçilik düşüncüsü: Fazlur Rahmanın hayatı ve eserleri (1919-1988) // İslami araştırmalar, 1990, № 4, s. 232-252.

XÜLASƏ

Bu məqalə Fəzlur Rəhmanın həyatı, qısa məzmununda düşüncələri və əsərlərini əhatə edir. Fəzlur Rəhman Pakistanda dünyaya gəlmiş, ali təhsilini tamamlayana qədər burada yaşamış və təhsilini avropada davam etdirdikdən sonra vətəninə qayıtmışdır. Bundan sonra Pakistanın sosial, siyasi və dini problemləri ilə yaxından maraqlanan Fəzlur Rəhman ümumilikdə dünya müsəlmanlarının XX əsrdə düşdüyü vəziyyəti və səbəblərini araşdırmağa başlamışdır. Bu tədqiqatları nəticəsində gəldiyi nəticələr və siyasi həyatdakı mövqeyi onun ölkəni tərk etməsinə gətirib çıxarmışdır. Beləliklə o, Amerikaya gedərək tədqiqatlarına orada davam etmişdir. Onun məhsuldar elmi fəaliyyəti çoxsaylı kitab və məqalələrinin nəşrində özünü göstərmişdir.

RESUME

This article includes Fazlur Rahman's life, briefly his thoughts and works. Fazlur Rahman was born in Pakistan and lived there until he returned to his homeland after completing his higher education and continuing education in Europe. Fazlur Rahman closely involved with Pakistan's social, political and religious issues. As a result of his studies and his position in the political life has led to him leaving the country. Thus he has continued his research in America. Its efficient scientific activity has manifested itself in numerous publications of books and articles.

РЕЗЮМЕ

Эта статья включает в себя жизненный путь Фазлур Рахмана и краткий обзор его научной деятельности. Фазлур Рахман родился в Пакистане и получил здесь высшее образование. После завершения своей учебы в Европе он возвратился на Родину. После этого Фазлур Рахман принял активную роль в социальной, политической и религиозной жизни Пакистана. Фазлур Рахман в общих чертах начал исследование неблагоприятного состояния мусульман мира XX века и его причины. Результат этих исследований и его позиция в политической жизни привело к его выезду из страны. Таким образом, он продолжил свои научные исследования в Америке. Его эффективная научная деятельность проявляется в многочисленных публикациях книг и статей.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. Q.F.Səlimli

QIRX HƏDİS ƏSƏRLƏRİNİN YAZILMA SƏBƏBLƏRİ

i.f.d. Qoşqar Səlimli
BDU İlahiyyat fakültəsi
İslam Elmləri Kafedrası

Açar sözlər: Hədis, İslam, Qırx, Ərbəun, Səbəb

Ключевые слова: Хадис, Ислам, Сорок, Арбаун, Причина

Key words: Hadith, Islam, Forty, Erbaun, Reason

Hicri ikinci əsrin ikinci yarısından etibarən ilk nümunələri görülən qırx hədis seçmələri daha sonrakı dövrlərdə də həddindən çox yayılmış və başlı-başına bir növ olaraq meydana çıxmışdır. Mühəddislər başda olmaq üzrə bir çox alim qırx hədis seçməyə, tərcümə etməyə və ya onlara şərh yazmağa diqqət göstərmişdir. Şübhəsiz ki, insanları bu xüsusda kitab yazmağa yönəldən müxtəlif amillər və səbəblər vardır.

I. Qırx Hədis Əsərlərinin Yazılma Səbəbləri

Qırx hədilsərlə əlaqədar olan ədəbiyyat nəzərdən keçirildiyində, bu əsərlərin yazılma səbəblərinə dair bir fikir əldə etmək mümkündür. Çox azı istisna olmaqla, müəlliflərin və mütərcimlərin demək olar ki, hamısı qələmə aldıkları əsərlərin yazılma səbəbini açıqlamışdır. Daha çox əsərlərin müqəddimələrində qarşılaşdığımız bu məlumatları dərinədən təhlil etdiyimiz zaman qırx hədis və ya bu mövzuda bir əsər yazma səbəblərinin əsasən aşağıdakılardan ibarət olduğunu şahidi oluruz:

1. "من حفظ على أمتي أربعين حديثاً" hədisinin müjdəsinə nail olmaq. Mənası "Ümmətimin içində dinin əmrlərinə dair qırx hədis əzbərləyəni Allah Təala fəqihlər və alimlər arasında həşr edər."¹ Şəklində olan bu hədis qiyamət günündə alimlər və fəqihlərlə həşr olunmanı müjdələyir. Hədisin müxtəlif rəvayətlərində qırx hədis əzbərləyənin cənnətlik olacağı, şəhidlərlə həşr olunacağı da müjdələnmişdir. Hz. Peyğəmbərin xəbər verdiyi bu müjdələrə nail olmağı düşünən və təmənni edən bir çox alim və sıravi insanlar, bu mövzuda çalışmış, gücü və qabiliyyəti yetdiyi

¹ İbn Abdilbərr, *Camiul-bəyanil-ilm və fadlih*, I-II, Beyrut, trs, I-II, s. 44.

qədər bir iş görməyə səy göstərmişdir. Qırx hədis çalışmalarının əksəriyyətinin əvvəlində məhz bu hədisin, əsərin yazılma səbəbi olduğu qeyd edilir.

Osmanlı müəlliflərindən Hamiduddin əl-Aksarayı (v. 815/1412), Kemal Paşazadə (v. 940/1533), Lütfi Paşa (v. 961/1563), Mərdumi (v. 971/1564), Latifi Çələbi (v. 990/1582), Qadri (v. 1012/1603), Səlimi Mehmed Çələbi (v. 1055/1645), Əbdülvəsi Əfəndi (v. 1112/1700), Nabi (v. 1124/1712) və Mustafa Vahyinin (v. 1295/1878) qırx hədis əsərlərinin giriş hissəsinə və ya ön sözlərinə baxıldığında bu xüsusu açıq bir şəkildə görmək mümkündür.²

2. Hz. Peyğəmbərin şəfaətinə nail olmaq

Qırx hədis əzbərləyənlə böyük müjdələr vəd edən hədisin rəvayətlərindən birinin son hissəsi "**...mən Qiyamət günündə ona şəfaətçi olaram.**" şəklində nəql edilir. Bilindiyi kimi Hz. Peyğəmbərin şəfaətinə nail olmaq böyük bir nemətdir. Hər kəs, bu nemətə çata bilmək üçün can atar. Bu neməti əldə etmək üçün zəmin olan, qırx hədis əzbərləmə mövzusu bir çox insanı müxtəlif mövzulara dair qırx hədis seçməyə və bu haqda bir əsər yazmağa sövq etmiş, bunu həyata keçirdikdən sonra da Rəsulullahın (s.a.v) hüzurunda şəfaətinə vəsilə olmasını gözləməyə yönəlmişdir.

3. Daha əvvəl qırx hədis yazanlara bənzəmək, onların ənənəsini davam etdirmək arzusu

Çox fərqli səbəblərlə qələmə alınan qırx hədis ədəbiyyatına, bu cür məsələləri də aid etmək mümkündür. Çox məşhur İslam alimlərinin bu barədə yazdıqları əsərlər nəzərə alındığı zaman onların arasında yer almanın da bir şərəf olacağı mütləqdir. Abdurrahman Xibri³ (v. 1096/1659) və Həsən b. Nasuh əl-Bosnəvi (v. 1133/1720) kimi şəxslər qırx hədis məcmuələrini buna əsasən tərtib etdiklərini ifadə etmişdirlər.

4. Oxucuların xeyir-duasını almaq, günahlarına kəffarət sayılmaq və hədislərlə əməl edilməsini təmin etmək

Bəzi qırx hədis müəlliflərinin, öz vəfatlarından sonra sədəqey-i cariyə olaraq bir əsər qələmə aldıkları görülür. Keçmişdə yaşadığı qüsurlu həyatına peşman olaraq

Vahdeti Osman Əfəndi, *Şərhu Hədis-i Ərbəin*, Süleymaniyyə ktp. Əsad Əfəndi bölümü, 340., s. 3.

³ Xibri, əsərinə yazdığı geniş önsözdə Ərəb, Əcəm və Rum diyarlarında yaşayan bir çox alimin qırx hədis mövzusunda əsərlər meydana gətirdiyini bildirdikdən sonra mövzu haqqındakı fikirlərini bu ifadələrlə ortaya qoymuşdur: "Bu abd-i fakir pür taksir Abdurrahman b. Hasan Xibri de, bu hadisi daima hatırında tutaraq onlara uymuş olmaq için eslafin eserlerinden birini tercüme etti." (Selahattin Yıldırım, *Osmanlıda Kırk Hadis Çalışmaları*, 2000, İstanbul, s. 25)

tövbə etdikdən sonra etdiyi səhvlərə və günahlarına kəffarət olması ümidi ilə qırx hədis əsəri hazırlayan şəxslərə də rast gəlmək mümkündür. Başqalarına dini həyatda asanlıq olsun və əməl etsinlər deyə əsər yazanlar da olmuşdur.⁴

5. Müəlliminin, bir dostunun və ya dostlarının arzusunu yerinə yetirmək

Qırx hədislərin yazılma səbəblərindən biri də müəllimin və ya bir dostun arzusunu yerinə yetirmə səyidir. Müəllimin, layiq olan tələbələrindən birinə bu mövzuda bir araşdırma aparmasını əmr etdiyi, tələbənin də buna müsbət cavab verməsi ilə bu növdən olan əsərlərin qələmə alındığı bilinir. Müəllimin yerini, bəzən bir dost bəzən də bir neçə dost da alardı. Müəllif, bu istəkləri yerinə yetirməkdən imtina etməz və yazdığı əsər ilə qırx hədisi bir yerə toplayardı. Hamduddin əl-Aksarayı (v. 815/1412), Hasan b. Nasuh əl-Bosnəvi, İsmail Hakkı əl-Bursəvi (v. 1137/1725), Akkirmani (v. 1174/1760), Muhammed əl-İspiri (v. 1194/1780) və Abdülaziz Ahmedin (v. 1281/1864) qırx hədis çalışmaları hərəkat nöqtəsində bu cür səbəblər var idi.⁵

6. Bir mövzunu işıqlandırmaq və ya onun əhəmiyyətinə diqqət çəkmək

Bir çox kitabların yazılmasının əsas məqsədi müəyyən bir mövzu haqqında məlumat vermək və ya insanların diqqətini müxtəlif mövzulara çəkməkdir. Bir çox şəxs, bu xüsusda qırx hədis əsəri yazmaqla öz töhfəsini vermişdir. Osmanlı alimləri arasında da bu məqsədlə qırx hədis əsərləri yazanlar olmuşdur. Taşköprüzadə (v. 1030/1620) Hz. Peyğəmbərin zarafatları ilə əlaqədar rəvayətləri toplamış və Onun zarafatlarından nümunələrə yer verdiyi qırx hədis əsərini yazmışdır. Müstəqimzadə (v. 1202/1788) Ərəbləri sevmə və Hüsn-i xətt, Hənif İbrahim Əfəndi (v. 1189/1775) də ox atma və gözəl yazı yazmanın fəziləti mövzusunda işıqlandıran və bu xüsusların əhəmiyyətinə diqqət çəkən qırx hədis əsərlərini meydana gətirmişdirlər.⁶

7. İdarəçilik və idarəçinin əhəmiyyətini vurğulamaq, dövlət başçısı və ya başqa birisi tərəfindən vəzifələndirilmək

Bəzi qırx hədis müəllifləri yaşadıkları dövrdəki idarəçilərin diqqətini müəyyən mövzulara çəkmək üçün bu işə girişmişdirlər. Az da olsa bu xüsusiyyətə malik olan əsərlərə rast gəlmək mümkündür. Son dövr Osmanlı alimlərindən olan Ömər Ziyaeddin Dağıstaninin (v. 1339/1920) *Hadis-i erbain fi hukukis-selatin* adlı əsərində bunu görə bilərik. Bəzən də dövrün padşahı və ya önəmli bir dövlət adamı

⁴ Karahan, Abdülkadir, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, Ankara, 1991, s. 12.

⁵ Yıldırım, Selahettin, *Osmanlıda Kırk Hadis Çalışmaları*, s. 26-27

⁶ a. k. ə., s. 27.

etibar etdiyi alimlərə kırx hədis seçməsi və tərcümə etməsi üçün tapşırıq verə bilərdi. Taşköprüzadə *Miskiyyatul-xitam* adlı kırx hədis əsərini III Əhməd (v. 1149/1736) istəyi əsasında Fars dilindən tərcümə etməyə başlamış, ancaq əsərin orijinalını tapa bilmədiyi üçün yenidən tərtibləyərək tərcümə etmişdir.⁷

8. İdarəçilərə və önəmli dövlət adamlarına ithaf

Qırx hədis müəllifləri arasında bu məqsədlə əsər yazan bir çox şəxs vardır. Bunlar əsasən bir mənfəət üçün belə bir təşəbbüs göstərmişdirlər. Lakin əsərini xoş niyyətlə bir dövlət adamına və ya önəmli bir şəxsiyyətə təqdim edən alimlər də çoxdur. Sırf belə bir ənənənin var olduğuna görə də bu cür əsərlər yazanlar olmuşdurlar. Xüsusilə hədis elmi ilə çox maraqlanan sultan III Əhmədə hədislə əlaqədar bir çox əsər təqdim və ya ithaf edilmişdir. Bunlar arasında qırx hədislərin xüsusi bir yeri vardır. Abdullah b. Mehmed Şaban zadə (v. 1120/1708), Hasan b. Nasuh el-Bosnevi və Hikmeti (v. 1143/1730) kimi müəlliflərin qırx hədis əsərləri bunlardan bir neçəsidir.⁸

9. Müəyyən bir mövzu haqqında qırx hədis seçmək

Bəzi alimlər maraqlandıqları bir mövzu ilə əlaqədar tədqiqatlar aparmış və şəxsi istəkləri üçün qırx seçmə hədis toplamışdılar. Bu növün bir neçə xüsusi nümunələri vardır. Müstəqimzadə *Asar-ı adidə* adlı qırx hədis əsərini birdən qırxa qədər hər rəqəmlə əlaqədar olan və ya onu əhatə edən bir hədisi tapmaq və rəvayət etmək surəti ilə tərtib etmişdir. Eyni müəllifin *Tuhurus-selam* adlı qırx hədis çalışması, içində heç bir nöqtəli hərf olmayan hədislər arasından seçilərək meydana gətirilmişdir. Hanif İbrahim (v. 1189/1775) qırx hədis əsərlərindən birində ancaq iki kəlmədən meydana gələn hadisələri qeyd edərək onları şərh etmişdir.⁹

10. Xəstəlikdən xilas olmağa vəsilə olmaq

Qırx hədis əsərləri arasında bir xəstəlikdən xilas olma məqsədi ilə qələmə alınan kitablara da rast gəlinir. Müəllif əsəri yazmaqla özünün və ya yaxınlarından birinin sağalmasını istəyir və oxucudan dua etməsini gözləyir. Akkırmani (v. 1174/1760) *Şərhu hadis-i erbain* adlı əsərini düçar olduğu bir xəstəliyin sağalmasına vəsilə olması üçün qələmə almışdır.¹⁰ Bütün bunlarla bərabər ayrıca Muhammed Himmetzadə (v. 1175/1761) kimi tələbələrin əzbərləmələrinə kömək etmək, İshak

⁷ a. k. ə., 28.

⁸ Yıldırım, a. k. ə., s. 29.

⁹ a. k. ə., s. 30.

¹⁰ Akkırmani, *Şərhu hadis-i erbain*, Süleymaniyyə ktp., Mihrişah bölümü, 63, vərəq. 142a.

Hocası Ahmed Efendi (v. 1120/1708), Esad b. Mustafa Köprülüzade (v. 1139/1726), Mustafa Dayezade (v. 1161/1748) kimi axirətdə faydasını görmək və Ali (v. 1008/1600) kimi yazdığı bir çox əsər arasında bir qırx hədisin də var olmasını arzulamaq kimi məqsədlərlə yazılan qırx hədislər də vardır. Bu sahədə heç bir məqsəd bildirmədən əsər yazan müəlliflərin sayısı da olduqca çoxdur. Vəhbi (v. 1149/1736) kimi müəlliflərin qırx hədislərini buna nümunə olaraq göstərmək olar.

II. Qırx Hədis Əsərlərinin Yazılmasına Səbəb Olan Rəvayətin Təhlili

Qırx hədis ədəbiyyatının hədis əsərlərinin içərisində xüsusi bir yeri vardır. Bir qismi mühəddis, bir qismi də fərqli elm sahələrində mütəxəssis olan alim, çox az hissəsi də sırası şəxs olmaq üzrə bir çox şəxs bu mövzuda əsər yazmış¹¹ və bu hədis növünün inkişafına öz töhfəsini vermişdir.

Şübhəsiz ki, bu mövzuda yazan müəllifləri bu işə təşviq edən ən əhəmiyyətli amil Hz. Peyğəmbərin "من حفظ على أمتي أربعين حديثاً" şəklində başlayan və sonu böyük müjdələrlə qurtaran hədisidir.¹² Belə olduğu təqdirdə, bir çox insanın əsər yazmağa yönəlməsinə səbəb olan bu rəvayəti təhlil etməkdə və yaxından tanımaqda fayda vardır.

1. Hədisin mətni

Müstəqil bir ədəbiyyatın inkişafına səbəb olan bu hədisin mətni şərt və cəza (*mükafat*) cümlələrindən mütəşəkkil iki qisimdən meydana gəlir. Bunlardan şərt cümləsi, alimlərin ittifaqı ilə "مَنْ حَفِظَ عَلَىٰ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنْ أَمْرِ دِينِهَا" -**Kim ümmətim üçün din mövzusunda dair qırx hədis əzbərləyər (və təbliğ edərsə)...**" sözləri ilə rəvayət edilmiş¹³, sadəcə bəzi rəvayətlərdə "مَنْ أَمَرَ دِينَهَا" - **din mövzusunda**" sözlərinin əvəzinə "من السنة" -**sünnət mövzusunda**" ifadəsi yer almışdır.¹⁴ Hədisin cəza qisminə gəlinə, burada müxtəlif zamanlarda Hz. Peyğəmbər tərəfindən dəfələrlə söyləndiyini ağıla gətirən fərqli ifadələr və müjdələr rəvayət edilir. Bunlardan birində "بعثه الله يوم القيامة في الزمرة الفقهاء و العلماء" -**Allah onu Qiyamət günündə fəqihlər və alimlər zümrəsində dirildər.**" buyurularkən¹⁵, digərində بعثه

¹¹ Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, s. 6.

¹² Erdem, Hasan Hüsnü, *İlahi Hadisler*, Ankara, 1985, s. 6.

¹³ İbn Asakir, Əli b. Həsən b. Hibətullah, *Ərbəunə hadisən li-ərbəunə şeyxan min ərbəunə bəldətən*, (thq: Mustafa Aşur), Qahirə, trs, s. 21.

¹⁴ İbn Abdilbərr, *Camiul-bəyan*, I, s. 44.

¹⁵ ər-Raməhürmüzi, Həsən b. Abdurrahman, *əl-Muhaddisul-fasıl beynər-ravi vəl-vai*, y.y., trs, s. 173. İbn Abdilbərr, a. k. ə., I, s. 44.

الله فقيها عالما -Allah onu fəqih və alim olaraq dirildər" deyilir.¹⁶ Bu cəza cümləsi bəzi rəvayətlərdə **Qiyamət günü ona şəfaətçi və şahid olaram**¹⁷ كُنتَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَافِعًا وَ شَهِيدًا -Cənnət qapılarının hansından istəyirsən gir!¹⁸ **Qiyamət günü onu şəfaət edəcəyim insanlar arasına daxil edərəm.**" şəklində istifadə olunmuşdur. كُتِبَ فِي زِمْرَةِ الْعُلَمَاءِ وَحُشِرَ فِي جُمْلَةٍ -Alimlər zümrəsinin dəftərinə yazılar və şəhidlər qrupu ilə dirildilər."¹⁹ ifadəsi də eyni hədisdəki şərtin cəza cümlələrindən biridir.

Buradakı fərqli ifadə və müjdələrin çox olması, hədisin Hz. Peyğəmbər tərəfindən müxtəlif zamanlarda və yerlərdə təkrarlandığını və fərqli şəxslərə xitabən bir neçə dəfə söyləndiyini göstərir.

2. Hədisin səbəb-i vürudu

Qaynaqlarda haqqında danışılan " مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا " hədisinin səbəb-i vüruduna dair tək bir rəvayət vardır. Əbuddərdadan (v. 32/652?) gələn bu rəvayətdə bildirildiyinə görə o, bir dəfə Hz. Peyğəmbərdən bir adamın fəqih ola bilməsi üçün lazım olan elm dərəcəsinin nə olduğunu soruşmuş, Allah Rəsulu da ona **"Kim ümmətim üçün dinin əmirlərinə dair qırx hədis əzbərləyərsə Allah onu fəqih olaraq dirildər, ayrıca mən ona Qiyamət günündə şahid olar və şəfaət edərəm."** buyurmuşdur.²⁰ Əbuddərdadan rəvayət olunan bu səbəb-i vürud rəvayəti, təxminən eyni mənə ilə Əbu Hüreyrədən (v. 58/678) də rəvayət edilmişdir.²¹

Hədisdəki, qırx rəqəminin hədd olaraq müəyyən edilməsinin hikmətləri barədə bir çox söz söylənmişdir. Müasir müəlliflərdən olan Suud b. Abdullah əl-Funeysan bu xüsus haqqında bunları deyir: "Hz. Peyğəmbərin dövründə şəxslər və heyətlər uzaq yerlərdən Mədinəyə gələr, qısa müddət burada qalar, sonra vətənlərinə və ya qəbilələrinin yanına qayıdardılar. Mədinədəki qısa qalıqları əsnasında İslam haqqında nə öyrənə bilirlərsə onu əzbərləyər və qəbilələrinə çatdırmağa çalışdılar. Hər görülən və eşidilən şeyi əzbərləmək və anlamaq asan deyil. Ancaq

¹⁶ əz-Zəhəbi, Əbu Abdullah Muhəmməd b. Əhməd b. Osman, *Mizanul-itidal fi nakdir-rical*, I-IV, Beyrut, 1963, I-IV, s. 204.

¹⁷ İbn Abdilbərr, a. k. ə., I, s.43.

¹⁸ Əbu Nuaym, əl-İsfahani Əhməd b. Abdullah, *Hilyətul-övlia*, I-X, Misir, 1974, IV, s. 189.

¹⁹ İbnul-Cövzi, *əl-İləlul-mütənəhiyə*, I, s. 121.

²⁰ İbn Hənzə, əd-Diməşqi İbrahim b. Muhəmməd, *əl-Bəyan vət-tərif fi əsbabi vürudil-hadis*, I-III, Misir, trs., III, s. 49.

²¹ əl-Funeysan, Suud b. Abdullah, *əl-Ərbəunul-buldaniyyə fil-əhadisin-nəcdiyyə*, Riyad, trs., s. 31.

qırx və ona bənzər bir rəqəmlə kifayətləndikdə, bu ölçüdəki bir məlumatı və ya dini hökmü gözəl bir şəkildə öyrənməyə diqqət göstərmək bir o qədər də çətin olmur. Beləliklə, qırx hədisin həm əzbərlənməsi həm anlaşılması həm də təbliğ edilməsi asanlaşmış olur. Məhz belə bir hikmət əsasında Hz. Peyğəmbər bu hədisi söyləmiş və qırx rəqəmini vurğulamışdır.²²

Buna baxmayaraq qırx sayısının İslam ehkamı baxımından bir əhəmiyyəti yoxdur. Ərəblər, adətən bu sayıdan müəyyən şeyləri açıqlamaq üçün istifadə edirdilər. Bu sayı, Hz. Peyğəmbərin dilindən də adi bir rəqəm olaraq çıxmışdır. Onun hər hansı bir xüsusi mənası yoxdur.²³

3. Hədisin ravi və rəvayətləri

"من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً" hədisini Hz. Peyğəmbərdən on üç səhabə bilavasitə rəvayət etmişdir.²⁴ Bu səhabələr Muaz b. Cəbəl (v. 18/639), Abdullah b. Məsud (v. 32/652), Əbuddərda (v. 32/652), Əli b. Əbi Talib (v. 40/660), Əbu Hüreyrə (v. 58/677), Abdullah b. Amr b. əl-As (v. 65/684), Cabir b. Səmurə (v. 66/685), Abdullah b. Abbas (v. 68/687), Abdullah b. Ömər (v. 73/692), Əbu Ümamə əl-Baxili (v. 86/705), Ənəs b. Malik (v. 93/711) və Nuveyrədir (v. ?).²⁵ On üç səhabənin Rəsulullahdan (s.a.v) rəvayət etdiyi bu hədisin rəvayət yolları sonradan iyirmiyə çatmışdır.²⁶ Hədis Əbuddərdadan üç, Əbu Hüreyrədən iki, İbn Abbasdan beş, və Ənəs b. Malikdən dörd tariq (yol) ilə rəvayət olunmuşdur.²⁷

4. Hədisin əhəmiyyəti

Daha sonrakı əsrlərdə çox yayılması və məşhurlaşmasına baxmayaraq "مَنْ حَفِظَ مِنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا" hədisi sənəd baxımından bir o qədər də etibarlı sayılmamışdır.²⁸ Bununla birlikdə Kutub-u Sittə müəllifləri və müsənəd yazan mühəddislər, əsərlərində bu hədisə yer verməmişdirlər.²⁹ Hədisi araşdıran tənqidçi mühəddislərin də rəvayət haqqında müsbət fikirlər söyləmədiyi görülür. Əhməd b. Hənbəl (v. 241/855) hədis barəsində danışırkən: "Bu, insanlar arasında məşhur bir mətdir,

²² a. k. ə., 31.

²³ a. k. ə., s. 31.

²⁴ İbn Asakir, Əli b. Həsən b. Hibətullah, *əl-Ərbəun fil-xassi ələl-cihad*, (thq: Abdullah b. Yusuf), Küveyt, 1984, s. 9-35.

²⁵ Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, s. 5.

²⁶ əl-Funeysan, a. k. ə., s. 29.

²⁷ a. k. ə., s. 29.

²⁸ əd-Dimyəti, Muhəmməd b. Abdullah əl-Gərdani, *əl-Cəvahirul-luluyyə fi Şərhil-Ərbəinin-Nəvəviyyə*, Beyrut, 1997, s. 8.

²⁹ əl-Funeysan, a. k. ə., s. 29.

ancaq səhih sənədi yoxdur" demiş,³⁰ Əbu Əli b. əs-Səkən (v. 353/964): "Bu hədis Hz. Peyğəmbərdən etibarlı bir sənədlə rəvayət olunmamışdır" sözünü söyləmiş,³¹ əd-Dəraqutni (v. 385/995) isə fikrini: "Bu hədisin bütün təriqləri zəifdir" sözləri ilə ifadə etmişdir.³² əl-Beyhaqi (v. 458/1065): "(Bu hədisin) Sənədlərinin hamısı zəifdir" demişdir.³³

Yuxarıda deyilənlərdən İbnul-Cövzinin (v. 597/1200) də söylədiyi kimi: "Bu hədis Hz. Peyğəmbərdən səhih olaraq gəlməmişdir" şəklindəki nəticəyə gəlmək mümkündürsə də,³⁴ bu mövzuda İbn Asakir (v. 571/1176), Əbu Tahir əs-Siləfi (v. 576/1180), ən-Nəvəvi (v. 676/1277), İbn Həcər (v. 852/1449), Əli əl-Qari (v. 1014/1605) və əl-Münəvi (v. 1031/1621) kimi alimlərin etdiklərindən nəticə çıxararaq bir az təmkinli davranmaq daha doğrudur. Bu qrupda olan alimlərdən İbn Asakir belə deyir: "Bu hədis haqqında bir çox mənfi fikirlər səsləndirilmişdir və bunların təshihinə imkan yoxdur. Ancaq, onun rəvayətlərinin çox olması hədisi gücləndirir..³⁵ Bu, hədisin bir dəfəlik tərək edilərək atılmayacağını göstərir. Buna görə adları qeyd olunan bir çox alim, bu barədə təmkinli hərəkət etməyə üstünlük vermişdirlər.

5. Hədisin Təsiri

Alimlər arasında sənəd etibarlı ilə zəif olduğu haqqında ittifaq olmasına baxmayaraq³⁶ "مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا" hədisi çox sayda alimin maraq dairəsini işğal etmiş, hədis ədəbiyyatında yeni bir növün meydana çıxmasına zəmin hazırlamış və bir çox insanı əsər yazmağa sövq etmişdir. Keçmişdə hərəkət nöqtəsində bu hədisin yer aldığı Ərəbcə, Türkcə və Farsca bir çox qırx hədis əsərinin yazıldığı bilinməkdə və bu ənənə bu gün də davam etməkdədir. əz-Zəhəbi (v. 748/1347) *Siyəru əlamin-nubəla* adlı əsərində müxtəlif müəlliflərə aid altmışdan çox

³⁰ ət-Təbrizi, Xətib Muhəmməd b. Abdullah, *Mişkətul-məsəbih*, (thq: Muhəmməd Nasiruddin əl-Albani), I-III, Beyrut, 1985, I, s. 86; əs-Səhəvi, Muhəmməd Abdurrahman, *əl-Məqasidul-hasənə*, Beyrut, 1985, s. 645.

³¹ İbn Abdilbərr, *Camiul-bəyanil-ilm və fadlih*, I, s. 44.

³² İbnul-Cövzi, *əl-İləlul-mütənəhiyə*, I, s. 128.

³³ əl-Beyhaqi, Əbu Bəkr Əhməd b. Hüseyin, *Şuabul-iman*, (thq: Muhəmməd əs-Səid Zəğlul), I-IX, Beyrut, 1990, II, s. 271; əl-Füneysan, a. k. ə., s. 30.

³⁴ İbnul-Cövzi, *əl-İləlul-mütənəhiyə*, I, s. 129.

³⁵ əl-Münəvi, Muhəmməd Abdurrauf, *Feyzul-qadir*, I-VI, Beyrut, 1972, s. 119.

³⁶ ən-Nəvəvi, Mühyiddin Yəhya b. Şərəf, *Mətnul-ərbəinən-Nəvəviyyə fil-əhadisin-Nəbəviyyə*, (thq: Mahmud Arnavuti - Abdülqadir Arnavuti), Şam, 1990, s. 15

qırx hədis əsərinin adını qeyd etmişdir.³⁷ Katib Çələbi (v. 1067/1656) isə səksən beş qırx hədis məcmuəsindən bəhs etmişdir.³⁸ ər-Rudaninin (v. 1094/1682) təsbit etdiyi qırx hədis əsərlərinin sayı isə yüz iyirmi dördür.³⁹

Bütün bu rəqəmlər, bu hədisin həqiqətən böyük bir təsiri olduğunu və bir çox əhəmiyyətli çalışmanın yazılmasına səbəb təşkil etdiyini göstərir. Hədisin sənəd yönündən zəif olması, bu mövzuda kitab yazan müəllifləri heç bir zaman və dövrdə öz təsiri altına ala bilməmişdir.

Ayrıca, bu mövzudakı əsərlərin yazılmasına sadəcə bu hədisin səbəb olduğunu söyləmək doğru olmaz⁴⁰. Hz. Peyğəmbər "*Mənim sözümü eşidib əzbərləyən, sonra onu olduğu kimi başqalarına təbliğ edən Allah üzünü ağartsin!*"⁴¹ şəklindəki hədisi ilə Vida xütbəsi əsnasındakı söhbətindən sonra dediyi "*Burada olanlar olmayanlara sözümü təbliğ etsin!*" ifadəsinin də⁴² bunda payının olduğunu qəbul etməliyə. Xüsusilə ən-Nəvəvi kimi mühəddisin olan müəlliflərin, bu xüsusdakı ifadələri bunu təsdiq edir.⁴³ Ancaq yenə də "مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا" hədisinin hər əsrdə və dövrdə təsirini davam etdirdiyi və bu növün inkişafında ən önəmli amil olduğu artıq qəbul olunan bir gerçəkdir.

BİBİLİOQRAFİYA

Akkirmani, *Şerhu hadis-i erbain*, Süleymaniyyə ktp., Mihrişah bölümü.

əl-Beyhaqi, Əbu Bəkr Əhməd b. Hüseyin, *Şuabul-iman*, (thq: Muhəmməd əs-Səid Zəğlul), I-IX, Beyrut, 1990.

əd-Dımyəti, Muhəmməd b. Abdullah əl-Gərdani, *əl-Cəvahirul-luluiyyə fi Şərhil-Ərbəinin-Nəvəviyyə*, Beyrut, 1997.

Erdem, Hasan Hüsnü, *İlahi Hadisler*, Ankara, 1985.

Əbu Nuaym, əl-İsfahani Əhməd b. Abdullah, *Hilyətul-övlia*, I-X, Misir, 1974.

³⁷ əl-Füneysan, a. k. ə., s. 9.

³⁸ Katib Çələbi, *Kəşfuz-zunun*, I-II, İstanbul, 1943, I, s. 52.

³⁹ ər-Rudani, Muhəmməd b. Süleyman, *Silatul-xaləf bi məvsulis-sələf*, (thq: Muhəmməd Hacci), Beyrut, 1988, s. 72-92.

⁴⁰ ən-Nəvəvi, a. k. ə., s. 17-18.

⁴¹ Əbu Davud, Elm, 10; Tirmizi, Elm, 7; İbn Macə, Müqəddimə, 18; Darimi, Müqəddimə, 24.

⁴² Buxari, Elm, 9-10; Müslim, Qasamə, 29-30; Əbu Davud, Tatavvu, 10; Tirmizi, Həcc, 1.

⁴³ ən-Nəvəvi, a. k. ə., s. 17-18.

- əl-Funeysan, Suud b. Abdullah, *əl-Ərbəunul-buldaniyyə fil-əhadisin-nəcdiyyə*, Riyad, trs.
- İbn Abdilbərr, *Camiul-bəyanil-ilm və fadlih*, I-II, Beyrut, trs, I-II.
- İbn Asakir, Əli b. Həsən b. Hibətullah, *Ərbəunə hadisən li-ərbəunə şeyxan min ərbəunə bəldətən*, (thq: Mustafa Aşur), Qahirə, trs
- İbn Asakir, Əli b. Həsən b. Hibətullah, *əl-Ərbəun fil-xassi aləl-cihad*, (thq: Abdullah b. Yusuf), Küveyt, 1984
- İbn Həməzə, əd-Diməşqi İbrahim b. Muhəmməd, *əl-Bəyan vət-tərif fi əsbabi vurudil-hadis*, I-III, Misir, trs.
- Karahan, Abdülkadir, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, Ankara, 1991.
- Katib Çələbi, *Kəşfuz-zunun*, I-II, İstanbul, 1943.
- əl-Münəvi, Muhəmməd Abdurrauf, *Feyzul-qadir*, I-VI, Beyrut, 1972.
- ən-Nəvəvi, Mühyiddin Yəhya b. Şərəf, *Mətnul-ərbəinən-Nəvəviyyə fil-əhadisin-Nəbəviyyə*, (thq: Mahmud Arnavuti - Abdulqadir Arnavuti), Şam, 1990.
- ər-Raməhürmüzi, Həsən b. Abdurrahman, *əl-Muhaddisul-fasil beynər-ravi vəl-vai*, y.y., trs.
- ər-Rudani, Muhəmməd b. Süleyman, *Silatul-xələf bi məvsulis-sələf*, (thq: Muhəmməd Hacci), Beyrut, 1988.
- əs-Səhəvi, Muhəmməd Abdurrahman, *əl-Məqasidul-hasənə*, Beyrut, 1985.
- ət-Təbrizi, Xətib Muhəmməd b. Abdullah, *Mişkatul-məsəbih*, (thq: Muhəmməd Nasiruddin əl-Albani), I-III, Beyrut, 1985.
- Vahdeti Osman Əfəndi, *Şərhu Hədis-i Ərbəin*, Süleymaniyyə ktp. Əsad Əfəndi bölümü.
- Yıldırım, Selahattin *Osmanlıda Kırk Hadis Çalışmaları*, 2000, İstanbul.
- əz-Zəhəbi, Əbu Abdullah Muhəmməd b. Əhməd b. Osman, *Mizanul-itidal fi nakdir-ricəl*, I-IV, Beyrut, 1963, I-IV.

XÜLASƏ

Qırx hədis əsərlərinin hədis ədəbiyyatı kitabları arasında əhəmiyyətli yeri vardır. Hz. Peyğəmbərin sünnəsinə tabe olma və onu yaşama mövzusunda həssas olan müsəlman cəmiyyətləri ilə onların arasından çıxan alimlər Rəsulullahın (s.a.v) şafaətinə nail olma, ayrıca alimlərlə və fəqihlərlə bərabər dirildilmə istəklərini həyata keçirmək üçün qırx hədis əsərləri yazma xüsusunda bir-birləri ilə yarışmışdılar. Necə ki, bu sahədə yazılan əsərlərin çoxluğu bunu isbat edir.

Hədisçilər, tasavvufçular və ədəbiyyatçılar başda olmaq üzrə bir çox alimlər öz sahələri ilə əlaqədar olan qırx hədisi seçməyə yönəlmiş, çox faydalı və orjinal əsərlər qələmə almışdılar.

Biz də bu məqaləmizdə mövzunun əhəmiyyətinə toxunmaq məqsədi ilə bir çox hədis və qeyri ədəbiyyata müraciət etməklə qırx hədis əsərləri və onların yazılma səbəbləri ilə əlaqədar bəzi əhəmiyyətli məlumatları oxuculara çatdırdıq.

РЕЗЮМЕ

Сочинения о сорока хадисах занимают особое место среди литературы о высказываниях Пророка. Мусульманское общество, было очень чувствительно в отношении к подчинению сунне Пророка. Ученые вышедшие из этих обществ соревновались между собой создавая работы о сорока хадисах, добиваясь этим заступничества Пророка и воскрешения вместе с учеными и факихами. Об этом утверждают, множество работ написанных в этой области.

Многие ученые во главе которых стояли ученые в области таких наук, как Хадис, Тасаввуф и пр. создали произведения о сорока хадисах относящихся к их наукам.

Мы в этой статье коснулись важности этой темы и попытались преподнести читателю расширенную информацию о произведениях про сорок хадисов и о причинах их создания.

AİLƏDƏ QADIN VƏ KİŞİNİN HAQLARI, MÜNASİBƏTLƏRİ VƏ MÜNAQİŞƏLƏRİ

i.f.d. dosent Səbinə Həmid qızı Mirzəyeva

Bakı Dövlət Universiteti

Dillər kafedrası

Açar sözlər: ailə, qadın, haqq, islam, kişi

Ключевые слова: семья, женщина, прав, ислам, мужчины

Keywords: family, women, rights, Islam, man

Ailə cəmiyyətin formalaşması üçün qoyulan ilk təməl kərpicdir. Əgər o sağlam qoyularsa, cəmiyyət də saflaşar, fəsadlı olarsa, cəmiyyət də korlanar. Elə buna görə də islam şəriəti ailəyə çox böyük əhəmiyyət vermiş, onun sağlam və möhkəm olması üçün qayda-qanunlar qoymuşdur.

İslam şəriəti ailəni, iki nəfərin şərik olduğu müəssisəyə bənzətmişdir. Müəssisənin birinci məsul şəxsinin kişi olduğunu qeyd etmişdir. Qurani-Kərim buyurur: “Kişilər qadınlar üzərində ixtiyar sahibidirlər (onların hamisidirlər). Bu, Allahın onlardan birini digərinə üstün etməsi və (*kişilərin*) öz mallarından (*qadınlar üçün*) sərf etməsinə görədir. Əməlisaleh qadınlar (*ərlərinə*) itaət edib Allahın himayəsi sayəsində gizli şeyləri (*ərlərinin sirlərini, mal-dövlətini, namus və şərəfini*) qoruyub saxlayırlar...” (1, ən-Nisa 4/ 34)

İslam şəriəti hər iki şərikə bir-birilərinin üzərinə düşən qarşılıqlı hüquqlar vermişdir. Belə ki, bu hüquqların qorunması həmin müəssisənin sabit olmasını və şərikliyin davam etməsini təmin edir. Həmçinin islam şəriəti hər iki şərikin öhdəsinə düşən vəzifəsini yerinə yetirməyə və bəzi hallarda qarşı tərəfin haqsızlığına dözməyə də təşviq etmişdir.

Kişinin boynuna düşən qadın haqqı : Qurani-Kərim buyurur: “Sizin üçün onlarla ünsiyyət edəsiniz deyə, öz cinsinizdən zövcələr xəlf etməsi, aranızda (*dostluq*) sevgi və mərhəmət yaratması da Onun qüdrət əlamətlərindəndir...” (1,ər-Rum 30/ 21) Ərlə arvad arasında olan sevgi, başqa heç bir cütlükdə ola bilməz. Uca Allah ərlə arvadın davamlı sevgili və mərhəmətli olmalarını sevdiyindən, bu ünsiyyət qorunub

saxlansın deyə müəyyən hüquqlar əmr etmişdir. Belə ki, bu hüquqların qorunmasıyla sevgi və mərhəmətin tükənməsi və ya itməsinin qarşısı alınır. Uca Allah buyurur: “*(Kişilərin qadınlar)* üzərində şəriətə görə hüquqları olduğu kimi, *(qadınların da)* onlar (kişilər) üzərində eyni hüquqları vardır...” (1, Bəqərə 2/ 228)

Bu kəlimələr qısa olsalar da onların ehtiva etdikləri təfsilatı toplamaq üçün böyük bir kitab yazmaq lazım gələr. Bu yalnız bir haldan başqa, digər bütün hallarda qadının kişi ilə eyni hüquqa malik olduğunu vurğulayan ümumi bir qaydadır. Həmin istisna olunan hüquq bu ayədir: “...Ancaq kişilər *(daha artıq əziyyətə qatlandıqları üçün)* onlardan bir dərəcə üstüdürlər...” (1, Bəqərə 2/228)

Qurani-Kərim qadınların haqqını və ya qeyri haqqını bilməyən insanların öz yaşayışlarında, davranışlarında və ailələrində olan xoş münasibətlərdən götürməyi onlara həvalə etmişdir. İnsanların adət-ənənələri isə onların şəriətindən, etiqadlarından, ədəb-ərkanından və adətlərindən irəli gəlir. Ayənin bu cümləsi kişiyə həyatın bütün sahələrində öz arvadı ilə necə davranması haqqında bir ölçüdür. O qadından hər hansı bir işi tələb edirsə, bu tələblər onun özünə də aiddir. Ona görə də İbn Abbas (r.a.) deyərdi ki, “qadınım mənim üçün bəzəndiyi kimi, mən də onun üçün bəzənirəm”. (2, İbn Cərir: 2/ 453.)

Həqiqi müsəlman qadının onun üzərində olan haqlarını etiraf etməlidir. Necə ki, bu ayədə qeyd olunur: “*(Kişilərin qadınlar)* üzərində şəriətə görə hüquqları olduğu kimi, *(qadınların da)* onlar *(kişilər)* üzərində eyni hüquqları vardır...” (1, Bəqərə2/ 228)

Həmçinin Peyğəmbər (s.ə.s.) hədisdə deyir: “Həqiqətən, sizin qadınlarınız üzərində, qadınlarınızın da sizin üzərinizdə haqları vardır” (16, 2/ 315/№ 1173. 15, 1/ 594/ № 1851).

“Din nəsihətdir!” sözünün riayətçisi olaraq birinci kişinin boynuna düşən qadın haqlarını, sonra isə qadının boynuna düşən kişi haqlarını sadalamaq istərdik. Bəlkə bu səbəbə ər və arvadlar düşünər, haqqı və səbri tövsiyə edənlərdən olarlar.“Həqiqətən, qadınlarınızın sizin üzərinizdə haqları vardır”

1. Kişi qadınla mülayim həyat tərzi sürməlidir. Uca Allah buyurur: “...Onlarla gözəl (Allahın buyurduğu kimi) rəftar edin...” (1, ən-Nisa 4/19). Demək kişi qadının qida və geyim ehtiyaclarını ödəməli, özbaşnalıq etməsindən qorxduğu halda Allahın buyurduğu qaydada onu tərbiyələndirməlidir. Tərbiyələndirmə ilk olaraq gözəl nəsihətlə, söyüşsüz, təhqirsiz və ya kobudluq edilmədən olmalıdır. Əgər qadın bununla yola gəlməzsə, onda üz istisna olmaqla bədənin digər yerlərinə yüngül şəkildə vurmaqla tərbiyələndirə bilər. Elə bu haqda uca Allah buyurur: “...Ey kişilər!) Özbaşnalıq etmələrinə qorxduğunuz qadınlara nəsihət edin, (yola

gəlməzsə) onlardan yatağınızı ayırın və döyün! Sizə itaət etdikdə isə daha onlara (əziyyət vermək üçün) başqa yol axtarmayın. Əlbəttə, Allah ucadır, böyükdür!” (1, ən-Nisa4/ 34)

Həmçinin Peyğəmbərdən (s.ə.s.) “ Qadınımızın bizim üzərimizdə olan haqqı nədir?”— deyə soruşduqda belə cavab vermişdir: “İstədiyi vaxt yedirtmək, istədiyi vaxt geyindirmək. Həmçinin üzünə vurmamaq, kobudluq etməmək və yalnız evdə olarkən yatağını ayırmaq” (14,6/ 180/№ 1173. 12,1/ 594/ № 1851).

Kişinin öz ailəsi ilə mülayim və xoş davranması onun əxlaqının kamilliyinin və imanının artımının aşkar əlamətidir. Necə ki, Peyğəmbər (s.ə.s.) demişdir: Möminlərin ən mükəmməl imana sahib olanı ən gözəl əxlaqlı olanıdır. Sizin ən xeyirliniz isə qadınları üçün xeyirli olanınızdır” (16, 2/ 315/ № 1172).

Kişinin qadına qarşı xoş davranması onun yüksək şəxsiyyətliliyindən xəbər verir. Ona xəyanət etməsi və alçaltması isə onun rəzalətindən və alçaqlığından irəli gəlir.

2. Qadının kişi üzərində olan haqqından biri onun əziyyətinə səbr etmək və etdiyi nalayiq hərəkətləri mümkün qədər bağışlamaqdır. Peyğəmbər (s.ə.s.) demişdir: “Mömin kişi mömin qadına nifrət etməsin. Onun bir əxlaqi xüsusiyyətini xoşlamasa, digərini xoşlayar” (12, 2/ 1091/№ 1469).

Həmçinin demişdir: “Qadınlarla xoş davranın. Həqiqətən, onlar qabırğadan yaradılmışdır. Qabırğanın ən əyri yeri isə baş hissəsidir. Sən onu düzəltmək istəsən sındıracaqsan. Olduğu kimi saxlasan, əyri olaraq qalacaq. Qadınlarla xoş davranın” (5,9/ 253/№ 5186).

Bəzi sələfilər deyərdilər: Qadınla gözəl əxlaqlı davranmaq ona yaxşılıq etmək demək deyil. Ona yaxşılıq etmək onun əziyyətinə dözmək, qəzəbli və təlaşlı halında mülayim olmaqdır. Peyğəmbər (s.ə.s.) də belə edərdi (15, 78-79).

3. Qadının kişi üzərində olan digər haqqı onun şərəfinə, namusuna ləkə gətirən şeylərdən onu qorumaq, mühafizə etmək, açıq-saçıq olmaqdan çəkindirməkdir. Həmçinin naməhrəm kişilərlə qaynayıb-qarışmasının qarşısını almalı, onun ehtiyaclarını tam ödəməli və lazımı qaydada keşiyində durmalıdır. Ona əxlaq və din işlərində əyri yolda düşməməyə kömək etməlidir. Ona günah işlətməyə, yaxud Allahın və rəsulunun əmrindən kənara çıxmağa macal verməməlidir. Belə ki, kişi onun məsuliyyət daşıyan hamisi, himayədarıdır. “Kişilər qadınlar üzərində ixtiyar sahibidirlər (onların hamisidirlər)...”(1, ən-Nisa 4/ 34).

Həmçinin Peyğəmbər (s.ə.s.) demişdir: “Kişi ailəsinin hamisidir və o, tabeçiliyində olanların məsuliyyətini daşıyır”.(5, 2/ 380/№ 893; 14, 3/ 1459/№ 1829)

4. Qadının kişi üzərində olan digər haqqı kişinin ona dinin zəruri əmrlərini öyrətməsi, yaxud elmi məclislərə getməsinə icazə verməsidir. Belə ki, onun dinini öyrənməsi, mənəviyyatını gücləndirməsi yeməyə və içməyə olan ehtiyacından heç də az əhəmiyyət daşımır. Bu Qurani-Kərimin aşağıdakı ayəsindən götürülmüşdür: “Ey iman gətirənlər! Özünüzü və əhli-əyalınızı elə bir oddan qoruyun ki, onun yanacağı insanlar və daşlar...” (1, Təhrim 66/6). Qadın da ailənin bir üzvüdür. Onu iman və saleh əməllərlə oddan qorumaq mümkündür. Əməlin saleh olması və şəriətin tələb etdiyi qaydada yerinə yetirilməsi üçün isə elm və bilik gərəkdir.

5. Qadının kişi üzərində olan digər haqqı kişinin ondan Allahın dininə əməl etməyi tələb etməsi və namazları vaxtında qılmasını əmr etməsidir. “Əhlinə namaz qılmağı əmr et, özün də ona (namaza) səbrlə davam et...” (1, Taha 20/132).

6. Qadının digər bir hüququ- ehtiyacı olduğu zaman kişinin ona evdən çıxmağa icazə verməsidir. Məsələn, bu ehtiyac camaat namazına getmək, öz ailəsini, qohumlarını və ya qonşularını ziyarət etmək ola bilər. Lakin bir şərtlə ki, kişi qadına cillabla (bədəni tam örtən geniş paltar) geyinməsinə, açıq-saçıq olmamasını, naməhrəmlərin diqqətini cəlb etməmək üçün ətirlərdən istifadə etməməyi, yad kişilərlə qaynayıb-qarıxmamağı, onlara əl verib görüşməməyi, televizorda nalayiq şeyləri seyr etməməyi və dinə zidd musiqi dinləməməyi əmr etməlidir.

7. Qadının digər haqqı kişinin onun sirrini və eyiblərini açmamasıdır. Çünki kişi onun qayğıkeşi və hamisi sayılır. Ən təhlükəlisi yataq sirlərinin açılmasıdır. Ona görə Peyğəmbər (s.ə.s.) belə sirlərin açılmasını qadağan etmişdir.

8. Qadının kişi üzərində olan digər haqqı kişinin öz işlərində onunla məsləhətləşməsidir. Xüsusilə, onlara və övladlarına aid məsələlərdə bu daha vacibdir. Peyğəmbər (s.ə.s.) qadınları ilə məşvərət edər və onların dediklərinə uyğun hərəkət edərdi. Onun belə bir davranışı Hudeybiyyə günü baş vermişdi. Sülh sazişi bağladıqdan sonra üzünü səhabələrə tutub: “Qalxın, qurbanlarınızı kəsin, sonra başınızı qırın”. Ancaq heç kim yerindən tərpənmədi. Bunu görən Peyğəmbər (s.ə.s.) Ummu Sələmənin yanına gəlib onları ona danışdı. O dedi: Ey Allahın Peyğəmbəri, əgər bunu etmək istəyirsənsə, camaatın önünə çıx, qurbanını kəs və bərbər çağır başını qırxdır. Peyğəmbər (s.ə.s.) belə də etdi. Sonra səhabələr qurbanlarını kəsib başlarını qırxdırmağa başladılar. Allah-təala Peyğəmbərə (s.ə.s.) yoldaşı Ummu Sələmənin fikri ilə böyük xeyir bəxş etdi. Baş verən bu hadisə qadınlarla məşvərət etməyi qadağan edən zülm və haqsızlıqla söylənmiş məsələlərə qarşı çıxan bir hadisə idi.

9. Qadının kişi üzərində olan digər haqqı kişinin işə namazından sonra birbaşa qadının yanına qayıtması, gecənin bir hissəsini evdən kənar keçirməməsidir. Çünki bu qadını təlaşlandırır və onu narahat edir. Həmçinin kişinin evində ola-ola qadıncan kənar oyaq qalması qadının haqqının pozulmasıdır. Qadının haqqı ödənilməmiş hətta namaz qılmaq üçün belə hərəkət etmək olmaz. Buna görə də Peyğəmbər (s.ə.s.) Abdullah ibn Amrın gecələr oyaq qalmasını və qadından uzaq durmasına etiraz edərək demişdir: “Arvadının sənin üzərində haqqı var” (5, 4/ 217-218/ № 1975.14, 2/ 813/ № 1159).

10. Qadının kişi üzərində olan digər haqqı əgər kişinin başqa arvadı varsa, onunla digər qadınları arasında ədalətli olmasıdır. Kişi qadınları arasında hər şeydə ədalətli olmalıdır. Onun bu hüquqları pozmağa haqqı yoxdur. Çünki Qurani- Kərim bunu haram etmişdir.

Kişinin qadın üzərində olan haqları: Kişinin qadın üzərində böyük haqqı var. Bu haqqı Peyğəmbər (s.ə.s.) belə dəyərləndirmişdir: “Kişinin qadın üzərində olan haqqı elə böyükdür ki, kişinin bədənində olan irinli yaranı yalayarsa, yenə də onun haqqını ödəyə bilməz” (178, 16/ 227/ 247).

Ağıllı qadın Allahın və rəsulunun dəyərləndirdiyinə əhəmiyyət verən, öz ərinin layiqincə qiymətləndirən kimsədir. İmam Qəzalinin gözəl bir sözü vardır: Qadın kişinin gözü, qulağı və burnu olmalıdır. Bu ifadəni açıqlasaq belə bir məna əldə edirik. Qadın gözəl, təmizkar və məlahətli olmalıdır ki, kişi bu kimi keyfiyyətləri kənardakı qadınlarda axtarmasın. Qadın kişiyyə itaət etməyə çalışmalıdır. Çünki bu onu cənnətə aparən səbəblərdəndir. Peyğəmbər (s.ə.s.) demişdir: “Əgər qadın gündəlik beş namazını qılar, Ramazan ayını oruc tutar, ayıb yerlərini qoruyar və ərinə itaət edərsə, ona: “cənnətin hansı qapısından istəyirsən, oraya daxil ol” deyirlər” (16/ 228/ 250.). Peyğəmbər (s.ə.s.) demişdir: “Nəfsim əlində olana and olsun ki, o kişi ki, qadını yatağa dəvət edər və qadın bundan imtina edərsə, əri ondan razı olana qədər göydə olan ona qəzəblənər”(15, 2/ 1060/ № 1436.).

1. Kişinin qadın üzərində haqqı qadının onun üçün bəzənməsi, gözəl görünməsi, daim üzünə gülümsəməsi, qaşqabaqlı gəzməməsidir. Peyğəmbər (s.ə.s.) demişdir: “Ən xeyirli qadın o qadıncdır ki, onu görmək səni sevindirsin, əmr etdikdə sənə itaət etsin, sənin və dövlətin haqqında bildiyi sirləri özündə saxlasın”(5, 2/380/№ 893. 7, 3/ 1459/№ 1829.).

2. Evində ərinin yanında özünə fikir verməyib bu işdə səhlənkarlıq edən, evdən çıxarkən isə bəzənib-düzənən qadının halı çox təəccüblüdür. Qadın öz nəfsinə və

ərinə olan münasibətinə görə Allahdan qorxmalıdır. Qadının bəzənməsi və gözəlliyini nümayiş etdirməsi üçün ən layiqli insan əridir.

3. Kişinin qadın üzərində digər haqqı evdə oturmaq və kişinin icazəsi olmadan evdən çıxmadığıdır. Hətta məscidə getmək üçün icazə almalıdır.

4. Qadın onun icazəsi olmadan evə heç kəsi buraxmamalıdır.

5. Kişinin qadın üzərində digər haqqı qadının onun malını qoruması, onun icazəsi olmadan xərcəlməməsidir. “Heç bir qadın ərinin icazəsi olmadan onun evindən bir şey götürüb xərcəlməsin! Orada olanlar dedilər: Hətta kiməsə yemək sədəqə etmək də olmaz? Peyğəmbər dedi: “Bu bizim ən gözəl mal-dövlətimizdir”.

7. Kişinin digər haqqı odur ki, qadın ondan icazəsiz nafilə orucu tuta bilməz.

8. Qadın öz malından ailəsi və evi üçün xərcəldiyinə görə kişiye minnət qoymamalıdır. Çünki minnət etmək işin savabını batil edir. Uca Allah buyurur: “Ey iman gətirənlər! Sədəqələrinizi malını riyakarlıqla (özünü xalqa göstərmək üçün) sərf edən, Allaha və axirət gününə inanmayan şəxs kimi, minnət qoymaq və əziyyət verməklə puça çıxarmayın...” (1, Bəqərə 2/264).

9. Qadın uşaqların tərbiyəsini gözəl şəkildə, səbrlə həyata keçirməli, kişinin yanında uşaqlara qəzəblənməməli, onlar üçün bəd dua etməməli və söyməməlidir.

10. Qadın kişinin gücü çatmayan xərcələri onun boynuna qoymamalıdır. “Varlıkarlı olan öz varına görə (süd haqqı) versin. İmkani az olan isə Allahın ona verdiyindən versin. Allah heç kəsi Özünün ona verdiyindən artıq xərcəlməyə məcbur etməz. Allah hər bir çətinlikdən sonra asanlıq (yoxsulluqdan sonra dövlət) əta edir” (1, Talaq 65/7).

11. Qadın kişinin ata-anası və digər qohumlarına qarşı xoş davranmalıdır.

12. Qadın heç vaxt kişinin yaxınlıq istəyindən imtina etməməlidir. “Əgər kişi arvadını yatağa çağırar, qadın imtina edərsə, kişi qəzəblənib yatarsa, səhər açılana qədər mələklər ona lənət oxuyarlar”.

13. Qadın həyatını yalnız onunla yaşamağa cəhd etməli və üzürsüz yerə talaq (boşanma) istəməməlidir. Peyğəmbər (s.ə.s.) demişdir: “Səbəbsiz yerə ərindən talaq istəyən qadına cənnətin iyi haram olar” (5, 2/329/№ 1198).

Bunlar ərin qadın üzərindəki hüquqlarıdır. Hər bir müsəlman qadın bu hüquqları bilməli və layiqli yerinə yetirməyə çalışmalıdır. Burada anaların da üzərinə düşən məsuliyyət odur ki, onlar ailə quran qızlarına ərlərinin və özlərinin hüquqlarını öyrətməlidir.

Ailə münaqişələri : Elə bir ailə yoxdur ki, orada problem olmasın. Lakin ailələr baş verən problemlərin və münaqişələrin böyüklüyünə görə fərqlənirlər. İslam şəriəti

ailə problemlərini öz aralarında həll etmələri üçün ərlə arvadı bu işə təşviq etmiş, hər birinə məsələnin qarşılıqlı həlli yollarını öyrətmişdir. “(Ey kişilər!) Özbaşınalıq etmələrinə qorxduğunuz qadınlara nəsihət edin, (yola gəlməzsə) onlardan yatağınızı ayırın və döyün!...” (1,ən-Nisa 4/ 34).

Digər ayədə belə buyurulur: “Əgər bir qadın öz ərinin qaba rəftarından, yaxud ondan üz çevirməsindən qorxarsa, onların öz aralarında bir növ barışıb düzəlişmələrindən (ər-arvada) heç bir günah gəlməz. Çünki barışmaq daha xeyirlidir...” (1, ən-Nisa 4/ 128).

İslam özbaşınalığın baş verməsini, asiliyin aşkara çıxmasını, ailə bağığının qırılmasını və iki hissəyə bölünməsinə istəmir. Çünki bu həddə çatan problem çox az hallarda öz müsbət həllini tapır. Ona görə özbaşınalıq baş vermədən əvvəl onu doğuran səbəblərin qarşısı dərhal alınmalıdır. Məsələ çox təhlükəli olduğundan özbaşınalıq hələ uzaqdaykən onun baş vermə əlamətlərini lazımi tədbirlərlə əvvəlcədən həll etmək lazımdır.

Qadının özbaşınalığının qarşısının alınması: Qurani-Kərim buyurur: “...(Ey kişilər!) Özbaşınalıq etmələrinə qorxduğunuz qadınlara nəsihət edin, (yola gəlməzsə) onlardan yatağınızı ayırın və döyün! Sizə itaət etdikdə isə daha onlara (əziyyət vermək üçün) başqa yol axtarmayın. Əlbəttə, Allah ucadır, böyükdür!”. (1, ən-Nisa 4/34) Ayədəki “nəsihət edin” sözü ilk müalicə üsuludur. Bu ailə başçısının üzərinə düşən ilk ən vacib hərəkətdir. Bu qoruyucu bir əməldir və bunun hər işdə edilməsi məqsədəuyğundur. Lakin ola bilər ki, nəsihət öz faydasını verməsin. Çünki belə halda nəsihətə qalib gələn nəfsi istəklər, yaxud yerə-göyə sığmayan təkəbbürlük, gözəlliklə, mal-dövlətlə, ailə şərəfi və ya hər hansı dəyərlə öyünmə halları mövcuddur. Hansıki bu hallar qadına müəssisədə ortaq olduğunu unutturur. Bu ortaqlıq şan-şöhrət və ya yarışmada deyil. Ona görə ikinci müalicə üsulu meydana gəlir. Bu kişi tərəfindən göstərilən güclü iradə nümayişidir. İkinci üsul: “Onlardan yatağınızı ayırın”. Amma bu işin də öz üsulu var. Yataq ayırmaq aşkarda və qeyri tənhalıqda olmamalıdır. Bunu övladların yanında da etmək olmaz. Çünki bu onlarda mənfi təəssüratlar yaradar. Bu ayrılığı yad adamlara da bildirmək olmaz. Çünki bu hal qadını alçaltmaq və onun şərəfini heç etmək kimi dəyərləndirilir. Nəticədə qadının özbaşınalığı daha da artır. Halbuki bu işin məqsədi onun özbaşınalığının qarşısını almaqdır. Üçüncü üsul: “Döyün”. Döymək qadına əziyyət verib ondan intiqam almaq, bədxahlığa sevinib ona əzab vermək üçün edilməməlidir. Döymək tərbiyələndirmək məqsədi ilə öz övladını tərbiyələndirən atanın, yaxud öz tələbəsini tərbiyələndirən müəllimin ədəb-ərkanına uyğun şəkildə olmalıdır.

Müaviyə ibn Hiyərə Peyğəmbərə (s.ə.s.) dedi: Qadınımızın bizim üzərimizdə olan haqqı nədir? Peyğəmbər (s.ə.s.) dedi: “İstədiyi vaxt yedirtmək, istədiyi vaxt geyindirmək. Həmçinin üzünə vurmamaq, kobudluq etməmək və yalnız evdə olarkən yatağı ayırmaq” (15, 6/180/№ 2128. 7, 1/ 593/№ 1850).

Quran ayəsi göstərir ki, itaətkarlıq hasil olandan sonra bu üsulların tətbiqini davam etdirmək zülm, hökmranlıq və həddini aşmaqdır.

Kişinin özbaşınalığının qarşısının alınması: İslam şəriəti ilk olaraq qadın özbaşınalıq edəcəyi təqdirdə ailənin qorunması üçün ediləcək tədbirləri nizama saldı. Əgər bir qadın öz ərinin kobud rəftarından, yaxud onun üz çevirməsindən qorxarsa, onların öz aralarında bir növ barışıb düzəlişmələrindən (ər-arvada) heç bir günah gəlməz. Bu hökmdən sonra uca Allah sülhün birmənalı olaraq mübahisədən, kobudluqdan və talaqdan daha xeyirli olmasını qeyd edir və deyir: “Çünki barışmaq daha xeyirlidir” (12, 2/ 539). Sonra kişi bəzi hüquqlarından imtina etməklə ərini sevən və onunla qalmaq istəyən qadına qarşı gözəl davranmağa təşviq olunur. Bildirilir ki, Allah onun bu yaxşılığını bilir və buna görə ona böyük mükafat da verəcəkdir. Ayədə deyilir: Ancaq nəflərdə xəsislik (qısqanclıq) həmişə mövcuddur. Əgər siz yaxşı dolanıb (dava-dalaşdan, kobud rəftardan) çəkinsəniz (bu sizin üçün daha yaxşı olar). Şübhəsiz ki, Allah etdiyiniz hər bir işdən xəbərdardır!”. Ayənin nazil olma səbəbi Əbu Davud rəvayətində qeyd olunur. Hişam ibn Urvə atasından rəvayət edir ki, Aişə (r.a.) demişdir: “Ey bacım oğlu, Peyğəmbər (s.ə.s.) bizim yanımızda gecələmək baxımından birimizi digərindən fərqləndirməzdi. Elə gün olmazdı ki, o birimizin yanına daxil olmasın. O, hər bir qadınına baş çəkər, sonda isə növbəsi olan zövcəsinin yanına daxil olar və orada gecələyərdi. Sevda bint Zəmə (r.a.) yaşa dolduqda Peyğəmbərin (s.ə.s.) onu boşamasından ehtiyat edib dedi: Ey Allahın elçisi, mən öz günümü Aişəyə verirəm. O da onun bu təklifini qəbul etdi. Aişə deyir ki, uca Allah bu ayəni onun və onun vəziyyətində olanlar üçün nazil etmişdir: “Əgər bir qadın öz ərinin qaba rəftarından, yaxud ondan üz çevirməsindən qorxarsa, onların öz aralarında bir növ barışıb düzəlişmələrindən (ər-arvada) heç bir günah gəlməz. Çünki barışmaq daha xeyirlidir. Ancaq nəflərdə xəsislik (qısqanclıq) həmişə mövcuddur. Əgər siz yaxşı dolanıb (dava-dalaşdan, kobud rəftardan) çəkinsəniz (bu sizin üçün daha yaxşı olar). Şübhəsiz ki, Allah etdiyiniz hər bir işdən xəbərdardır!” (1,ən-Nisa 4/128). Ərlə arvad arasında münaqişə böyüdükdə nə etmək lazımdır? Qurani-Kərim buyurur “(Ey möminlər!) Əgər ər-arvad arasında ixtilaf olacağından qorxsanız, o zaman kişinin adamlarından bir nəfər və qadının adamlarından da bir nəfər münsif (vasitəçi) təyin edib (onların yanına) göndərin.

Əgər onlar (bu iki vasitəçi ər-arvadı) barışdırmaq istəsələr, Allah da onların köməyi olar. Həqiqətən, Allah (hər şeyi) biləndir, (hər işdən) xəbərdardır!” (1,ən-Nisa 4/35). Kişinin və ya qadının özbaşınalığının qarşısını almaq üçün qeyd etdiyimiz üsullar, özbaşınalıq tam baş qaldırmadan əvvəl əlamətləri göründüyü zaman atılan addımlardır. Amma özbaşınalıq baş qaldırdıqda artıq ötən üsullara əl atmağa ehtiyac yoxdur. Çünki bu zaman deyilən üsulların səmərəsi və dəyəri yoxdur. İslam şəriəti ailə müəssisəsini məhv olmaqdan qorumaq üçün çıxış yolu kimi sonuncu bir üsula əl atmağı buyurur: “(Ey möminlər!) Əgər ər-arvad arasında ixtilaf olacağından qorxsanız, o zaman kişinin adamlarından bir nəfər və qadının adamlarından da bir nəfər münsif (vasitəçi) təyin edib (onların yanına) göndərin...”.

Beləliklə, islam şəriəti özbaşınalıq və pozğunluğa təslim olmağa, yaxud təz-tələsik nikah bağlantısını qırmaqla böyük-küçük bir ailəni günahsız üzvləri ilə birlikdə parçalamaya dəvət etmir. Ailə bir cəmiyyətin qurulmasında nə qədər əhəmiyyətlidirsə, islam üçün də bir o qədər dəyərlidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.M.Bünyadov; V.M.Məmmədəliyev. Bakı: Qismət, 2004, 607 s.
2. Karaman Hayreddin. Mukayiseli islam hukuku. İstanbul: Nesil yayınları, 1974, 460 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. Büyük Şafii ilmihali. İstanbul: İlm yayım evi, n.i.y., 513 s
7. İbn Mace. “Sünən”. İstanbul: Çağrı nəşriyyat, 1992, 462 s.
8. İbn Rüşd, BidayətülMüctəhid tər. Ahmed Meylani, İst. 1991, IV, 1961
9. Karadavi Yusif. İslam hukuku. İstanbul, 1999, 230 s.
10. Karanlı İbrahim H. Kuran yorumlarında kadın. Rağbet 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. Neyl əl-əvtar. Qahirə. N.İ.Y.

16. Əş – Şafii. Əl umm. Beyrut.1973

XÜLASƏ

Ailə cəmiyyətin formalaşması üçün qoyulan ilk təməl kərpicdir. İslam şəriəti ailəni, iki nəfərin şərik olduğu müəssisəyə bənzətmişdir. Müəssisənin birinci məsul şəxsinin kişi olduğunu qeyd etmişdir. Həmçinin islam şəriəti hər iki şərikin öhdəsinə düşən vəzifəsini yerinə yetirməyi və bəzi hallarda qarşı tərəfin haqsızlığına dözməyib münasib bir şəkildə də haqqını tələb etməyi təşviq etmişdir.

SUMMARY

Rights of women and men in the family, relationships and conflicts.

The family is the foundation for the formation of the first brick.

Islamic law the family that are shared by two people compared to the enterprise. In the first, he was the man responsible person.

Sharia is also the responsibility of both partners to carry out the task in an appropriate way and in some cases could not bear the infuictice of the other party has the right to demand incentives.

РЕЗЮМЕ

Семья является основой для формирования общества. Исламский шариат (исламское права) сравнивает семью с учреждением с двумя соучастниками. Констатируется, что ведущей ответственной личностью учреждения является мужчина. В тоже время исламский шариат подтверждает выполнение обоими участниками всех принятых обязательств и требование ими своих прав.

DÖVLƏT ƏHƏMIYYƏTLİ FƏNNİN-İSLAMŞÜNASLIĞIN TƏDRİSİNİN VACİBLİYİ VƏ ONUN AKTUAL PROBLEMLƏRİ

Əsədulla Qurbanov

Bakı Dövlət Universitetinin

Elmi-Tədqiqat mərkəzinin rəhbəri,

fəlsəfə elmləri doktoru, professor

“... Azərbaycanda İslamşünaslıq sahəsində XX əsr demək olar, tamam itirilibdir. Bu işləri görmək üçün Azərbaycanda İslamşünaslıq elmini inkişaf etdirmək lazımdır. Azərbaycan Elmlər Akademiyası, Bakı Dövlət Universiteti və Elmi-Tədqiqat İnstitutları bu sahə üçün xüsusi təşkilatlar, orqanlar, elmi mərkəzlər yaratmalıdırlar... Belə təşəbbüslər olsa, mən onları dəstəkləyəcəyəm, bunlar üçün şərait də yaradacağam. Buna arxayın olun.” (1)

Heydər Əliyev

***Açar sözlər:** İslamşünaslıq elmi umumbəşər o cümlədən, Şərq, eləcə də Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikrin aparıcı istiqamətlərindən biridir.*

***Ключевые слова:** Исламоведения является один основные направление общие человеческие в том числе Восточные, а также Азербайджаские общественно – философские мысль.*

***Key words:** The Islamic science is one of the leading directions of general social-Philosophical thought, including the East, so Azerbaijan.*

Göründüyü kimi, xalqımızın ümummilli lideri Heydər Əliyevin İslamşünaslıq elmi haqqında sözügedən sahədə yuxarıdakı kəlam xarakterli mahiyyətli önəmli fikrində müstəqil Azərbaycanda umumbəşəri, o cümlədən Şərq, eləcə də Azərbaycan İctimai-fəlsəfi dünyagörüşünün, təfəkkürünün, məfkurəsinin mühüm tərkib hissələrindən olan İslamşünaslıq elminin inkişafı sferasında Respublikamızın elm və təhsil ocaqlarının, habelə orada çalışan mütəxəsisilərin üzərinə çox məsul vəzifələr qoyulmuşdur.

...Ulu Öndər Heydər Əliyev həmin çox qiymətli fikirlərini 1998-ci ildə Bakıda keçirilən **“İslam Sivilizasiyası Qafqazda”** mövzusunda Beynəlxalq simpoziumdakı dərin məna, məzmun və mündərcə kəsb edən tarixi nitqində söyləmişdir. (Bax: Heydər Əliyev. Dinimiz xalqımızın milli –mənəvi sərvətidir. Bakı 1989, səh 47).(2).

... Yeri gəlmişkən qeyd etmək istərdik ki, dünyaşöhrətli ictimai, siyasi və dövlət xadimi olan Heydər Əliyev yuxarıdakı göstərilən önəmli fikri heçdə təsadüfi olaraq deməmişdir. Onun bu fikirləri din, islam və müqəddəs Quran haqqında əvvəllər söylədiyi aşağıdakı ünlü sözlərə əsasən bəyan etmişdir. Aşağıda həmin fikirləri xatırlamaq bizcə yerinə düşərdi.

“İnsanların mənəvi sərvətlərinin hamısından dinin fərqi ondadır ki, o, dini mənsubiyyətindən asılı olmayaraq həmişə insanları dostluğa həmrəyliyə, birliyə dəvət etmişdir”. (3).

“İslam dini əsrlər boyu bizim mənəviyyatımızın əsasını təşkil etmiş, müsəlmanların dünyada layıqlı yer tutmasını təmin etmişdir”.(4).

“Qurani-Şərifin bizə verdiyi tövsiyyə, dərs, göstərdiyi yollar insanları paklığa, düzlüyə, doğruluğa, sədaqətə, qəhrəmanlığa, cəsarətə, cəsurluğa dəvət edən tələblərdir, tövsiyələrdir. Azərbaycan dövlət müstəqilliyini əldə edəndən sonra xalqımızın mənəvi dəyərləri canlanıb, bərpa ediləndir” (5)

“Qurani-Kərimin bütün kəlamları bu gün Azərbaycanda Allahın yolu ilə getməyimiz üçün məşəldir.

Biz Azərbaycanlılar bu, sonradan gələcək bütün nəsillərdə tövsiyyə olunur- heç vaxt inamımızdan, dinimizdən uzaqlaşmayacaq və bu mənəvi mənbələrimizdən istifadə edərək gələcəyimiz quracağıq” (6).

Bütün bu yuxarıda deyilənlərdən belə bir doğru düzgün məntiqi nəticəyə gələrək, ortaya çox haqlı və təbii sual qoymaq olar. İslamşünaslıq elminin predmeti və onun əhəmiyyəti nədən ibarətdir? Bizcə, doğru, dügün və obyektiv cavabla əlaqədar olaraq, əvvəla, islam dininə və onun əsasını təşkil edən müqəddəs Qurana aşağıdakı tərifləri vermək istərdik.

Birincisi, “İslam dini ümumbəşəri mənəvi dəyərlərin mühüm tərkib hissələrindən biri olan Şərqdə sivilizasiyanın inkişafının, insan təfəkkürü və onun təkamülünün konkret bir mərhələsində- VII əsrin əvvəllərində bəlli bir məkanda Ərəbistan Yarımadasında meydana gələn, planetar miqyaslı ictimai-şüurun bilavsiyə

özünəməxsus, spesifik formalarından sayılan sosial, tarixi hadisə və fenomendir”. (Tərif və Kursiv bizimidir;-Ə,Q.).

“Quran İslam dininin əsasını təşkil edən, təkə müsəlmanların deyil, dinindən, dilindən, milliyyətindən, cinsindən, irqindən, habelə digər sosial mənsubiyyətlərindən asılı olmayaraq bütövlükdə bəşər övladının müqəddəs stolüstü kitabıdır” (Tərif və Kursiv bizimidir;-Ə,Q.).

...Bəli, İslamşünaslıq elmi yuxarıda kursivlə yazılan təriflərdə ehtiva olunan İslam və Quranı elmlilik, obyektivlik, məntiqilik və dünyəvilik baxımından öyrənən, şərh edən, izahlayan, səciyyələndirən, dəyərləndirən və qiymətləndirilən ümumbəşər o cümlədən Şərq, eləcə də Azərbaycan ictimai-fəlsəfi elmələrindən biridir.

... Ulu Öndər Heydər Əliyevin İslamşünaslıq elminin inkişaf etdirilməsinə dair yuxarıda qeyd olunan qiymətli tövsiyəsindən və göstərişindən sonra bu sətirlərin müəllifinin təşəbbüsü, BDU-nun Böyük Elmi Şurasının qərarı, Respublika təhsil nazirliyinin xüsusi əmrinə əsasən BDU-də 1999-cu ildə İslamşünaslıq Elmi Tədqiqat Mərkəzi yaradıldı. Mərkəzdə təşkilatlanma işi başa çatdıqdan sonra **“Müstəqil Azərbaycanda İslamşünaslıq elminin aktual problemləri”** mövzusunda Respublika miqyaslı elmi-nəzəri və əməli əhəmiyyət kəsb edən konfrans keçirildi. Konfransda bu sətirlərin müəllifinin yuxarıda qeyd olunan adda məruzəsi ətrafında Respublikamızda sözügedən sahədə çalışan tanınmış mütəxəssislər çıxış edərək dəyərli fikirlər, mülahizə və təkliflər söylədilər. tədbirin sonunda konfrans iştirakçıların təklifləri əsasında xüsusi qətnamə qəbul olundu. qətnamədə “Azərbaycanda” İslamşünaslıq elminin tarixi, müasir durumu və perspektivləri adlı xüsusi sənəd bəyan edildi. Mərkəz öz mövcudluğu illəri ərzində sözügedən sahədə bir sıra uğurlu işlər görmüşdür.

...Bir jurnal məqaləsinin həcminə qoyulan tələblər baxımından mərkəz tərəfindən görülən işlərin hamısını sadalamaq istəmirik. Əsas məsələ odur ki, sözügedən sahədə gələcəkdə nə kimi faydalı gərəkli işlər görülməlidir. Diqqəti bu istiqamətə yönəltməyi nəzərdə tuturuq.

Burada qarşıya çoc haqlı və təbii suallar çıxır. Bu suallar əsasən aşağıdakılardır.

Birincisi, İslamşünaslıq elminin mahiyyəti və onun əhəmiyyəti, tədrisinin zəruriliyi və vacibliyi nədən ibarətdir.

İkincisi, İslamda sekulyarlaşma, dünyəviləşmə İslamşünaslığın başlıca problemlərindən biri kimi.

İslamşünaslıq elmi, fənni haqqında əsasən aşağıdakı mülahizələrimizi bildirmək istərdik. təxminən bir neçə yüz illik yaşı olan islamşünaslıq elminin Azərbaycanda banisi Mirzə fətəli axundzadə olmuşdur desək zənnimizcə, səhv etmərik.

...İslamşünaslıq elmi yarandığı zamandan, pərvəriş tapdığı dövrdən indiyə kimi, çox ziqzaqlı, enişli – yoxuşlu, paradoksal xarakterli, mahiyyətli bir yol keçmişdir. Başqa sözlə desək, İslamşünaslıq elmi zamanın ideoloji prinsiplərindən asılı olaraq müxtəlid adlar daşımışdır. Məsələn, “Burja İslamşünaslığı”, “Marksis-Leninçi İslamşünaslıq”, “Bolşevik-Komminist-Sovet İslamşünaslığı” və s. həmin göstərilən adlarda olan “İslamşünaslıq elmi” təbiki əsasən siyasi xarakter daşımışdır. bu da məlum bir həqiqət, reallıqdır ki, çox məhsuldar qüvvə olan dünyəvi elm, o cümlədən İslamşünaslıq elmi siyasiləşdirildiyi üçün o, demək olar ki, başlıca mahiyyətini itirmişdir. Məsələn, ölkəmizdə Sovet dönəmində İslamşünaslıq elminə ideoloji – siyasi don geyindirilərək, o, kommunist ideologiyasının mühüm tərkib hissələrindən birinə çevrilmişdir. Halbuki bu, əslində belə olmamalı idi.

...Nə isə, keçək əsl mətləbə həqiqi İslamşünaslıq əslində siyasətdən kənar olmalıdır. başqa sözlə desək həqiqi İslamşünaslıq dini, o cümlədən islam dinini elmilik, obyektivlik, məntiqilik və dünyəvilik baxımından şərh və izah etməlidir.

...Bəli, həqiqi İslamşünaslıq elmi ümumbəşər o cümlədən Şərq, eləcə də Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikrinin ayrılmaz tərkib hissələrindən birini təşkil edir. “İslamşünaslıq elminin mahiyyətini əsasən aşağıdakı kimi səciyyələndirmək olar. İslamşünaslıq elmi İslam dininin və müqəddəs Quranın mənşəyi, mahiyyəti, meydana gəlməsi səbəblərini, onların fəlsəfəsini, sosiologiyasını, psixologiyasını və fenomologiyasını elmilik, obyektivlik, məntiqilik və dünyəvilik nöqtəyi nəzərdən öyrənən, araşdıran, izahlayan, dəyərləndirən və qiymətləndirən bir fəlsəfi elmdir”. (Tərif və Kursiv bizimidir;-Ə,Q.).

Bu tərifli islamın əsasını təşkil edən müqəddəs Qurana da şamil etmək olar.

...İslamşünaslıq elmi haqqında yuxarıda qeyd olunan elmi mülahizələrə rəğmən qarşıya daha çox haqlı və təbii sual çıxır. Görəsən İslam şüuru Azərbaycana nə kimi tövhələr vermişdir?

Birincisi, İslam şüuru əsasən VIII əsrdən sonra xalqımızın qədim və zəngin mifoloji, bədii – estetik, əxlaqi-mənəvi, fəlsəfi, hüquqi, iqtisadi, habelə hərbi şüuru ilə bir konteksdə təkamül yolu ilə pərvəriş taparaq formalaşmış inkişaf etməyə başlamışdır.

İkincisi, İslam şüuru yuxarıda qeyd olunan zamandan etibarən xalqımızın tarixi yaddaşının pozitiv zəmində bərpa olunmasında əhəmiyyətli yer tutur.

Üçüncüsü, islam şüuru göstərilən dövrdən başlayaraq xalqımızın milli- mənlük şüurunun təkrar istehsalında mühüm rol oynayır.

Dördüncüsü, islam şüuru qeyd olunan vaxtdan sonra xalqımızın milli mentalitetinin zənginləşməsində aparıcı istiqamətlərdən birini təşkil edir.

Beşinci, İslam amili xüsusilə 1991-ci ildə ölkəmizdə milli müstəqillik əldə olunandan və həmin ildə suveren Azərbaycanın İslam Konfransı Təşkilatına (indi bu beynəlxalq qurum İslam Əməkdaşlıq Təşkilatı adlanır) üzv olduqdan, ələxsus da Ulu Öndərimiz Heydər Əliyev 1993-cü ilin II yarısından sonra Respublikamızın siyasi rəhbərliyinə gəldikdən sonra ölkəmizin beynəlxalq nüfuzu dahada artmışdır.

Altıncı, ölkəmizdə rəsmi fəaliyyət göstərən Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi, Rus Provaslav İcması, Yahudi Sineqoqu, onların demək olar ki, əksər təmsilçiləri müstəqil ölkəmizdə dünyəvi, hüquqi, demokratik dövlət humanist, sivilizasiyalı və vətəndaş həmrəyliyi cəmiyyəti quruculuğunda fəal iştirak edirlər.

Yeddiinci, mütəqil ölkəmizin dindarları, o cümlədən mütərəqqi fikirli islam ardıcılıları da qey olunan dövlətin və cəmiyyətin quruculuğunda əllərindən gələni etməyə çalışırlar.

Əlbəttə, burada, sözügedən məsələ ilə əlaqədar olaraq bu qəbildən olan elmi mülahizələrin sayını da artırmaq da olardı.

... Ötən əsrin 80-ci illərinin əsasən II yarısından, başqa sözlə desək keçmiş SSR –nin ilk və son uğursuz prezidenti M.S. Qarabaşov sovetlər ölkəsinin başına keçdikdən sonra sovet İttifaqı başda olmaqla dünya sosializm sisteminə daxil olan məmləkətlərdə o cümlədən Azərbaycan Respublikasında nisbətən az məhdud anlamda obyektiv daha çox mənada isə subyektiv amillər nəticəsində mütərəqqi bəşəriyyətin inkişafında bilavasitə özünəməxsus mərhələ təşkil edən rol oynayan sosializm və onun mahiyyətindən irəli gələn kommunist ideologiyası zamanın gərdisinə duruş gətirə bilməyib, tarixin arxivinə köç etdilər. Əsasən bundan sonra demək olar ki, mənəvi həyatın bütün sahələrində olduğu kimi ideologiya, milli – mənəvi dəyərlər, milli məfkurə sferasında da əks istiqamətdə köklü, radikal dəyişikliklərdə baş verdi, vakuüm boşluqları yarandı.

... Müstəqil dövlətimizin qeyd olunan sahələrdə baş verən boşluqları aradan qaldırmaq sahəsində apardığı obyektiv, uğurlu, siyasəti nəticəsində mühüm və köklü nailiyyətlər əldə edildi. Bu nailiyyətləri daha da artırmaq üçün hər şeydən əvvəl hüquqi baza əsaslar yaratmaq tələb olunurdu. 1995-ci ilin 12 noyabrında ümumxalq səsverməsi referendum vasitəsilə müstəqil dövlətimizin ilk demokratik konstitusiyası qəbul olundu. Həmin konstitusiyada dövlət-din münasibətləri, vicdan, dini

etiqaat azadlıqları qanunvericiliklə təsbit olundu. Bu baxımdan Konstitusiyamızın 18,48, 71 və digər müvafiq maddələrində ehtiva olunan müddəalar diqqəti xüsusilə cəlb edir. Yeri gəlmişkən, yuxarıda qeyd olunan maddələrin mətnlərini yada salmaq, xatırlamaq, onları elmilik obyektivlik, məntiqilik, və dünyəvilik baxımından şərh etmək istərdik. “Din və Dövlət” adlı 18 –ci maddədə deyilir:

“I. Azərbaycan Respublikasında din dövlətdən ayrılır. Bütün dini etiqadlar qanun qarşısında bərabərdir.

II. İnsan ləyaqətini alçaldan və ya insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olan dinlərin yayılması və təbliği qadağandır.

III. Dövlət təhsil sistemi dünyəvi xarakter daşıyır.” (7).

Göründüyü kimi bu maddə də qanunçuluqla təsbit olunmuş müddəaları müasirlik baxımından şərh etməyə ehtiyac vardır. “Müasir” lik deyəndə biz hər şeydən əvvəl, qloballaşmanı nəzərdə tuturuq. Yeri gəlmişkən müasir dövrə yəni XXI əsrə xarakterizə etmək, onu səciyyələndirmək, daha doğrusu XX əsrdən fərqləndirmək lazımdır. Əgər XX əsr bəşər tarixinə elmi texniki inqilab əsrə kimi daxil olmuşdursa, XXI əsr ondan mahiyyətə köklü surətdə fərqlənir. Başqa sözlə desək, hazırkı XXI əsr qloballaşma, İnteqrasiya informasiya və kommunikasiya texnologiyaları proseslərinin geniş vüsət aldığı bir əsr kimi bəşər tarixinə daxil olmuşdur. Odur ki, Konstitusiyamızın 18-ci maddəsində qanunçuluqla təsbit olunmuş bəzi müddəalara bu baxımdan yanaşmaq lazımdır.

Əvvəla, qeyd etmək istərdik ki, 18-ci maddənin adfı dəyişilməlidir. Olmalıdır: “Dövlət və Din”. Bu, qeyd olunan maddənin birinci bəndinin mahiyyətindən irəli gəlir.

İkincisi, həmin maddənin II bəndində ehtiva olunan fikir xeyli dərəcədə ziddiyyətli xarakter daşıyır. Sübut. Təxminən 40-50000 illik tarixə malik olan dinin mövcudluq təcrübəsi göstərir ki, heç bir monoteys (təkallahlılıq) dinin, o cümlədən xüsusi ilə İslam dini insan ləyaqətini alçaltmamış və insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olamışdır. Bu, teoloji, yəni ilahiyyat baxımından da, dünyəvilik nöqtəyi nəzərindən də belədir. Burada qarşıya daha bir çox haqlı və təbii sual çıxır. 18-ci maddənin II bəndi necə yazılmalıdır? Cavab: bu fikrin aşağıdakı redaksiyada yazılması daha məqsədə uyğun olardı.

“Ayrı-ayrı dinlərdə olan bəzi ayin və mərasimlərin icrası zamanı insan ləyaqətini alçaldan və ya insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olan hallara yol verilə bilməz”. Bu, həm inzibati yolla daha çox işə ictimai rəyin təsiri ilə aradan qaldırıla bilər.

Bəli, ayrı-ayrı dinlərdə bəzi ayin və mərasimlərin icrası zamanı insan ləyaqətini alçaldan və ya insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olan hallara yol verilir. Məsələn, xristianlığın ayrı-ayrı qollarına aid ain və mərasimlərin icrası zamanı bunlara daha çox təsadüf olunur. Həmin ayin və mərasimləri icra edən bir çox dindarlar qapalı həyat tərzini (monast) keçirirlər. belələri bir çox hallarda bu dünyanın bəzi maddi və mənəvi nemətlərindən imtina edir, hətta evlənmir, ailə həyatı qurmurlar. Yaxud buddizimdə, iudaizmdə habelə digər bu yönlü dinlərdə elə ayin və mərasimlər vardır ki, onların icraçıları Allaha qovuşmaq üçün bədənlərinə fiziki işgəncə, əzab, əziyyət verir, hətta intihara, özudə bəzən kütləvi şəkildə intihara yol verirlər. Və ya götürək islamın məhərrəmlik mərasimini. Şiə mnsəb dindarlardan müəyyən qismi Məhərrəmliyin 10-cu Aşura günü, əsasən məsciddə başlarını yarıq, sinələrini döyür, qançinləyəncə qədər kürəklərinə zəncir vururlar. Sual olunur. Bütün bu yuxarıda deyilənlər insan ləyaqətini alçaldan və insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olan hallar deyilmi? Əlbəttə.

Üçüncüsü, 18-ci maddənin III bəndinin tələblərinə bir çox hallarda tam mənasında riayət olunmur. Başqa sözlə desək, dövlət təhsil sistemində aid olan müxtəlif təmaüllü məktəblərdə, o cümlədən ali məktəblərdə “Dinşünaslıq” və “İslamşünaslıq” fənnləri tədris olunmur. Bu, sözügedən sahədə çox ciddi nöqsandır. Müşahidələr göstərir ki, ali məktəblərin məzunları içərisində vəhhabiliyin və nurçuluğun təsirinə məruz qalan, hətta Suriyada döyüşə gedənlərin əksəriyyəti məhz ali məktəblərdə “Dinşünaslıq” və “İslamşünaslıqdan” elmi biliklər almaya bilərlər.

...İndi isə konstitusiyamızın 48-ci “Vicdan azadlığı” adlanan maddənin şərhinə keçmək istərdik. həmin maddədə deyilir:

I. Hər kəsin vicdan azadlığı vardır.

II. Hər kəsin dinə münasibətini müstəqil müəyyənləşdirmək, hər hansı dinə təkbaşına və ya başqaları ilə birlikdə etiqad etmək, yaxud heç bir dinə etiqad etməmək, dinə münasibəti ilə bağlı əqidəsini ifadə etmək və yaymaq hüququ vardır.

III. Dini etiqad və əqidə hüquq pozuntusuna bəraət qazandırır”. (8).

Göründüyü kimi, bu maddənin mətnində didaksiya xarakterli dəyişikliklərə və əlavələrə ehtiyac vardır. Məsələn, bizcə, yaxşı və daha məqsədə uyğun olardı ki, həmin maddə aşağıdakı redaksiyada yazılsın.

I. Hər bir Azərbaycan vətəndaşının vicdan azadlığı vardır.

**II. Hər bir Azərbaycan vətəndaşının dinə münasibətini müstəqil müəyyən-
ləşdirmək, hər hansı dinə, o cümlədən xüsusilə islam dininə təkbaşına və ya
kollektiv şəkildə etiqad etmək yaxud həqiqi ateizmə inam bəsləmək, onu**

elmilik, obyektivlik, məntiqilik və dünyəvilik baxımından təbliğ etmək və ayaymaq hüququ vardır.

III. Monotezis dinlərə o cümlədən islam dininə aid ayin və mərasimlərin yerinə yetirilməsi ictimai qaydanı pozmursa və ya ictimai əxlaqa zidd deyildirsə, həmin vətəndaş azaddır, sərbəstdir. Bu, onun şəxsi işidir.

IV. Dini etiqad və əqidə ateizm təbliğatı hüququ pozuntusuna bəraət qazandırmır.” (9).

Haşiyə 1. Həqiqət naminə qeyd etmək istərdik ki, Respublikamızda həqiqi ateizm mövqeyində duran, yəni sözün sağlam mənasında ateist əqidəli insanlar az deyildir. Onlarında vicdan azadlığı vardır.

Haşiyə 2. Burada bir məntiqi analogiya gətirmək zənnimizcə, yerinə düşərdi. Bizcə, misionerlərdən, dini təxribatçılıqdan, seferatçılardan, vəhhabilərdən, nurçulardan habelə bu qəbildən olanlardan təmiz, saf, ateistlər daha yaxşıdır.

Haşiyə 3. “Ateizm”, doğrudur, lüğəti mənası “a” inkar şəkilçisi latınca “teos” Allah deməkdir. Yəni ateizim Allahın inkar etmək deməkdir. Bu, “Ateizm” sözünün lüğəti mənasıdır. Yeri gəlmişkən həqiqət naminə qeyd etmək istərdik ki, hazırda Allahı şüurlu şəkildə inkar edən şəxsə demək olar ki, təsadüf olunmur. sözü gedən sahədə aparılan sosioloji müşahidələr göstərir ki, bəzi yalançı dindarlardan fərqli olaraq dinə etiqad etməyən və ya laqeyd münasibət bəsləyən ateistlər vətənə, millətə, dövlətə sədaqətlə qulluq edirlər.

... Və ya götürək konstitusiyamızın **“İnsan və vətəndaş hüquqlarının və azadlıqlarının təminatı”** adlı 71-ci maddəsinə. Həmin maddədə deyilir:

“I. Konstitusiyada təsbit edilmiş İnsan və vətəndaş hüquqlarını və azadlıqlarını gözləmək və qorumaq qanunvericilik, icra və məhkəmə hakimiyyəti orqanlarının borcudur.

II. İnsan və vətəndaş hüquqlarının və azadlıqlarının həyata keçirilməsi Azərbaycan Respublikasının beynəlxalq öhdəliklərini nəzərə almaq şərti ilə qismən və müvəqqəti məhdudlaşdırıla bilər. Həyata keçirilməsi məhdudlaşdırılan hüquq və azadlıqlar haqqında əhaliyə qabaqcadan məlumat verilir.

III. Yalnız müharibə, hərbi vəziyyət və fəvqəladə vəziyyət, habelə səfərbərlik elan edilərkən insan və vətəndaş hüquqlarının və azadlıqlarının həyata keçirilməsi Azərbaycan Respublikasının beynəlxalq öhdəliklərini nəzərə almaq şərti ilə qismən və müvəqqəti məhdudlaşdırıla bilər. Həyata keçirilməsi məhdudlaşdırılan hüquq və azadlıqlar haqqında əhaliyə qabaqcadan məlumat verilir

IV. Heç bir halda heç kəs din, vicdan, fikir və əqidəsini açıqlamağa məcbur edilə bilməz və bunlara görə təqsirləndirilə bilməz.

V. Bu konstitusiyanın heç bir müddəası insan və vətəndaş hüquqlarının və azadlıqlarının ləğvinə yönəlmiş müddəakimi təvsir edilə bilməz.

VI. Azərbaycan Respublikasının ərazisində insan və vətəndaş hüquqları və azadlıqları bir başa qüvvədədir.

VII. İnsan və vətəndaş hüquqlarının və azadlıqlarının pozulması ilə əlaqədar mübahisləri məhkəmələr həll edir.

VIII. Heç kəs törədildiyi zaman hüquq pozuntusu sayılmayan əmələ görə məsuliyyət daşımır. Hüquq pozuntusu törədildikdən sonra yeni qanun bu cür hərəkətlərə məsuliyyət aradan qaldırılmışsa və ya yüngülləşdirilmişsə yeni qanun tətbiq edilir". (10)

Yuxarıda qey olunan hər 3 maddənin müddəalarında ehtiva oluna fikirlərdən görüldüyü kimi müstəqil ölkəmizin ilk demokratik konstitusiyası qəbul edilərkən, sözügedən sahədə dünya konstitusiya quruculuğu təvrübəsindən müəyyən istisnalar nəzərə alınmazsa səmərəli və məqsədyönlü şəkildə istifadə olunmuşdur.

Əgər 1-ci yəni 18-ci maddənin I bəndində çox haqlı və düzgün olaraq göstərilmişdir ki, müstəqil Azərbaycan Dövləti ölkəmizdə rəsmi fəaliyyət göstərən dini qurumların daxili işlərinə qarışmır, öz növbəsində həmin dini qurumlar da sözügedən sahədə dövlətimizin xarici və daxili siyasətinə müdaxilə etmirlər.

Yeri gəlmişkən vicdan azadlığı ilə bilavasitə bağlı belə bir məntiqi analogiya gətirmək istərdik. Əgər günəşli aydın bir havada bir damla saf, təmiz bulaq suyu billur qabda necə görünürsə konstitusiyamızda da dinə münasibətdə bu və ya digər dərəcədə fərqlənən, bütün vətəndaşların hüquqları bax, beləcə qanunvericiliklə təsbit olunmuşdur. Başqa sözlə desək, dinə münasibətdə dövlətimiz düzgün siyasət yeridir.

...Müstəqil dövlətimizin sözügedən sahədə apardığı obyektiv, uğurlu siyasət nəticəsində mühüm və yeni- yeni nailiyyətlər qazanılmışdır. Yeni məscidlər, kilsələr, kirxalar, məbədlər, sineqoqlar tikilmiş dindarların istifadəsinə verilmişdir. Köhnələri bərpa edilib din islam ardıcılığının ixtiyarına verilmişdir. Müstəqil ölkəmizdə həcc ziyarətinə hedib gələnlər ildən ilə durmadan artı. yeri gəlmişkən qeyd etmək istərdik ki, bu sətirlərin müəllifidə Ulu Öndər Heydər Əliyevin tövsiyəsi ilə 1998-ci ildə Müqəddəs Məkkə Mədinəni ziyarət edərək, həm rəsmi, həm də mənəvi haqqı statusunu almışdır.

...Sülh, mehribanlıq, dözümlülük dini olan islamın əsasını təşkil edən müqəddəs Quran dünyaşöhrətli akademiklər, şərqşünaslar Ziya Bünyadov və Vasif

Məmmədəliyev tərəfindən tərcümə olunaraq tükənməz mənəvi sərvət kimi Respublikamızın islam ardıcılarının istifadəsinə verilmişdir.

...Sözügədən sahədə yüksək ixtisaslı milli mütəxəssislər hazırlamaq sferasında bir sıra mühüm işlər görülmüşdür. Belə ki, Bakı Dövlət Universitetində İslamşünaslıq Elmi Tədqiqat Mərkəzi, Akademiyamızın Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunda Dinşünaslıq və Mədəniyyətin aktual problemləri, İnsan Hüquqları İnstitutunda din və ictimai təhlükəsizliyi yaradılmışdır. Bunlardan savayı sözügedən sahəyə aid müdafiə şuralarında bu niyyətlə çalışanlar yüksək ixtisaslı mütəxəssislər hazırlanır.

... BDU-nun nəznində fəaliyyət göstərən İslamşünaslıq Elmi Tədqiqat Mərkəzi fəaliyyətə başladığı 1999-cu ildən bəri Respublikamızda “İslamşünaslığın aktual problemləri” mövzusunda müntəzəm olaraq konfranslar keçirir, ölkədə dini durumun vəziyyəti, islam terrorçuluğun əleyhinədir və s mövzularda sistemli olaraq intellektual və emosional səpgili tədbirlər həyata keçirir, dövrü mətbuatda, efrdə, ekranda, internetdə maraqlı çıxışlar edir, kütləvi maarifçilik karakterli kitablara hazırlayıb çap etdirir.

Mərkəzin rəhbərinin çap etdirdiyi (2000-ci il) “Beynəlxalq münasibətlərdə din islam amili” adlı iri həcmli dərslik tələbələrin istifadəsinə verilmişdir.

...Mərkəzin rəhbəri İslamşünaslığın aktual problemləri barədə təkcə ölkəmizdə deyil onun hüdudlarından çox çox uzaqlarda da maraqlı məruzələrlə çıxış edir. Bu baxımdan onun İran İslam Respublikasında (2010), Bolqarıstandakı (2011) Beynəlxalq simpoziumdakı məruzələri xarici ölkələrin mütəxəssisləri tərəfindən yüksək qiymətləndirilmişdir. Bu sətirlərin müəllifi xaricdə İslam problemlərinə o cümlədən Azərbaycan İslamşünaslığın aktual məsələlərinə beynəlxalq tədbirlərdə ölkəmizi ləyaqətlə təmsil etmişdir.

...Əlbəttə, son illərdə ölkəmizdə islamşünaslıq elminin inkişafı sahəsində görülən uğurlu işlərdən əldə edilən nəaliyyətlərdən daha ətraflı bəhs etmək olardı. Lakin hesab edirik ki, sözügedən sahədəki müvəffəqiyyətlərimizi bizim əlimizdən alan yoxdur. Məhz buna görə də sözügedən sahədə görüləsi işlərimiz daha çoxdur. Sual oluna bilər. Görüləsi mühüm, vacib gərəklilər hansılardır? Bunlar hansılardır? Bunlar əsasən aşağıdakılardır.

Birincisi, İslamın, müqəddəs Quranın ümumbəşəri mənəvi dəyərləri əhali arasında islamşünaslıq elmini maarifçilik yolu ilə dövrü mətbuatda, efrdə ekranda və internetdə müntəzəm olaraq işıqlandırmaq.

İkincisi, dövlət və özəl təhsil sistemindəki bütün məktəblərdə, o cümlədən xüsusilə, təməülündən, profilindən asılı olmayaraq Dinşünaslıq və İslamşünaslıq fənnlərinin (54 saat – 30 saat müəhazirə, 24- saat seminar məşğələsi) tədrisi çox faydalı olardı. Burada nəzərə almaq lazımdır ki, təhsil ümumxalq, ümumdövlət və mühüm stateki əhəmiyyət kəsb edən bir prosesdir, sistemdir. Bu, çox vacib və zəruri olan dövlət əhəmiyyətli bir məsələdir.

Üçüncüsü, çox-çox təəssüflər olsunki, yaşadığımız hazırki XXI əsrdə qloballaşma, integrasiya, informasiya və kommunikasiya texnologiyaları proseslərinin geniş vüsət aldığı indiki dövrdə ölkəmizdə dini misionerlik, radikalizm, seferatizm, terrorçuluq, fanatizm, fatalizm, asketizm, mistizm, mövhumat, xurafat, vəhhabilik, nurçuluq və s. bu kimi çox zərərli yad təriqətlər, mənfi meyillər güclənmişdir. Dinşünaslıq, İslamşünaslıq yuxarıda sadalanan həmin mənfi halların elmilik, obyektivlik, məntiqilik və dünyəvilik baxımından aradan qaldırılmasında mühüm rol oynayır. Bax, bu, çox vacibdir.

Dördüncüsü, çox ciddi narahatlıq doğuran hallar bundan ibarətdir ki, bəzi məmurlar arasında korrupsiya, rüşvətxorluq, özbaşınalıq, harınlıq, iti nəfislilik, onların övladları arasında narkomaniya, qudurğanlıq və s. bu kimi mənfi hallar baş alıb gedir. Əgər həmin qəbildən olan məmurlar və onların övladları islamın Müqəddəs Quranın ümumbəşəri mənəvi dəyərləri ilə silahlandırılmaqda dinşünaslıq və islamşünaslıq elmləri tükənməz mənəvi sərvətlərdəndir.

Beşincisi, cəmiyyətimizdə azda olsa, mövcud olan mənfi hallardan biri də ondan ibarətdir ki, maddi vəziyyətlə əlaqədar olaraq azyaşlı qızlar təhsildən ayrılaraq az savadlı valideyinləri tərəfindən ailə həyatı qurmağa məcbur olurlar. Bu, eyni zamanda ümumbəşəri mənəvi dəyərlərə zərər vurur. Burada ümumbəşəri mənəvi dəyərlərin mühüm tərkib hissələrindən olan ictimai şüurun bilavsiyə özünəməxsus sfesifik formalarından sayılan dini-islami şüurun əsaslarına yiyələnməkdə dinşünaslıq və islamşünaslıq elmləri xüsusi əhəmiyyətə malikdirlər.

Altıncısı, sözügedən sahədə ümumi işimizin mənafeyi naminə yaxşı və faydalı olardı ki, akademiyaımızın müvafiq institutlarının birində habelə BDU-də “**Dinşünaslığın və İslamşünaslığın aktual problemləri**” şifrəsi üzrə müdafiə şuraları yaradılsın. Bu sözügedən sahədə yüksək ixtisaslı milli mütəxəssis kadrların hazırlanmasında çox faydalı olardı. Çünki kadr hər şeyi həll edir.

Biz yuxarıda “Sekulyarlaşma” anlayışını işlətdik. İndi də bir neçə kəlimə həmin məfhumla əlaqədar olaraq onunla bağlı bəzi fikirlərimizdə bildirmək istərdik. “Sekulyarlaşma” (latınca Sekularist sözüəndən olan lüğəti mənası dünyəviləşmə

deməkdir). Başqa sözlə desək dində olan bəzi zərərli ayin və mərasimlərdən, o cümlədən mövhumatdan xurafatdan, fanatizmdən, fatalizmdən, asketizimdən, mistikadan, dini radikalizmdən, seferatçılıqdan, ayrışeçkilikdən, vəhhabilikdən, misionerlikdən, nurçuluqdan və s bu kimi mənfi halların təsirindən xilas olub, ümumbəşəri mənəvi dəyərlərə sahib olmağın yollarını üsullarını, forma və metodlarını elmlilik, obyektivli, məntiqilik və dünyəvilik baxımından şərh və izah edir. Təsadüfi deyildir ki, bu sətirlərin müəllifi sekulyarlaşma ilə əlaqədar olaraq çoxsaylı əsərlər yazıb çap etdirmişdir. O, hətta **“Azərbaycan kəndlisinin şüurunda sekulyarlaşmanın xarakterik xüsusiyyətləri”** mövzusunda namizədlük, **“Milli və millətlərarası münasibətlər kontekstində sekulyarlaşmanın xarakterik xüsusiyyətləri”** mövzusunda doktorluq dissertasiyaları yazıb müdafiə etmişdir.

Əlbəttə, bu qəbildən olan elmi mülahizə əməli əhəmiyyət kəsb edən tövsiyyə xarakterli təkliflərin sayını artırmaqda olardı.

Əmin olmaq istərdik ki, yuxarıda qeyd olunanların həyata keçirilməsi sahəsi ilə və bilavasitə məşğul olan rəhbər orqanlar, o cümlədən xüsusilə Respublikamızın Təhsil nazirliyi lazımı tədbirlər görəcəkdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Heydər Əliyev dinimiz xalqımızın milli –mənəvi sərvətidir. Bakı 1999. səh 47.
2. Heydər Əliyev mütəqillik yolu, Bakı 1999. səh 77-78, 81-82, 93-94.
3. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası (əsas qanun) Bakı 1996. səh 8, 16, 22.
4. Əsədulla Qurbanov, Nəzəri Dinşünaslığa giriş, Bakı 1994.
5. Əsədulla Qurbanov, Nəzəri Dinşünaslığa giriş, Bakı 1996.
6. Əsədulla Qurbanov, Beynəlxalq münasibətlərdə din islam amili, (dərslük) Bakı 2000
7. Əsədulla Qurbanov, Azərbaycanda Sekulyarlaşma, Bakı 1999.
8. Əsədulla Qurbanov, İslam və Heydər Əliyev fenomeni, Bakı 2006.
9. Əsədulla Qurbanov, İslamşünaslığın aktual problemləri, Bakı 2005.
10. Əsədulla Qurbanov, İslamşünaslıq fənninin tədrisinin vacibliyi, Bakı “Təhsil” jurnalı 2013.

XÜLASƏ

Müəllif məqalədə müstəqil Azərbaycan dövlət təhsil sistemində islamşünaslıq fənninin əhəmiyyətindən, islamşünaslıq elminin ümumbəşəri, o cümlədən Şərq, eləcə də Azərbaycan ictimai-fəlsəfi fikirlərin aparıcı istiqamətlərindən biri olduğu elmi nəzəri cəhətdən əsaslandırılır.

РАЗУМЕ

Автор в статье обосновывается, что исламоведение является один из основные направление, общее человеческих, в том числе Восточные, а также Азербайджанские общественно – философские мысль.

ƏRƏB DİLİNDƏ ALVEOLYAR [R] (RA) SAMİT SƏSİ

V.A.Qaradağlı
(BDU)

Ключевые слова: альвеолярный согласные, место артикуляции (makhrāj), свойства-особенности (sifat), фонетические события: idgham, izhar.

Key words: alveolar consonants, place of articulation (makhrāj), inherent properties of peculiarity (sifat), phonetic events: idgham, izhar.

Müasir ərəb ədəbi dilində [r]/[r̥] samit səsi (ra)

Titrək, alveolyar, cingiltili, sonor [r] samit səsi üst damağa qalxmış dil ucunun hava axınının təzyiqindən titrəməsi və bununla hava axınının tutulub-açılması nəticəsində əmələ gəlir. Vibrant [r] samit səsi əmələ gəlmə baxımından yeganə titrək samit səsidir. Ciyərlərdən gələn hava axını dilin ucu ilə yuvaqların arasından keçər-kən dilin ucu titrəyir və səs tellərini ehtizaza gətirir. Səsin tələffüzü zamanı dodaqlar olduğu kimi neytral vəziyyətdə qalır. Ra (ləm kimi) orta, nə partlayıcı, nə də frikativdir [3, 66]. Məxrəci – artikulyasiya yeri – nun-un artikulyasiya yerindən ləmin artikulyasiya yerinə meyl etdiyindən dil arxasına daxil olmadan müəyyən edilir [1, 187]. Qeyd etmək lazımdır ki, dilin ucu yuvaqlara doğru istiqamətlənərək üst kəsicici dişlərin arxasındakı alveolların sərt da–maqla xəfifcə toxunur, yaxud yaxınlaşır. Yumşaq damaq qalxdığı və səsin küy üzərində üstünlük təşkil etdiyinə görə ra samit səsinin sonor səslər qrupuna aid olmasına baxmayaraq burunlaşma keyfiyyəti yoxdur, çünki digər sonor səslərdən fərqi küyünün onlara nisbətən çox olmasındadır. Korrelyatı yoxdur.

Klassik ərəb dilində (Qurani-Kərimin Asim qiraətinin Şü'bə və Həfs rəvayətlərində) [r]/[r̥] samit səsinin (ra-nın) hərəkəli halda tələffüzü və izharı

Ra samit səsinin istər özündən sonra sait səsinin gəldiyi halda, istərsə də izhar halında, incə və qalın olmaqla iki tələffüz forması var. Ra samit səsinin incə-qalın tələffüzünü müəyyən qaydalar tənzimləyir.

İncə [r] samit səsinin tələffüzü ilə Azərbaycan dilindəki [r] (yəni, er) samit səsi arasında fərq yoxdur, məs.: *irad, quru, rabbitə* sözlərindəki [r] kimi.

Qalın [r] samit səsi 2 [r] ([rr]) samit səsinə çatmamaq şərti ilə daha titrəkdir. Transkripsiyada altından nöqtə ilə verilir: [ṛ].

[r]/[ṛ] samit səmindən sonra [r]/[ṛ] samitindən başqa hər hansı samit səsinin gəldiyi¹, yaxud heç bir səsin gəlmədiyi (üzərində vəqf olunduğu hərəkəsiz səslənən durum da daxildir) halda, yəni hərəkəsiz (sakin) olan, yaxud hərəkəsiz hala salınan ra izhar ilə tələffüz olunur:

1.	əl-Bəqərə, 259	وَأَنْظِرْ إِلَىٰ	[vā-ñzuṛ ʔilə]
2.	əl-Bəqərə, 51	أَرْبَعِينَ	[ʔəṛbäʔinə]
3.	əl-İsra, 26	وَلَا تُبَدِّلْ تَبْدِيلًا	[vələ tubəzzir təbziṛā]
4.	əl-Bəqərə, 71	وَلَا تُسْقِ الْحَرَّةَ	[vələ túsqil-háṛsə]
5.	əl-Bəqərə, 18	لَا يَرْجِعُونَ	[lə yəṛciʔūn̄]
6.	Yunus, 109	وَأَصْبِرْ حَتَّىٰ	[vā-şbir hättə]
7.	Loğman, 18	وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ	[vələ tuşáʔir xáddəkə]
8.	əl-Ənʻam, 137	لِيُرْدُوهُمْ	[liyuṛdúhuṃ]
9.	ən-Nəhl, 70	أَرْذَلِ الْعُمُرِ	[ʔəṛzəlil-ʔumuri]
10.	əl-Bəqərə, 126	وَأَرْزُقْ	[vā-rzuq]
11.	əl-Bəqərə, 119	أَرْسَلْنَاكَ	[ʔəṛsəlnəkə]
12.	əl-Əraf, 54	عَلَى الْعَرْشِ	[ʔələl-ʔəṛşi]
13.	əl-Məaric, 5	فَأَصْبِرْ صَبِيرًا جَمِيلًا	[fā-şbir şábrāñ-cəmilə]

¹ [r]/[ṛ] samit səmindən sonra [ʔ], [b], [t], [ṣ], [c], [h], [x], [d], [z], [ẓ], [s], [ş], [ş̣], [ḍ], [ṭ], [ʔ̣], [ğ], [f], [q], [k], [l], [m], [n], [h], [v] və ya [y] samit səsi, yəni hərəkəsiz ra-dan sonra həməzə, bə, tə, sə, cim, ha, xa, dəl, zəl, zəy, sin, şin, sad, dad, ta, ayn, ğayn, fə, qaf, kəf, ləm, mim, nun, hə, vav və ya yə-nin gəldiyi halda. Qurani-kərimdə [r]/[ṛ] samit səmindən sonra [z] samit səsi, yəni hərəkəsiz ra-dan sonra za-nın gəldiyi hal yoxdur.

14.	əl-Bəqərə, 11	فِي الْأَرْضِ	[fil-ʾárɖi]
15.	Muhamməd, 15	يَتَعَيَّرَ طَعْمُهُ	[yətəǵáyyär tǎʾmuhū]
16.	Ali-İmran, 193	وَكَفَّرَ عَنَّا	[yakóffir ʾáññā]
17.	əl-Bəqərə, 130	وَمَنْ يَرْعُبْ	[yáməy-ýǵǵābu]
18.	ən-Nisa, 100	يُهَاجِرْ فِي	[yuhǎcir fi]
19.	əl-Əʾraf, 145	وَأْمُرْ قَوْمَكَ	[vá-ʾmur qáuməkə]
20.	ən-Nisa, 50	أَنْظُرْ كَيْفَ	[ʾúñzur kéyfə]
21.	Ali-İmran, 193	فَأَعْرِ لَنَا	[fǎ-ǵfir lónā]
22.	əl-Kəhf, 47	نُعَادِرْ مِنْهُمْ	[nuǵádir mĩñhuñ]
23.	əl-Kəhf, 47	حَشْرُهُمْ	[haşǎrnǎhuñ]
24.	əl-Həcc, 15	فَلْيَنْظُرْ هَلْ	[fə-lyǎñzur həl]
25.	ən-Nəhl, 127	وَأَصْبِرْ وَ	[vá-şbir və]
26.	Məryəm, 38	وَأَبْصِرْ يَوْمَ	[vaʾəbşir yáumə]
27.	əl-Muddəssir, 7	فَأَصْبِرْ ۷	[fǎ-şbir] ²
28.	əl-Muddəssir, 5	فَأَهْجُرْ ۵	[fǎ-hcur] ³

Klassik ərəb dilində (Qurani-Kərimin Asim qiraətinin Şüʾbə və Həfs rəvayətlərində) [r]/[r̥] samit səsinin (ra-nın) idğamı

[r]/[r̥] samit səmindən sonra

1. [r]/[r̥] gəldiyi halda idğam baş verir.

1. Bir söz daxilində [r]/[r̥] samit səmindən sonra [r]/[r̥] samit səsi, yəni təşdidli ra, iki sözün kəsişməsində isə [r]/[r̥] samit səmindən sonra [r]/[r̥] samit səsi, yəni hə-rəkəsiz ra-dan sonra ra gəldikdə idğam baş verir. Misallar: بِالْبَيْرِ [bil-bírr̥i] (əl-Bəqərə,

² Ayasonu vəqf yerinə yetirildikdə.

³ Ayasonu vəqf yerinə yetirildikdə.

44), مُسْتَقَرٌّ وَ [mustäqâ^rru^ñ-ÿa] (əl-Bəqərə, 36); مِنْ رِزْقِ اللَّهِ [mir-rizqil-lâhi] (əl-Bəqərə, 60), وَأَذْكَرَ رَبِّكَ [vá-zkur-râbbəkə] (Ali-İmran, 41).

[r]/[r̄] samit səsinin [r]/[r̄] səsi ilə idğamı transkripsiyada bir söz daxilində [rr]/[r̄r], iki sözün kəsişməsində [r-r]/[r̄-r] kimi verilir.

Klassik ərəb dilində (Qurani-Kərimin Asim qiraətinin Şü'bə və Həfs rəvayətlərində) [r] samit səsinin təfxim-tərqiq (qalın-incə tələffüzü) məsələsi

[r] samit səsinin qalın (təfxim ilə), yaxud incə (tərqiq ilə) tələffüz olunmasını tənzimləyən qaydalar onun özündən sonra saitın gəlib-gəlmədiyi, yəni hərəkəli olub-olmamasından asılı olaraq iki növə bölünür:

1. Özündən sonra sait səsi gələn [r] samit səsinin (hərəkəli ra-nın) təfxim, yaxud tərqiq ilə tələffüz olunmasını tənzimləyən qaydalar;

2. Özündən sonra sait səsi gəlməyən [r] samit səsinin (hərəkəsiz ra-nın) təfxim, yaxud tərqiq ilə tələffüz olunmasını tənzimləyən qaydalar.

Klassik ərəb dilində (Qurani-Kərimin Asim qiraətinin Şü'bə və Həfs rəvayətlərində) özündən sonra sait səsi gələn [r] samit səsinin (hərəkəli ra-nın) təfxim, yaxud tərqiq ilə tələffüz olunmasını tənzimləyən qaydalar

Özündən sonra sait səsinin gəldiyi [r] səsinin, yəni hərəkəli ra-nın təfxim, yaxud tərqiq ilə tələffüzü 1 qayda ilə (№ 1) tənzimlənir:

Qayda № 1. [r] səmindən sonra [u], yaxud [a], yəni ra-dan sonra dəmmə, yaxud fəthə gəldiyi halda ([ru], [ra]), o, təfximlə tələffüz olunur, transkripsiyada nöqtəli [r] kimi verilir: [ru], [ra]; [r] səmindən sonra [i], yəni ra-dan sonra kəsərə gəldikdə isə ([ri]), o, tərqiqlə tələffüz olunur - [ri]: məs.: رُكْبَانًا فَيَدَا [rukbnāñ-fə'izā] (əl-Bəqərə, 239), هُمُ الْخَسِرُونَ [hūmul-xāsirūnə] (əl-Bəqərə, 27), أَلْهَكُمُ التَّكَاثُرُ [ʾalhəkumut-təkāsuru] (ət-Təkasur, 1), بَيْتًا [bikruñ] (əl-Bəqərə, 68); رَبُّكَ [râbbukə] (əl-Bəqərə, 30), أَغْرَقْنَا [ʾəğraqnə] (əş-Şuəra, 120), وَيُولُونَ الدُّبُرَ [yayuyallūnəd-dubu^ra] (əl-Qəmər, 45), كُفَّارًا [kuffārāñ] (əl-Bəqərə, 109), رِزْقًا [rizqāñ] (Hud, 88), تُخْرِجُونَ [tuxricūnə] (əl-Bəqərə, 84), وَالزُّبُرِ [vaz-zuburi] (Ali-İmran, 184), بَيْتَاتٍ [biqâdirin] (əl-Qiyamə, 40).

Klassik ərəb dilində (Qurani-Kərimin Asim qiraətinin Şü'bə və Həfs rəvayətlərində) özündən sonra sait səsi gəlməyən [r] samit səsinin (hərəkəsiz ra-nın) təfxim, yaxud tərqiq ilə tələffüz olunmasını tənzimləyən qaydalar

Özündən sonra sait səsinin gəlmədiyini [r] səsi, yəni hərəkəsiz ra dedikdə, bu, [r] səsinin özündən sonra saitın gəlməməsi ilə yanaşı ([burhənuñ], [ʿäqrärtuñ], [ʿəş-şirkə]), həmçinin ardi ilə saitın olduğu, lakin tələffüz olunmadığı – üzərində vəqf olduğu hal da nəzərdə tutulur, məsələn, [fäʿalúhu fiz-zúburi] → [fäʿalúhu fiz-zúbur || (i)], [húval-ʿəbtäru] → [húval-ʿəbtär || (u)], [qädírúñ] → [qädír || (uñ)].

Belə bir [r] səsinin təfxim, yaxud tərqiq ilə tələffüz olunması özündən qabaq gələn sait səsi (hərəkə) ilə müəyyənləşir. Məsələn, وَيُولُونَ الدُّنْيَا [yayuyallúnəd-dúbur || (a)], كَالْقَصْرِ [kəl-qəşr || (i)] misallarının birincisində [r] səmindən (ra-dan) bilavasitə qabaq [u] səsi (dəmmə) gəlir, ikincisində [r] səmindən (ra-dan) öncə gələn ilk sait (hərəkə) [a] səsidir (fəthədir, burada [r] səmindən (ra-dan) qabaqkı sad özü hərəkəsizdir, ondan qabaq gələn hərəkə isə fəthədir).

Özündən sonra sait səsi gəlməyən [r] səsinin (hərəkəsiz ra-nın) təfxim, yaxud tərqiq ilə tələffüzü iki qayda (qayda № 2 və qayda № 3) ilə tənzimlənir:

Qayda № 2. Özündən sonra sait səsi gəlməyən [r] səmindən (hərəkəsiz ra-dan) qabaq gələn sait səsi [u] (dəmmə), yaxud [a] səsidirsə (fəthə), o, təfxim ilə tələffüz olunur: məs.: أَرْسَلْنَا [ʿärsólnə] (əl-Bəqərə, 152), أَقْرَرْتُمْ [ʿäqrärtuñ] (əl-Bəqərə, 84), وَالْفَجْرِ [val-fəçri] → [val-fəçr || (i)] (əl-Fəcr, 1), وَالْعَصْرِ [val-ʿaşri] → [val-ʿaşr || (i)] (əl-Əsr, 1), بَرَّهْنًا [burhəñə] (əl-Muʿminun, 117), وَأَنْظَرْنَا [va-ñzúrñə] (ən-Nisa, 46), لَفِي خُسْرٍ [ləfi xusriñ] → [ləfi xusr || (iñ)] (əl-Əsr, 2).

Qayda № 3. Özündən sonra sait səsi gəlməyən [r] səmindən (hərəkəsiz ra-dan) qabaq gələn sait səsi [i] (kəsrə), yaxud samit [y] səsidirsə (bu halda məddi-lin baş verir), o, tərqiq ilə tələffüz olunur, məs.: فِرْعَوْنَ [fir-ʿaynə] (əl-Bəqərə, 49), فَأَنْظِرْنِي [fə-ñzírñi] (əl-Hicr, 36), وَأَصْبِرْ [vá-şbir] (Yunus, 109), عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [ʿálə kúlli şeyʿiñ-qädírúñ] → [ʿálə kúlli şeyʿiñ-qädír || (uñ)] (əl-Bəqərə, 106), خَيْرٌ ذَٰلِكَ خَيْرٌ [xâyruñ-zəlikə] → [xâyyr || zəlikə] (əl-Əraf, 26), وَالطَّيْرِ [vaṭ-táyra] → [vaṭ-tâyyr || (i)] (əl-Ənbiya, 79).

Bu qaydanın istisna halları da var:

I. Qurani-Kərimin 5 yerində incə (tərqiqlə) tələffüz olunmalı [r] səsi qalın (təfximlə) tələffüz olunur: قِرْطَاسٍ فَلَمْسُوهُ [qirṭásiñ-fələməsúhu] (əl-Ənʿam, 7), وَإِزْصَادًا لِّمَنْ [va-irşādəl-liməñ] (ət-Tovbə, 107), فِرْقَاتِهِمْ مِنْهُمْ [firqâtihim-miññuñ] (ət-Tovbə, 122), مِرْصَادًا [mirşādə] (ən-Nəbəʿ, 21), لِبِالْمِرْصَادِ [ləbil-mirşād] (əl-Fəcr, 14).

II. İstər vəqf (məcburi, yaxud təlimi vəqf) edildiyi halda, istərsə də vəqf edilmədiyini, yəni özündən qabaq gələn sözlə birgə qiraət edildiyi halda, incə (tərqiq ilə) tələffüz olunmalı [r] səsi qalın (təfxim ilə) tələffüz olunur: إِنْ أَنْتَبْتُمْ [ʿiñ || ʿirtəbtuñ] = [ʿini-rtəbtuñ] (əl-Maidə, 106; ət-Talaq, 4), وَقُلْ رَبِّ أَرْحَمُهُمَا [vaqúr-rább || ʿir-

ḥāmhumə] = [rābbi-ḥāmhumə] (əl-İsra, 24), لِمَنِ ارْتَضَىٰ [líməñ || 'irtáðā] = [líməni-rtáðā] (əl-Ənbiya, 28), رَبِّ ارْجِعُونِ [rābb || 'irci'úni] = [rābbi-rci'úni] (əl-Mu'minun, 99), أُمَّ ارْتَابُوا أَمْ [ʔəñ || 'irtəbū ʔəñ] = [ʔəmi-rtəbū ʔəñ] (ən-Nur, 50), دِيْنَهُمُ الَّذِي إِلَّا مِنْ ارْتَضَىٰ [dīnəhumul-ləzī || 'irtáðā] = [dīnəhumul-ləzi-rtáðā] (ən-Nur, 55), [ʔillə məñ || 'irtáðā] = [ʔillə məni-rtáðā] (əl-Cinn, 27).

III. Ayəsonu vəqf edilmədiyi, yəni özündən qabaq gələn sözlə birgə qiraət edildiyi halda incə (tərciq ilə) tələffüz olunmalı [r] səsi qalın (təfxim ilə) tələffüz olunur: ارْكُضْ عَذَابٍ [ʔəzəb || 'urkuð] → [ʔəzəbin-i-rcuð] (Sad, 42).

IV. Ayəsonu vəqf edildiyi halda incə (tərciq ilə) tələffüz olunmalı [r] səsi qalın (təfxim ilə) tələffüz olunur: ارْجِعُوا إِلَىٰ أَبِيكُمْ وَهُوَ خَيْرُ الْحَكِيمِينَ [yahuva xáyru-l-ḥákimi-nā-rci'ū ʔilə ʔəbikuñ] → [yahuva xáyru-l-ḥákimiñ || 'irci'ū ʔilə ʔəbikuñ] (Yusuf, 80-81), ارْجِعْ تَفْرَحُونَ [təfrəḥūnā-rci'] → [təfrəḥūñ || 'irci'] (ən-Nəml, 36-37), يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ [yə ʔəyyətuhəñ-ñəfsul-muṭmə' iññətú-rci' i ʔilə rābbiki] → [yə ʔəyyətuhəñ-ñəfsul-muṭmə' iññəh || 'irci' i ʔilə rābbiki] (əl-Fəcr, 27-28).

V. Məcburi, yaxud təlimi vəqf edildiyi, yəni özündən qabaq gələn sözlə birgə qiraət edilmədiyi halda incə (tərciq ilə) tələffüz olunmalı [r] səsi qalın (təfxim ilə) tələffüz olunur:

1. Yusuf, 50	قَالَ ارْجِعْ	[qālá-rci']	[qāā 'irci']
2. əl-Ənbiya, 13	وَارْجِعُوا	[vā-rci'ū]	[va 'irci'ū]
3. ən-Nur, 28	لَكُمْ ارْجِعُوا	[ləkumú-rci'ū]	[ləkuñ 'irci'ū]
4-5. ən-Nur, 28; əl-Əhzab, 13	فَارْجِعُوا	[fā-rci'ū]	[fə 'irci'ū]
6. əs-Səcdə, 12	فَارْجِعْنَا	[fā-rci'nə]	[fə 'irci'nə]
7. əl-Hədid, 13	قِيلَ ارْجِعُوا	[qilā-rci'ū]	[qil 'irci'ū]
8. əl-Mulk, 3	فَارْجِعِ الْبَصَرَ	[fā-rci'il-bāşāra]	[fə 'irci'il-bāşāra]
9. əl-Mulk, 4	ثُمَّ ارْجِعْ	[summə-rci'i]	[sumñ 'irci'i]
10. əl-Bəqərə, 43	وَارْجِعُوا	[vā-rkä'ū]	[va 'irkä'ū]
11. Ali-İmran, 43	وَارْجِعِي	[vā-rkä'i]	[va 'irkä'i]
12. əl-Həcc, 77	ءَامِنُوا ارْجِعُوا	[ʔəmənu-rkä'ū]	[ʔəməñ 'irkä'ū]
13. əl-Mursəlat, 48	لَهُمْ ارْجِعُوا	[ləhumú-rkä'ū]	[ləhuñ 'irkä'ū]
14. Yusuf, 96	فَارْتَدَّ	[fā-rtəddə]	[fə 'irtəddə]
15. əl-Kəhf, 64	فَارْتَدَّ	[fā-rtəddə]	[fə 'irtəddə]
16. Muḥəmməd, 25	إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا	[ʔiññəl-ləzīnā-rtəddū]	[ʔiññəl-ləzīññ 'irtəddū]

17. Hud, 93	وَأَرْتَقِبُوا	[va-rtáqibū]	[va 'irtáqibū]
18-19. əd-Duxan, 10; 59	فَأَرْتَقِبْ	[fə-rtáqib]	[fə 'irtáqib]
20. əl-Qəmər, 27	فَأَرْتَقِبْهُمْ	[fə-rtáqibhuṁ]	[fə 'irtáqibhuṁ]
21. ət-Tovbə, 45	وَأَرْتَابْثَ	[va-rtábət]	[va 'irtábət]
22. əl-Ənkəbut, 48	إِذَا لَأَرْتَابَ	[ʔizəl-lə-rtábə]	[ʔizəl-lə 'irtábə]
23. əl-Hədid, 14	وَأَرْتَبْتُمْ	[va-rtəbtuṁ]	[va 'irtəbtuṁ]
24. əl-Bəqərə, 286	وَأَرْحَمْنَا	[va-rhámñə]	[va 'irhámñə]
25-26. əl-Ə'raf, 55; əl-Mu'minun, 109	وَأَرْحَمْنَا	[va-rhámñə]	[va 'irhámñə]
27. əl-Mu'minun, 118	وَأَرْحَمَ	[və-rhəmə]	[və 'irhəmə]
28. Hud, 41	وَقَالَ أَرْكَبُوا	[vaqáálá-rkəbū]	[vaqáál 'irkəbū]
29. Hud, 42	يَبْنِي أَرْكَبَ مَعَنَا	[yə bunéyyá-rkəṁ- má'anə]	[yə bunéyy 'irkəṁ-má'anə]
30-31. əl-Bəqərə, 40; ən-Nəhl, 51	فَأَرْهَبُونَ	[fə-rhəbūn]	[fə 'irhəbūn]
32. Taha, 54	وَأَرْعَا	[və-r'əu]	[və 'ir'əu]
33. əş-Şərh (əl-İnşirah), 8	فَأَرْغَبْ	[fə-rğəb]	[fə 'irğəb]

VI. Qurani-Kərimin 6yerində rast gəlinən üç söz (مِصْرَ [míşrə], الْقَطْرَ [ʔəl-qíṭri] və فِرْقٍ [fírqiṅ]) üzərində məcburi, yaxud təlimi vəqf olunsa, [r] samit səsi üçüncü qaydaya əsasən tərziq ilə tələffüz olunmaqla yanaşı (Yunus surəsinin 87-ci ayəsindəki بِمِصْرَ [bimíşr ||], Yusuf surəsinin 21-ci ayəsində مِنْ مِّصْرَ [miṁ-míşr ||], Yusuf surəsinin 99 və əz-Zuxruf surəsinin 51-ci ayələrində مِصْرَ [míşr ||], Səbə' surəsinin 12-ci ayəsində عَيْنَ الْقَطْرِ [ʔəynəl-qíṭr ||], əş-Şuəra surəsinin 63-cü ayəsində فِرْقٍ [fírqiṅ]), təfxim ilə də tələffüz oluna bilər: بِمِصْرَ [bimíşr ||], مِنْ مِّصْرَ [miṁ-míşr ||], مِصْرَ [míşr ||], عَيْنَ الْقَطْرِ [ʔəynəl-qíṭr ||], فِرْقٍ [fírqiṅ]). [2].

ƏDƏBİYYAT

1. بشر، كمال. علم الاصوات، القاهرة، ٢٠٠، ٦٤٠ ص.
2. ابن الجزري، ابو الخير محمد بن محمد الدمشقي. النشر في القراءات العشر، القاهرة، دار الفكر، بدون التاريخ، ١ - ٥١٠ ص، ٢ - ٤٧٤ ص.
3. أنيس إبراهيم. الاصوات اللغوية، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٧، ٢٨٠ ص.
4. فتح، محمد. الاصوات العامة والاصوات العربية، القاهرة، دار الثقافة العربية، ١٩٩٠، ٢٤٣ ص.

5. عصام، نور الدين. علم الاصوات اللغوية، بيروت، ١٩٩٢، ٢٢٤ ص.
6. سيبيويه، عمرو بن عثمان بن قنبر ابو بشر. الكتاب، بيروت، ١٩٩٩.
7. Лебедев В.Г. Фонетика САЯ. Курс лекций. Москва, Военный институт, 1978, 234 с.

РЕЗЮМЕ

В статье исследуются альвеолярный согласный [r] арабского языка, как в современном арабском литературном языке, так и в классическом арабском языке (языке Корана на основе преданий Шу'бы и Хафса согласно чтению Асима). Определяется место артикуляции (*makhraj*) данного специфичного согласного, а также детально описываются присущие свойства-особенности (*sifat*). Здесь же представлен анализ различных фонетических событий (*idgham, izhar*), происходящих с этими звуком при его сочетании с другими согласными звуками арабского языка, а также его произношении с различными гласными.

SUMMARY

In article has been researched Arabic alveolar consonant [r], both in modern Arabian literary language and in classical Arabic (language of Koran in the basis of legends of Shu'ba and Hafs, according to the reading of Asim). Has been determined the place of articulation (*makhraj*) of this specific consonant, and inherent properties of peculiarity (*sifat*) has been described in details. Here has been submitted analysis of different phonetic events (*idgham, izhar*), occuring to these sounds when they are combined with other Arabic consonant sounds, as well as its pronunciation with different vowels.

İSLAM VƏRƏSƏLİK HÜQUQUNDA 40 HAL

Aliyə Samir qızı Mürsəlova
BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin
əyani doktorantı

Açar sözlər: Əshabi-fəraiz, hal, pay sahibi

Key words: Ashabi faraiz, circumstance, shareholder

Ключевые слова: Асхабы фараиз, обстоятельство, получаемая доля

Əshabi-fəraiz Qurani-Kərim, sünnə və icma ilə təsdiq olunan, müəyyən pay sahibləri, varislərdir.¹ On iki nəfər fərz sahibindən üç kişi (ata, baba, anabir qardaş), yeddi qadın (qız, oğlunun qızı, bacı, ana, nənə, atabir bacı, anabir bacı) nəsəb yolu ilə, iki nəfər isə (ər və arvad) səbəb yolu ilə varis olur. Bu varislərin pay hissələri ancaq rədd ilə artıb, övl ilə azala bilər. Fərz sahibləri-varislər, bu cür sıralanırlar: ölənin arvadı/əri, anası/atası, qızı, oğlunun qızı, babası/nənəsi, bacısı və anabir qardaşı.² Bu sıralananlardan xüsusilə, ilk beşi xaric, digərləri bəzən mirasdan heç pay ala bilmirlər.

Lakin ayələrlə təsdiq olunan bu paylar müəyyən olsa da sabit olmayıb, yuxarıda adı çəkilən qruplardakı varislərin tək və ya kiminləsə bir yerdə olmalarından asılı olaraq mirasdakı hissələri dəyişir. Dəyişən miras hissələrinin hər birinə hal deyilir. Fəraiz kitablarında onların hər birinin hansı hallarda nə qədər pay sahibi olacağı tək-tək sayılır və bu halların cəmi qırxa çatır.³ 40 hal adı da buradan götürülüb və aşağıdakı cədvəldə aydın şəkildə göstərilib:

¹ مريم أحمد الداغستاني ، المواريث في الشرعية الإسلامية على المذاهب الأربعة و العمل عليه في المحاكم المصرية ، ص 22

² أحمد فهمي أبومنة ، أسباب الإرث و موانعه في الفقه الإسلامي ، ص 50-83

³ Aktan, Hamza, Mukayeseli İslam miras hukuku, s. 87, 89; Aydın Mehmet Akif, Türk hukuk tarihi, s. 331-332; Cürcani, Şərhul-fəraiz, s. 14

Nö	Fərz sahibləri:	Hallar
1	Ata	3
2	Səhih baba	4
3	Anabir qardaş	3
4	Ər	2
5	Arvad	2
6	Qız	3
7	Nəvə (oğlunun qızı)	6
8	Bacılar	5
9	Atabir bacı	7
10	Ana	3
11	Səhih nəvə	2

Cədvəl № 1.

Yuxarıda göstərilən cədvəli açıqlamaq məqsədi ilə bir-bir bu halları nəzərdən keçirək:⁴

1) Atanın 3 halı var: mütləq fərz (1/6 hissə alır), əsəbə fərzi (1/6 hissə + qalan paydan 2 hissə alır) və əsəbə (ortada qalanı alır). Dəlili: “Əgər (ölmüş şəxsin) qızlarının sayı ikidən artıqdırsa, mirasın üçdə iki hissəsi onlara çatır. Əgər təkə bir nəfər qızdırsa, mirasın yarısı onundur. Övladı olduğu təqdirdə vəfat edənin ata və anasının hər birinə mirasın altıda bir hissəsi verilir. Əgər onun övladı olmayıb, varisi yalnız ata və anadan ibarətdirsə, (malın) üçdə bir hissəsi anaya aiddir. (Qalan hissə yalnız ataya çatır). Əgər ölmüş şəxsin qardaşları və bacıları varsa, ananın hissəsi altıda birdir. (Yerdə qalan hissə yenə atanın payına düşür)” ayəsidir.⁵

2) Babanın 4 halı var: mütləq fərz, əsəbə fərzi, əsəbə (ilk üç halda aldığı hissə dəyişilmir) və düşmək. Dəlili: “Övladı olduğu təqdirdə vəfat edənin ata və anasının hər birinə mirasın altıda bir hissəsi verilir” ayəsidir.⁶

3) Anabir qardaşın (bəni əhyaf) 3 halı var: 1-ci halda bunlardan başqa qohum olmadıqda 1/6 hissə, 2-ci halda özləri birdən çox olsalar aralarında bərabər bölmək şərti ilə 1/3 hissə alırlar. 3-cü halda isə düşürlər.

4 مريم أحمد الداغستاني ، المواريث في الشرعية الإسلامية على المذاهب الأربعة و العمل عليه في المحاكم المصرية ، 25-45 ص. نصير فرير محمد روخيل ’ فقه المواريث و الوصية في الشريعة الإسلامية ’ 161-188 ص

⁵ ən-Nisa, 4/11

⁶ ən-Nisa, 4/11

4) Ərin (zövc) 2 halı var: övlad və nəvə yoxdursa 1/2 hissə, varsa 1/4 hissə alar. Bunun dəlili: “(Ey kişilər) Əgər (vəfat etmiş) arvadlarınızın uşağı yoxdursa, onların vəsiyyəti yerinə yetirildikdən və ya borcu ödəndikdən sonra qoyub getdikləri malın yarısı sizindir. Onların övladları olduqda isə malın dördüdə biri sizə çatır” ayəsidir.⁷

5) Arvadın (zövcə) 2 halı var: ölənin övladı və nəvəsi yoxdursa 1/4 hissə, varsa 1/8 hissə alar. Bunun dəlili: “Əgər sizin uşağınız yoxdursa, ... malın dördüdə biri arvadlarınızın payına düşür. Övladınız olduqda isə mirasın səkkizdə biri onlara çatır” ayəsidir.⁸

6) Qızın (bint, səlbiiyyə) 3 halı var: tək olduqda 1/2 hissə, bacıları olsa aralarında bərabər bölmək şərtilə 2/3 hissə alar. Bacıları və qardaşı olsa aralarında ikili-birli paylaşma ilə mirasa sahib olurlar. Dəlili “Allah övladınız haqqında sizə tövsiyə buyurur ki, oğula iki qız hissəsi qədər pay düşür. Əgər (ölmüş şəxsin) qızlarının sayı ikidən artıqdırsa, mirasın üçdə iki hissəsi onlara çatır. Əgər təkə bir nəfər qızdırsa, mirasın yarısı onundur” ayəsidir.⁹

7) Nəvənin (oğlun qızı – ibniyyə, bintul-ibn) 6 halı var: tək olsa 1/2 hissə, oğlunun qızları olsa aralarında bərabər bölmək şərtilə 2/3 hissə, tək bibisi ilə 1/6 hissə alar. Bibiləri ilə isə varislikdən məhrum olar. Oğlan nəvələri aralarında bərabər bölünmək şərti ilə ikili-birli pay alırlar, atası və ya əmisi ilə mirasdan məhrum olar.

8) Bacının (uxtul-ləhümə, şəqiqə) 5 halı var: tək olsa 1/2 hissə, bacıları olsa aralarında bərabər şəkildə bölmək şərti ilə 2/3 hissə alırlar. Qardaşları da olsa aralarında ikili-birli pay sahibi olurlar, bibisi, qardaşı qızı və ya qız nəvəsi ilə əsəbə olub ortada qalanı alırlar. Qardaşları və onların oğlan övladları ilə mirasdan məhrum olurlar. Dəlili: “...Övladı (və atası) olmayan bir şəxs vəfat etdikdə onun (atabir-anabir və ya yalnız atabir) bir bacısı varsa, qoyub getdiyi malın yarısı bacıya çatır... Əgər vəfat edən şəxsin iki (və ya dah artıq) bacısı varsa, mirasın üçdə ikisi onlara çatır. Əgər varislər qardaş və bacılardan ibarət olarsa, kişiyə (qardaşa) qadına (bacıya) düşən payın iki misli verilir” ayəsi¹⁰ və Rəsulullah “bir qız, bir oğlun qızı və bacı haqqında “qıza mirasın yarısını, oğlunun qızına altıda birini, bacıya da qalanını ver” hökm verdi. Qayda belədir ki, bacılar qızlarla birlikdə olduqları vaxt əsəbə olurlar” hədisidir.¹¹

⁷ ən-Nisa, 4/12

⁸ ən-Nisa, 4/12

⁹ ən-Nisa, 4/11

¹⁰ ən-Nisa, 4/176

¹¹ Buhâri, *Ferâiz*, 8–12; Tirmîzi, *Ferâiz*, 4; İbn Mâce, *Ferâiz*, 2.

9) Atabir bacının (uxtul-liəb) 7 halı var: tək qalsa 1/2 hissə, ata bir bacılar birdən çoxdursa aralarında bərabər bölmək şərti ilə 2/3 hissə, ana bir bacısı da olsa 1/6 hissə alar. Bibisi və xalaları ilə varislikdən məhrum olurlar. Atabir qardaş ilə ikili-birli əsəbəklik payını, fərz sahiblərindən sonra əsəbəklik payını alırlar və qardaşının, onun oğlan övladları ilə ümumiyyətlə mirasdan məhrum olurlar. Dəlili yuxarıda qeyd olunan ən-Nisa surəsinin 176-cı ayəsidir.

10) Ananın 3 halı var: övladı, nəvəsi, qayınları olduqda 1/6 hissə, olmadıqda tam mirasın 1/3 hissəsini alar. Ər ilə baba, arvad ilə ata bir yerə gələndə ana qalan mirasın 1/3-ünü alır. Dəlili ən-Nisa surəsinin 11-ci ayəsidir.

11) Səhih nənənin (cəddəi-səhihə) 2 halı vardır: onu mirasdan məhrum edəcək bir varis olmadığı təqdirdə 1/6 hissə alar. Ana və baba ilə mirasdan məhrum olar. Dəlili Muğirə ibn Şubənin “Mən Rəsulullahın nənəyə 1/6 hissə verdiyinə şahid oldum” deməsi və Məhəmməd ibn Məsləmənin də həmin hadisənin şahidi olmasıdır.¹²

Aldıqları hissələrə görə Əshabı-fəraizi bölsək aşağıdakı cədvəl ortaya çıxar:

1/2	1/3	2/3	1/4	1/6	1/8
Qız	ana	Qızlar	arvad	Ana	Arvad
ər	anabir qardaşlar	Bacılar	ər	anabir qardaş	
Oğlunun qızı		oğlunun qızları		oğlunun qızı	
Atabir bacı		atabir bacılar		atabir bacı	
Bacı				Ata	
				Baba	

Cədvəl № 2.

Yuxarıdakı cədvəli aydın şəkildə izah etmək üçün deyə bilərik ki, mirasdan 1/2 hissəni - yarı payı, bunlardan beşinə - qıza, oğlunun qızına (qız olmadıqda), bacıya, atabir bacıya və ərə (övladı və nəvəsi olmadıqda), 1/4 pay bunlardan ikisinə - ərə (övladı və nəvəsi olmadıqda) və arvada, 1/8 hissə yalnız arvada, 2/3 hissə isə dörd

¹² İbn Mâcə, *Ferâiz*, 3–4; Tirmizi, *Ferâiz*, 10; Ahmed, *Müsneid*, IV, 225; Mâlik b. Enes, *Muvatta*, *Ferâiz*, 4.

varisə - birdən çox qızlarına, birdən çox oğlunun qızlarına, birdən çox bacılara, birdən çox atabir bacılara, $1/3$ hissə iki varisə - anaya və birdən çox anabir qardaşlara, $1/6$ hissə altı varisə - anaya, anabir qardaşa, ataya, babaya, oğlunun qızına və atabir bacıya verilir.¹³

Payların bölünmə üsulu aydın görülsün deyə aşağıdakı cədvəl təqdim olunur:

Öləninin	Övlad/nəvə (oğlan/qız)	
	Var	Yoxdur
Arvadı	$1/8$	$1/4$
Əri	$1/4$	$1/2$
Anası	$1/6$ və ya $1/3^*$	$1/3$
Qızı	$2/3^*$ (bacı ilə); 2-li 1-li (qardaş ilə)	$1/2$
Oğlu	2-li 1-li	*
Bacısı	$2/3$ (bacısı ilə); 2-li 1-li (qardaşı ilə)	$1/2$
	Ata/ana	
Nənəsi	-	$1/6$
Atası	$1/6$	*
Babası	-	$1/4$

Cədvəl № 3.

Digər varislərlə bağlı qanunları bir neçə maddə şəklində yekunlaşdıraraq:

- 1) Öləninin övladları yoxdursa, öləninin nəvələri onların yerinə keçər.
- 2) Öləninin atası/anası yoxdursa, səhih babası/səhih nənəsi atası/anası kimi qəbul edilir.
- 3) Öləninin yalnız bir qızı olub, nəvəsi (oğlunun oğlu) yoxdursa, onda oğlunun qızları mirasın $1/6$ -ni alar. Oğlunun oğlu varsa, qızları ilə əsəbə olub ikili birli (yəni bir oğlana, iki qız payı qədər verilər) mirası bölürlər.

¹³ Celal Yıldırım, Kaynaklarıyla İslam fihki, s. 231-233

Qeyd: Qoyulan * işarə pay hissələri mirasın hamısından deyil, varislərin öz paylarını aldıqdan sonra yerdə qalan mirasdan götürülən hissəni göstərir.

4) Ölənün oğlu həyatda ikən nəvələri varis ola bilməz. Burada bir nüans meydana çıxır. Əgər ölənün beş oğlundan yalnız biri sağ qalmışsa, varis o olur, ölənün digər oğullarının övladlarına mirasdan pay düşməz. Bu ədalətsizliyi aradan qaldırmaq üçün, son dövrlər vacib vəsiyyətin (əl-vəsiyyətul-vacibə) tətbiqi mənimsənilmişdir. Bu zaman, övladı özündən əvvəl ölən ata nəvələrinin zərər çəkməməsi üçün əvvəlcədən tədbir görüb buna uyğun vəsiyyət etməlidir. Buna laqeyd yanaşdığı təqdirdə, vəsiyyət etmiş kimi qəbul edilir və ona görə hökm verilərək nəvələrinə mirasdan pay düşür.¹⁴

Qeyd etmək lazımdır ki, İslam dinin gəlişi ilə miras hüququ birdən-birə yaranmamışdır, hökmlərin gəlişi tədrici olmuşdur. İslam hüququ yeni bir miras üsulu meydana gətirmişdir - yalnız İslama aid, başqa din və hüquqda olmayan yeni bir metod, hansı ki, ölənün qohumlarını üç sinifə ayırır: əshabı-fəraiz, əsəbələr və zəvil-ərham. Əshabı-fəraiz vərəsəlikdən müəyyən bir pay alan, ölənün bəzi üsul, fəru və yaxın qohumları ilə bərabər həyat yoldaşlarıdır. Bunların alacaqları paylar da 40 halı meydana gətirmişdir.

Rəsulullahın (ə.s.) “Məndən sonra ən tez unudulacaq elm fəraiz elmidir” hədisi həqiqətən də indiki dövrümüzdə özünü biruzə verir. Şəriətə uyğun vəsiyyət qoyan müsəlmanlar barmaqla sayılacaq qədərdir.

“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.”¹⁵

ƏDƏBİYYAT

1. Aktan, Hamza, Mukayeseli İslam miras hukuku, İstanbul, İşaret Yayınları, I baskı, 1991, 320 s.
2. Aydın Mehmet Akif, Türk hukuk tarihi, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 3, Sayı 5, İstanbul, 2005, 9-25 s.
3. Ahmed b. Hanbel, Müsned, İstanbul, Çağrı, 1981, 6 c.
4. Buhâri, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, el-Camius-sahih, Ferâiz, İstanbul, Çağrı, 1992, 8 c.

¹⁴ Aktan, Mukayeseli İslam miras hukuku, s. 79;

¹⁵ əl-Bəqərə 2/180

5. Cürcani, Seyyid Şərif, Şərhul-fəraizis-sıraciyye, İstanbul, Mahmut bey matbaası, 1322, 144 s.
6. Celal Yıldırım, Kaynaklarıyla İslam fıkhi, Uysal Kitapevi, Konya, 1980, 4 c.
7. İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini, es-Sünen, Ferâiz, İstanbul, Çağrı, 1992, 2 c.
8. Mâlik b. Enes, Muvatta, Çağrı Yayınları, 1992, Ferâiz, 4
9. Tirmîzi, el-Camius-sahih, Ferâiz, İstanbul, Çağrı, 1992, 5 c.
10. Z.M. Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev, Qurani-Kərimin Azərbaican dilinə tərcüməsi, Bakı, Qismət, 2006, 554 s.
11. نصير فريز محمد روخيل ' فقه المواريث و الوصية في الشريعة الاسلامية ' الاسكندرية ' المكتبة ' التوفيقية ' 239 ص.
12. أحمد فهمي أبومنة ، أسباب الارث و موانعه في الفقه الاسلامي ، 1402 هـ - 1986 م ، 289 ص.
13. مريم أحمد الداغستاني ، المواريث في الشرعية الاسلامية على المذاهب الاربعة و العمل عليه في المحاكم المصرية ، القاهرة ، 1422 هـ - 2001 م ، 163 ص.

XÜLASƏ

İslam vərəsəlik hüququnun mənbələrində Əshabı-fəraiz ən əhəmiyyətli qrupu meydana gətirir. Fəraiz kitablarında onların hər birinin hansı hallarda nə qədər pay sahibi olacağı tək-tək sayılır və bu halların cəmi qırxa çatır.

Bu məqalədə biz ən çox rast gəlinən varisləri incələmək fikrinə düşdük. Onların ala biləcəyi payları aydın şəkildə cədvəllər təqdim etməklə izah etməyə çalışdıq.

РЕЗИЮМЕ

В Наследственном законодательстве Ислама группа наследников Асхабу фараиз образует наиболее важную группу. В книгах о наследственном праве, наследники этой группы, имеющие каждая свою долю, в определенных случаях, рассматривается индивидуально. И этих случаев всего лишь сорок.

В этой статье мы рассмотрим наиболее распространенных наследников. Также мы попытались объяснить получаемые доли от наследства с помощью графиков.

SUMMARY

Ashabu Faraiz is the group in the Islamic inheritance law, are the most important group. In the books about inheritance, each of shareholders is considered in how many circumstances and how many shares they will get and these circumstances are only forty.

In this article we examine the most common successors. We tried to explain shares they can get clearly by schedules.

Çapa tövsiyə etdi: M.M.Mürsəlov

SPINOZA FƏLSƏFƏSİNDƏ CÖVHƏRİN SİFƏTLƏRİ VƏ ONUN XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Əntiqə Paşayeva

Tehran Universiteti, doktorant məzunu

Açar sözlər: *Cövhər, Cövhərin sifətləri, Cövhərin xüsusiyyətləri, Hərəkət, Fikir.*

Ключевые слова: *Сабыстантия, Сабыстантия атрибутов, Сабыстантия характеристик, Движения, Мысли.*

Key Words: *Substance, Substance's attributes, Substance's qualities, Extension, Thought.*

Fəlsəfə tarixini təhlil edərkən bəzi filosofların *mütləq varlıq* barəsində olan təhlilləri onu göstərir ki, bu mövzu həmişə filosofların tədqiq etdikləri əsas mövzulardan biri olmuşdur. Filosoflar içərisində elələri də olmuşdur ki, onlar (xüsusən Dekart¹ və Spinoza²) yaradanın varlığını təkcə fəlsəfi prizmadan deyil, həm də riyazi və həndəsi üsullara uyğun olaraq müqəddəs varlığın mövcudluğun təhlil edərək əsl fəlsəfi qanunların təməlini qoymuşlar. Belə filosoflardan biri də XVII-ci əsrdə yaşamış məşhur Hollandiyalı filosof *Baruç Bendikt Spinozadır*.

Spinoza fəlsəfəsində cövhər mövzusu demək olar ki, xüsusi olaraq təhlil olunur. O, cövhərin mahiyyətindən əlavə onun xüsusiyyətlərin açıqlamaqla təbiət aləminin cövhərin varlığına bağlı olduğunu qeyd edir. Bu mövzu Spinoza fəlsəfəsini tam olaraq əhatə etdiyi üçün cövhərin sifətlərin³ tədqiq edərkən onun xüsusiyyətlərin araşdırmadan dərk etmək olduqca çətindir. Elə buna görə də bu mövzunun təhlil olunması zəruridir.

Əgər istəsək Spinoza fəlsəfəsinə əsasən cövhərin sifətlərin və onun xüsusiyyətlərin təhlil edək ilk növbədə nəzərə almaq lazımdır ki, bu mövzu təkcə Spinoza fəlsəfəsində deyil digər filosofların da (*Anselm, Dekart, Brunu, Şelaymaxer,*

¹ Descartes, Rena

² Baruch Benedict Spinoza

³ Atributlar

Fiçte, Şeling, Hegel) bəhs etdiyi mövzulardan biri hesab olunur. Amma, nəzərə almaq lazımdır ki, Spinozanın cövhərin sifətləri və onun xüsusiyyətləri barəsində yürütdüyü mülahizələr filosofların fikirlərindən tamamilə fərqlidir. Spinoza cövhəri tərif edərkən sifəti ona aid etməklə sifətin müstəqil olmadığını bildirir. Onun baxışlarına əsasən, sifət cövhərin zatına bağlı olan bir qüvvədir. “Mənim sifətin mənasından məqsədim ondan ibarətdir ki, ağıl onu cövhərin zatının qüvvəsi kimi dərk edir” (1, s. 39). Sifət təkcə cövhərin zatına bağlı deyil, həm də cövhər olmadan zahir ola bilməz. Volfson bu nəzəriyyəyə xüsusi diqqət çəkərək sifətin yaranmasında və təbiətdə tanınmasında cövhərin başlıca olduğunu qeyd edir və bildirir ki, sifət müxtəlif kəlmələrdən ibarət olmaqla vahid həqiqəti bəyan edir; yəni sifət cövhərin varlığına bağlı olan bir həqiqətidir (2, s. 156).

Spinoza sifəti cövhərə nisbət verməklə yanaşı, həm də onun varlığın sonsuz hesab edir; yəni bu sifətlərin hər biri sonu bitməyən və tükənməzdir. O, cövhərin qeyri məhdud olan sifətlərdən təşkil olunduğunu bildirir: “Hər bir cövhər zəruri olaraq qeyri məhduddur”(1, s. 42). Digər bir mühakimədə⁴ bildirir ki, Allah və ya cövhər qeyri məhdud bir varlıqdır. “Allahdan başqa digər cövhər nə mövcud nə də təsəvvür olunandır”(1, s. 49). Volfson həm də sifətin fərqli cəhətlərinə diqqət çəkərək yazır ki, Spinoza baxışlarında sifət ancaq ağıl vasitəsi ilə bir-birlərindən fərqlidirlər (2, s. 152, 153). Burada cövhərə nisbət edilən iki əsas sifət nəzərdə tutulur ki, bunlardan biri “fikir”⁵ və digəri isə “hərəkət”⁶ dir. Bu sifətlər məhz ağıl vasitəsi ilə dərk olunur. Biz, bu iki sifət vasitəsi ilə Allahın zatın tanıdığı oluruq (3, s. 59). Bunlar cövhərin zatına bağlı olduqları üçün özlərinə xas olan xüsusiyyətlərə malikdirlər. Bu xüsusiyyətlərin əsasında cövhərin varlığını tanıyıriq və tanımaqdan əlavə həm də onun varlığının mövcudluğunu dərk edirik.

Spinoza, cövhərin qeyri məhdud və zəruri olduğunu irəli sürür və fikrini əsaslandırmaq üçün qeyd edir ki, cövhərə aid etdiyi sifətlər qeyri-məhdud olduğu kimi, həm də əbədi olaraq Allahın varlığının zəruri olmasına dəlalət edir. Amma nəzərə almaq lazımdır ki, sifət özü-özlüyündə məhduddur, cövhərə bağlı olduğu üçün qeyri-məhdud hesab olunur. Spinoza yazır ki, “Allah və ya cövhər qeyri-məhdud olan sifətlərin əsasıdır ki, bu sifətlərin hər biri əbədi və qeyri məhdud olan Allahın zəruri olaraq mövcud olmasını bəyan edir” (1, s. 45).

⁴ Proposition

⁵ Thought

⁶ Extension

Spinozanın baxışlarına əsasən, cismani təbiətin birinci xüsusiyyəti bu iki sifətdən - hərəkət və fikirdən ibarətdir. “Hərəkət Allaha aid olan sifətidir və Allah həmin sifətdən ibarətdir” (1, s. 80) və ya “Fikir” Allaha aid olan sifətdir və Allah mütəfəkkir bir varlıqdır” (1, s. 79).

Spinozanın hərəkəti cövhərə aid etməsini Volfson da təsdiq edir (2, s. 59). Onun hərəkəti cövhərə aid etməkdə məqsədi heç də Allahı cismani tanımaq və tanıtdırmaq deyil. Əgər diqqət etsək görürük ki, hərəkətdən məqsəd heç də xarici aləmdə gördüyümüz cismlər nəzərdə tutulmur. Onun baxışlarında hərəkət və cism arasında ciddi fərq mövcuddur və bu ondan ibarətdir ki, hərəkət cövhərə aid olan qeyri məhdud bir sifətdir; cismaniyyətdir, cismin mahiyyətidir nəinki cism. Cismaniyyət Allaha aid olan qeyri-məhdud və cövhərə yaxın olan bir sifətdir. Amma cism cismaniyyətin vəziyyətidir və ona bağlıdır. Bu cövhərə uzaq olan bir sifətdir. Cism cismaniyyətə tabe olduğu üçün qeyri məhdud olur və bunlar əslində bir mövcud və tək olan cövhərin zatına bağlı olduqları üçün qeyri məhdud hesab olunurlar. Bu sifətlər cövhər olmadan xarici aləmdə yarana bilməzlər. Bunların yaranması üçün səbəb lazımdır, həmin səbəb isə cövhərdir.

Bəzi filosoflar Spinozanı bu fikirlərinə görə (sifəti cövhərə nisbət verdiyi üçün) ittiham etmiş və onu ateist adlandırmışlar (4, s. 656). Bunun səbəbi ondadır ki, onlar bu dahi filosofun cövhər barəsində olan fikirlərini düzgün təhlil edə bilməmişlər. Onlar bunun təhlilini cövhərin varlığında axtarmışlar, amma bunun təhlili bizim düşüncə tərzimizlə və idrakımızla bağlıdır nəinki cövhərin varlığı ilə. Cövhərin varlığına aid edilməzdən əvvəl düzgün tədqiq olunmalıdır və bundan sonra ona aid edilməlidir. Amma bunlar təhlil etməzdən əvvəl nəticəyə gəlmişlər. Bu kimi məsələlərin təhlili insan təfəkkürü ilə bağlı olduğu üçün bəzən anlaşılmazlıqlar yaranır və nəticədə çıxarılan qərar da mübahisəyə səbəb olur. O, açıq-aydın bildirir ki, cövhər qeyri-məhdud və sonsuz sifətlərdən üstünlük təşkil edir. Bunun mənası o deməkdir ki, bu aləmdə hər nə varsa cövhərin varlığına bağlıdır və hər bir şey yaranmasında onun varlığına ehtiyacı vardır. Onsuz heç nə yarana bilməz. “Hər şey Allaha məxsusdur və mümkün deyil onsuz bir şey yaransın və ya təsəvvür olunsun” (1, s. 493).

“*Realistlər*” kitabında göstərilir ki, Spinoza bu məsələni çox dəqiqliklə təhlil etmiş və bildirmişdir ki, Allahın varlığı sonsuz və qeyri məhdud olduğu üçün heç bir məhdudluğu və həddi qəbul edə bilməz (5, s. 182).

Yuxarıda qeyd olunduğu kimi digər sifət fikirdir. Fikir Allaha məxsus, qeyri-məhdud və əbədi bir sifətdir; yəni fikir müəyyən hədd əsasında cövhərin təbiətinə bağlıdır. Fikir cövhərin təsəvvürü sayəsində yaranır və cövhər vasitəsi ilə təsəvvür

olunur. Sabit və ya qeyri-sabit⁷ hərəkətin zati xüsusiyyəti olduğu kimi ağıl və ya idrak da fikrin zati xüsusiyyətidir. “Biz, cismlərin və digər cüzi əşyanın təfəkkür vəziyyətindən başqa nə hiss edir nə düşünürük” (1, s. 79).

Digər bir xəbərdə “fikrin qüdrəti”⁸ barədə danışır və fikrin qüdrətini Allahın əməli ilə eyniləşdirir. Bunların hər ikisinin (hərəkət və fikrin qüdrəti) cövhərin vasitəsilə yarandığını bildirir. Qeyd olunan mənbədə göstərir ki, hər bir yarananın təsəvvürü onu yaradanın varlığını tanımaqla bağlıdır. Yəni əgər biz yaradanı tanımasaq digər əşyalar barədə təsəvvür əldə edə bilmərik.

Buradan belə bir nəticə əldə etmək olar ki, əgər hərəkət cismaniyyətin əvvəlidirsə, fikir və ya elm də ruhun başlanğıcıdır. Qeyd etdiyimiz kimi bunlardan biri məhdud digəri isə qeyri-məhduddur. Qeyri-məhdud olan nəfs cövhərə xas olan fikir sifətinin və məhdud olan cism isə cövhərə xas olan hərəkət sifətinin vəziyyətin bildirir.

Təbiəti istər hərəkət, istərsə də fikir və ya digər sifətlə təsəvvür edək bunların ikisi də vahid və eynidirlər. Həm hərəkət və həm fikir vahid bir səbəb olduqları üçün cövhər vasitəsi ilə zahir olurlar. *Halet* də bunu təsdiq edərək bildirir ki: hərəkət və fikir eyni olmaqla yanaşı həm də qeyri-məhdud və sonsuzdur” (6, s. 163). Həmçinin, Spinoza “*Xülasə yazışmalar*” kitabında bir daha bunu təsdiq edərək bildirir ki, biz Allahu və onun zatın bu iki sifət (hərəkət və fikir) vasitəsi ilə necə varsa eləcə də tanıyıırıq (3, s. 59).

Spinoza cövhərin xüsusiyyətlərin təhlil edərkən cövhərin vahid⁹ olmasını xüsusi ilə qeyd edirdi. Onun cövhər və onun sifətləri barəsində olan fikirlərinə diqqət edəndə görürük ki, onun fikrinə, cövhəri məhdud və nisbi olan mövcudlara aid etmək düzgün deyil və bu kəlmə ancaq Allaha aid edilməlidir. Cövhərin varlığı öz zatına bağlı olduğu üçün vahiddir. O, cövhəri vahid hesab etməklə ondan başqa digər bir cövhərin mövcud olmamasını bəyan edir: “Bu aləmdə iki və ya bir neçə cövhərin olması mümkün deyil ki, onların da özlərinə xas olan təbiəti və ya sifəti olmuş olsun” (1, s. 41).

Bunun mənası o deməkdir ki, əgər müxtəlif və bir-birindən fərqli cövhərlər mövcud olmuş olsa, bunların hərəsinin özlərinə uyğun sifətləri və xüsusiyyətləri olacaq və bunun da nəticəsində bu cövhərlər arasında müxtəlif münasıqələr

⁷ Hərəkət və sabitlik

⁸ Power of thinking

⁹ Unity

yanacaq. Bundan əlavə, əgər iki cövhər mövcud olsa bunların iki müxtəlif həqiqəti olmuş olur ki, bir-birlərinə heç bir aidiyyəti olmur. Buradan məlum olur ki, iki cövhərin bir sifəti, yəni bir həqiqəti olması mümkün deyil. Ona görə ki, cövhərin zəti çoxluq təşkil edə bilməz, çünki əgər onun zatının çoxluğa ehtiyacı olsa onda onun üçün kənarında yaradıcı bir vasitə axtarmaq lazımdır; yəni bu o deməkdir ki, o çoxluğun səbəbini cövhərin mahiyyətindən kənarında dərk edərsən. Müxtəlif cövhərlərin yaranmasını kənarında axtarmaq cövhərin öz zatına bağlı olmağı ilə uyğun deyil. Ona görə ki, cövhər gərək özü öz yarananı olsun və cövhər özü-özlüyündə vahiddir və bu aləmdə cövhərdən və onun vəziyyətindən başqa digər bir şey mövcud deyil və hətta ona xas olan vəziyyətdən¹⁰ də irəlidedir. “Cövhər təbii olaraq bütün vəziyyətlərindən öndədir” (1, s. 40). Qeyri-məhdud olan cövhər məhdud olan haldan¹¹ və ya vəziyyətdən öndədir. Hal və ya halət cövhərə ehtiyacı olduğu üçün ondan öndə ola bilməz, çünki cövhər olmasa hər hansı bir hərəkət yaranı bilməz.

Spinoza Oldenburqa yazdığı məktubunda bu barədə bəhs edərkən “modifications”¹² kəlməsinin yerinə “accidents”¹³ terminindən istifadə etmişdir və təkid etmişdir ki, cövhərin haldan (accidentdən) irəli olmasını qəbul etmək və dərk etmək lazımdır (7, Letter 4). Onun baxışlarına əsasən, vəziyyət və hal müxtəlif məfhum olsalar da mənə cəhətindən eynidirlər və bunların arasında heç bir fərq yoxdur.

Spinoza cövhərin zəruri olaraq yaranmasını əsas xüsusiyyətlərdən biri hesab edir. Onun baxışlarına əsasən əgər hər hansı bir şey yaranırsa cövhər sayəsində mövcud olmuş olur, yəni heç bir şey heç nədən yaranı bilməz. Onu yaranan və onu zahir edən bir qüvvə olmalıdır. Əgər varlığın yaranmasına hər hansı bir şey mane olsa onda o varlıq mövcud ola bilməz. Cövhərin sifətlərindən hər biri öz xüsusiyyətləri ilə təsəvvür olunmalıdır. Allah və ya Cövhər sonu bitməyən sifətlərdən ibarət olduğu üçün onun yaranması zəruridir (1, s. 45).

Varlığın yaranma zəruriliyi¹⁴ dedikdə mühüm bir nöqtəyə diqqət etmək lazımdır və o bundan ibarətdir ki, Spinozanın nəzəriyyəsinə əsasən “cövhərin mövcud olması zəruriliyi”,¹⁵ yəni öz zatına əsasən mövcud olması və bundan əlavə digər mövcudların da yaradıcısı olduğu üçün onun mövcud olmaması mümkün deyil, yəni

¹⁰ Modification

¹¹ Accident

¹² Dəyişikliklər, yeni şəkllə salmaq.

¹³ Hadisə, haldan hala keçən, qeyri sabit.

¹⁴ Necessarily exists

¹⁵ Substance necessarily exists.

ola bilməz mövcud olmasın çünkü onun varlığının yaranması mümkün¹⁶ deyil vacibdir¹⁷. Onu da qeyd etməliyik ki, əgər bu məsələni, yəni “Allah mövcuddur” nəzəriyyəsini məntiqi baxımdan təhlil etsək görürük ki, bu, məntiq alimlərinin fikirlərinə əsasən məntiqi bir qanun olmaqla yanaşı həm də xəbərdir¹⁸. Bu klassik məntiq elmində “əbədi zəruri hökm”¹⁹ adlanır (8, s. 337). Volfson bu məsələyə diqqət edərək varlığın zəruri olaraq mövcud olmasını iki hissəyə ayırır. Onun fikrincə, birinci mənası “Allah mövcuddur”, bu tamamilə aydın və məntiqə əsaslanan bir mühakimədir. İkinci mənası isə əgər deyilsə ki, “Allah zəruri olaraq mövcuddur”, bu o deməkdir ki, Allah mümkün varlıqların qarşısında öz zatına bağlı olan vacib bir varlıqdır (2, s. 160). Varlığı zəruri olan zatın mövcud olmaması isə imkansızdır.

Spinozanın cövhərə aid etdiyi digər xüsusiyyətlərdən biri də onun bütün yaranmışların “səbəbi” olmasıdır. Onun fikrincə, Allah bütün yaranmışların başlanğıcı və yaradıcısıdır (1, s. 54). Allah hədsiz olan elmi sayəsində xarici və ya təbiət aləmi ilə bağlılıq yaradır. Bu tükənməyən biliyin vasitəsi ilə aləm yaranır və bu yaradanın istəyi və iradəsi olduğu üçün ola bilməz ki, mövcudlar yaranmasın; yəni hər hansı bir şey²⁰ Allahın əqli və elmi sayəsindədir və onun yaranması mütləqdir; Allah “mütləq varlıq”dır nəinki “varlıq.”

Spinozanın cövhərə aid etdiyi digər xüsusiyyətlərdən biri də cövhərin “əbədi”²¹ olmasıdır. Onun fikrincə, cövhər və onun sifətləri əbədidir (1, s. 45). Yəni cövhər və onun sifətləri arasında zəruri və əzəli bağlılıq olduğu üçün əbədi olan xüsusiyyəti cövhərə də aid etmək olar. Çünkü cövhər və onun sifətləri məfhum baxımından müxtəlif olsalar da məzmun və mənə cəhətindən eynidirlər.

Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, müxtəlif sifətlərin cövhərə aid edilməsinə baxmayaraq o, bu sifətlərin ən qüvvətli və əbədisidir. Ona görə ki, bütün sadalanan bu sifətlər vahid olan cövhərə bağlıdır və onun sayəsində xarici

¹⁶ “Mümkün”- mövcud olada bilər, olmaya da bilər. Bu nəzəriyyə islam fəlsəfəsində “mümkünül-vücut” adlanır. Bundan məqsəd maddi və qeyri maddi varlıqlardır.

¹⁷ “Vacib”- mövcud olmaması qeyri mümkündür. Bu nəzəriyyə islam fəlsəfəsində “vacibül-vücut” adlanır. Bundan məqsəd Allahın varlığıdır.

¹⁸ Klassik Məntiq elmində buna “qəziyyə” deyilir. “Qəziyyə” ərəb dilindədir və azərbaycan dilində qarşılıqlı mənası “hökm”, “mühakimə” və ingilis dilində isə “proposition” deməkdir.

¹⁹ Eternally Necessary Proposition.

²⁰ Thing

²¹ Eternal

aləmdə zahir olurlar. Cövhərin sifətlərindən heç biri ola bilməz cövhərin hissələrə bölünməsi kimi təsəvvür olunsun. Sifət zatın qarşısında müstəqil varlığa malik deyildir və həqiqi reallığı olmadığı üçün²² zatdan irəlidə ola bilməz və zata bir şeyi əlavə edə də bilməz ki, zat ondan ibarət olsun. Bu sifətlər həqiqətdə zahiri görüntülərə və zəhnə aid olan, cövhərin əhatəsində və onun təsiri altında olan varlıqlardan ibarətdir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1.(5).A **Dolphin Books The Rationalists**. Translated by John Vetch, discourse on method meditations, Dolphin Books Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York 1960.

2.(4).Durant, Will. **The Story of Civilization**. New York, 1963. Part 8, chap.

3.(6).F. Hallett. **Aeternitas a Spinozistic Study**, Oxford at the Clarendon Press, 1930.

4.(3).Spinoza, Benedict. **Short treatise**. (in Spinoza selections), edited by John Wild, New York 1958.

5.(1).Spinoza, Benedict. **Philosophy of Benedict De Spinoza, The Ethics**. With An Introduction by Frank Sewall, M. A. Translated from the Latin by R. H. M. Elwes, New York, 1951. Part 1, pp. 8. Part 1, pp. 14. Part 2, pp. 2. Part 1, pp. 11. pp. 1, p. 79. Part 1, definition 6. Part 2, axioms 5. pp. 5. part 1, pp. 1. Part 1, pp. 11. Part 1, corollary 1. part 1, pp. 19, proof, p. 57, pp. 11.

6.(7).Spinoza, **The correspondence of Spinoza, Letter**. Translated by M. Elwes. Letter 4. New York 1951.

7.(2).Wolfson, Harry Austryn. **The philosophy of Spinoza**. Vol. 1, New York, 1969.

8.(8).Xansari Muhəmməd. **Fərhəng-e estelahat-e fəlsəfi**, çap-e dovvum,(ba estelahat və ezafat). Entəşarat: pəjuheşqah-e ulum-e ensani və mutalat-e fərhəngi, Tehran 1376.

خوانساری، محمد. **فرهنگی اصطلاحات فلسفی**، چاپ دوم (با اصلاحات و اضافات)، انتشارات: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تابستان 1376.

²² Yəni zatın qarşısında, nəinki təbiətdə və ya mövcud ələmdə.

XÜLASƏ

Spinoza fəlsəfəsini əhatə edən cövhər mövzusu demək olar ki, onun fəlsəfi ideyalarının məcmuəsidir. O, cövhərin sifətlərin və onun xüsusiyyətlərin tədqiq edərək hər bir şeyin varlığını cövhərin varlığına bağlı və cövhərin vasitəsi ilə təbiət aləmində zahir olduğunu irəli sürmüşdür.

Məqalədə əsasən, cövhərin sifətləri və onun xüsusiyyətləri təhlil olunmaqla yanaşı, həm də cövhərin sifətlərinin müxtəlif, yəni hərəkət və fikirdən ibarət olmasına baxmayaraq onun vahid bir cövhər məfhumuna dəlalət etməsi təhlil olunmuşdur.

SUMMARY

The essence theme surrounding Spinoza philosophy is the collection of his philosophic ideas. By investigating the attributes and peculiarities of essence, he claimed that the existence of all things is connected to the existence of essence as well as they became apparent in the natural world by means of essence. In the article, basically the attributes and peculiarities of essence as well as, although the attributes of essence are different, that is, they consist of motion and notion, their attesting to the notion of the unit essence have been analyzed.

РЕЗИЮМЕ

Тема сущности охватывающая философию Спинозы, можно сказать, является совокупностью его философских идей. Исследуя обличия сущности и ее особенности, он выдвинул мысль о том, что существование каждой вещи связано с существованием сущности и проявляется в природе посредством сущности. В статье, в частности, наряду с анализом сущности и ее обличий, также проанализировано, что несмотря на то, что обличия сущности различны, то есть состоят из движения и мысли, они все же свидетельствуют о едином понятии сущности.

BƏXTİYAR VAHABZADƏNİN NƏSR YARADICILIĞI*A.N.Xəlilova**AMEA Şəki Regional Elmi Mərkəzi**Açar sözlər: nəsr, hekayə, nəsr dili, surət, tip, yazıçı sənətkarlığı**Ключевые слова: проза, прозаический язык, мастерство писателя, рассказ, тип, образ**Keywords: prosa, prosaic language, scripture mastery, story, type, image*

B.Vahabzadənin elmi və bədii irsi ədəbiyyatşünas Nizami Cəfərov, dilçi alimimiz Yusif Seyidov, tarixçi-tədqiqatçı Həbibulla Manaflı və digər tədqiqatçılar tərəfindən araşdırılmışdır. İ.Əfəndiyev, M.İbrahimov, S.Rəhimov, M.Arif, S.Rüstəm, M.Hüseyn, Y.Qarayev, M.Cəfər, M.Məmmədov, T.Hacıyev, A.Məmmədov və digərləri ayrı-ayrı vaxtlarda onun əsərlərinə münasibət bildirmiş, şairin poeziyası ideya, məzmun və sənətkarlıq baxımından dərinlən təhlil edilmiş və dil, üslub xüsusiyyətləri geniş tədqiqata obyekt olmuşdur. Xalq şairi Nəriman Həsənzadə yazır ki, “Bəxtiyar Vahabzadə müasir ədəbi prosesdə xüsusilə fərqlənən ədəbiyyatın taleyini, nüfuzunu öz vicdanı kimi qoruyan şairdir.” [7, 3]

Bəxtiyar Vahabzadənin nəsr yaradıcılığı ilə tanış olduqda mövzucu həyatı, aktual səsləşən əsərlərlə üzləşirik. Belə ki, müəllif yaradıcılığının bu istiqamətində bir çox hekayələr, qısametrajlı film üçün ssenarilər müəllifidir.

Sənətkarın nəsr yaradıcılığına “Məşhur adam”, “Alabəzək çamadan”, “Ürək döyüntüləri”, “Nənəmin xalçası”, “Yaltaqlıq”, “Saat”, “Rəqabət”, “Şübhə”, “Başqası üçün yaşayanda”, “Könül sevən göyçək olar”, “Kölgədə”, “Əqidə”, “Pis adam”, “Fotoaparət” hekayələri daxildir.

Şair- nasirin nəsr yaradıcılığına münasibət ədəbi fikirdə yox deyildir. Bir sıra tədqiqatçılar onun yaradıcılığına ümumi müstəvidən yanaşanda nəsr nümunələrinə də münasibət bildirmişlər. Şairin “Şənbə gecəsinə gedən yol” adlı kitabına “ön söz” yazan İlyas Tapdıq B.Vahabzadənin hekayələrinə də mövzu və mündəricə baxımından münasibət bildirərək yazır: “Bəxtiyar Vahabzadənin hekayələri uydurulmur, ona həyat diktə edir. Başqa sözlə desək, həmin hekayələr şairin ömür salnaməsinin

müxtəlif məqamlarının müşahidə yarpaqlarıdır. Şairin gündəlik müşahidələri, qaygıları həyatdan aldığı təəssüratı isti-isti qələmə alınıb. Bəzən müdrik bir dost söhbətinin təsiri, bəzən də bir toy, yas yerinin mükəlliməsi, yaxud təsadüfi tanış olduğu bir insanın taleyi, ya da intizarlı, hərarətli bir məktub bu hekayələrin yazılmasına səbəb olub; bütün səmimiyyəti ilə vərəqlərə hopub.” [1,4]

Bu hekayələrdə sənətkar olduqca rəngarəng əhvalatları oxunaqlı, lakonik, rəvan dillə oxuculara çatdırmışdır. Sənətkar poeziyasında toxunduğu həmişəyaşar, aktuallığını daim qoruyan məsələləri nəsr yaradıcılığında da davam etdirmişdir.

Həm nəsr, həm də nəzm yaradıcılığında sənətkar ürəyinin narahatlığı aparıcı qüvvədir. Böyük sənətkarın poeziyasında olduğu kimi, nəsrində də milli hiss ön plandadır. Onun nəsrinə daxil olan hekayələrin hər birində millətə, doğma torpağa, milli tariximizə bağlılıq, vətəndaşlıq duyğuları əyani olaraq öz əksini tapmışdır.

“Məşhur adam” hekayəsinin süjeti ayrı-ayrı iki obrazın şəxsiyyətlərinin, iç dünyasının incə şəkildə müqayisəsi və üzə çıxan dərin təzadın açılmasından ibarətdir. Bu obrazlardan biri yaşlı yetmiş ötmüş, universitetin Şərq fakültəsinin ərəb dili müəllimi Muxtar müəllimdir. Hekayədə Muxtar müəllim peşəkar pedaqoq, səmərəli metodik dərs üsulu ilə bütün həmkarlarını kölgədə qoyan müəllim təsiri bağışlayır. O, öz obyektivliyi ilə oxucunun dərin rəğbətini qazanır. Belə ki, hər yerdə, hər zaman doğru bildiyini düz üzə deyir, hamıdan da bunu tələb edir. Ədaləti tapdalamaq, bununla da tələbələrin gözündən düşmək onun təbiətinə yaddır. Bu kimi xarakterik xüsusiyyətinə görə, bəzən müəllim yoldaşlarının tənqid atəsinə məruz qalır, çoxları tərəfindən qınaq obyektinə çevrilir. Muxtar müəllimin əqidəsinə sadıqlığı o həddə çatır ki, tələbəsi olan öz qızını imtahandan kəsdiyi üçün qızı təqaüddən məhrum edilir.

Əsərin digər obrazı isə sənətkarın sətiraltı tənqidinə məruz qalan məşhur adamdır. Müəllifin qələmi ilə oxucu tanış olur ki, bu şəxs universitet rektorunun keçmiş şagird yoldaşıdır. Bu məşhur adamın oğlu siyasi iqtisaddan kəsildiyi üçün xahişə gəlmişdi ki, oğlunun qiymətini düzəltsinlər.

Eyni vaxtda həm Muxtar müəllim, həm də həmin məşhur adam rektorun qəbuluna gəlir. Muxtar müəllim qızının təqaüdünün bərpasını istəyir, amma qəti şəkildə qiymət verməyə razı düşmür. Məşhur adam isə: “Zamana adamı deyil” [1, 13]- deyə onu yarıqlayır və öz mətləbinə keçir.

Bəli, bəzən belə olur. Düzlük, ədalət prinsipləri ilə yaşayan insanları başa düşmək çətin olur ki, bu da mütəfəkkir sənətkarın diqqətindən qaçmır.

Ədibin mövzuca aktual hekayələrindən biri “Alabəzək çamadan” adlanır. Bu hekayə 1986-cı ildə onun qələmindən çıxmışdır. Əsər mövzuca olduqca aktualdır. Müəllif üç nəfər yaltaq tipin-Səlimin, Kərimin və Rəhimin şəxsində yaltaqlığın ən ali dərəcəsini, vəzifə kreslosunun ata ruhundan üstün tutulmasını böyük ürək ağrısı ilə qələmə almışdır. Hekayədə yüksək vəzifəyə keçmək üçün bir-birilə kəskin rəqabətdə olan həmkarların insaniyyətə yaraşmayan cəhətlərindən, mübarizələrindən bəhs olunur. Əsərdə maraqlı obrazlar silsiləsi verilmişdir. Bunlar- idarəyə yeni direktor təyin edilən Hüseyn Xalidoviç, şöbə müdirləri Kərim, Rəhim, Səlimdir. Əsər maraqlı bir süjet üzərində qurulmuşdur. Oxucu əsərdən öyrənir ki, direktor müavinliyi yeri boşdur. İdarənin əməkdaşları olan Kərim, Rəhim və Səlim yaltaqçasına dəridən-qabıqdan çıxırlar ki, direktor onları şöbə müavini vəzifəsinə təyin etsin. Süjet maraqlı əhvalatlarla davam etdirilir.

Bir gün Hüseyn Xalidoviç idarəyə bikef gəlir. Məlum olur ki, onun dünyasını dəyişmiş yaxın qohumunu dəfn etmək üçün şəhər qəbristanlığında yer yoxdur. Şöbə müdiri Səlim yaranmış olan bu vəziyyətdən istifadə edərək direktor müavini vəzifəsinə keçmək üçün şəhər qəbristanlığında uyuyan atasının qəbir yerini dəyişdirmək fikrinə düşür. Yazıçı bu müdhiş səhnəni Səlimin qəbristanlıq gözətçisi Qulam dayı ilə müsahibəsində aşağıdakı kimi oxucunun diqqətinə çatdırır:

“- Qulam dayı, dədəm mənə vəsiyyət eləmişdi ki, onu kənddə, anasının yanında dəfn eyləyim. Kişinin vəsiyyətinə əməl etməyə imkanım olmadı, burda basdırdım. Qulaq as, indi bir aydır, hər gecə kişi yuxuma girir. Məni itdən alıb itə verir. Deyir, bir qələtdi eləmişən, indi mənim sümüklərimi də olsa, kəndə aparmasan, yanıma üzüqara gələsən. Qulam dayı, yuxum ərşə çəkilib, daha dözə bilmirəm. Sök atamın qəbrini, çıxart sümüklərini, -deyib maşının baqajını açdı, alabəzək çamadana çıxarıb dedi:- yığ sümükləri bu çamadana, günü sabah aparacağam kəndə” [1, 21]. Çox tükürpədicə bir təsvirdir. Ata ruhunun vəzifə kreslosuna satılması göz qabağındadır. Bütün zamanlar üçün mövzuca aktual olan bu gözəl sənət əsəri Bəxtiyar Vahabzadə müşahidələrinin dəqiqliyini və reallığını diqqətimizə çatdırır. Onların haramzadəliyi o həddə çatır ki, Səlim rəhmətə gedən atasını qəbirdən çıxarır.

“Ürək döyüntüləri” hekayəsində bir ana surəti vasitəsi ilə iki böyük duyğunun-həm analıq hissənin, həm də işinin vurğunu olan bir həkimin ürək çırpıntıları əks etdirilmişdir. B.Vahabzadə bu hekayəni böyük səmimiyyət və həssaslıqla qələmə almışdır. Hekayədə Rübabə surəti, onun iç dünyası, fərdi xüsusiyyətləri, qayğıları, iztirabları, düşüncələri ustalıqla yazıçı qələmində öz bədii həllini tapmışdır. Əsərin mərkəzi obrazı olan Rübabə iki yol ayrıcındadır. O, nə qədər öz işini sevgiyə və

peşəkarcasına yerinə yetirsə də, artıq yaş öz işini görmüşdür. Belə ki, o, təqaüdə çıxmaq ərfəsindədir. Bu xəbəri eşitmək onun üçün çox ağırdır. Buna görə də, bu həqiqətlə birdən-birə üzləşdiyi üçün kədər və iztirab keçirir. Əsil həqiqəti öyrəndikdən sonra isə ananın iztirabları daha da artır, çünki, o, oğlu Nadirin xahişi ilə təqaüdə çıxarılmışdır. Əslində Nadir bu hərəkəti ilə anasını incitmək məqsədi güdmürdü. Onun əsas məqsədi anasının bir oğul kimi qayğısına qalaraq özünün yaşadığı və işlədiyi rayona- öz yanına aparmaq idi. Anası da oğlunun bu hərəkətini gözəl anlayırdı. “Bu, əlbəttə, ana qayğısını çəkən yaxşı bir övladın haqlı tələbi idi” [1, 27] Əlacsız qalan ana rayona- oğlunun yanına köçür. Çünki, bu dünyada onun yeganə övladından başqa kimsəsi yoxdur.

Şəhərin qaynar mühitindən, gündəlik əmək fəaliyyətindən uzaq düşüb sakit rayonda yaşamaq Rübabə anaya çətin gəlir.

Hekayə nikbin sonluqla bitir. Yazıçı qələmində ana bütün arzularına qovuşur. Biz bunu hekayənin süjet xəttinin sonrakı inkişafında görürük. Rübabə ana, təsadüfdən, Sevilə tanış olur. Sevil də ixtisasca kardioloq həkimdir. O, gənc və gözəldir. Rübabə ananın ilk baxışdan ürəyindən sonsuz arzular keçir. O, bu gənc, gözəl istedadlı həkimin oğlunun sevgilisi olmasını arzulayır. Əsl həqiqəti bildikdə isə sevincinin həddi-hüdudu olmur. O fikirləşir ki, Rübabə həm peşə sahəsində, həm də evdarlıqda ona yardımçı olar. Yalnız belə bir gəlin onun rahatlığını təmin edə, oğlunu isə xoşbəxt edə bilər.

Hekayə hər bir oxucuda xoş duyğular oyadır. Ailə xoşbəxtliyi, gəlin-qayınana münasibətlərindəki səmimilik, övladın anaya, ananın övladına olan sonsuz məhəbbəti yazıçı qələminin qayəsi kimi diqqəti cəlb edir.

B.Vahabzadənin hekayələr silsiləsində “Yaltaqlıq” adlı hekayəsi də diqqət çəkəndir. Bu əsər mövzu və süjetinə görə, “Məşhur adam” hekayəsini xatırladır. Hekayə tənqidi-satirik məzmunudur. İnsana xas olan mənfi xüsusiyyətlər- vəzifə hərisliyi, pul fətişistliyi, nəfs, ikiüzlülük, paxıllıq, ən başlıcası isə yaltaqlıq yazıçının əsas tənqid hədəfləridir. Yaltaqlıq, bu xüsusiyyətin gözəgörünməz daşıyıcısı olan insan öz xislətinə görə “Alabəzək çamadan” hekayəsindəki obrazları xatırladır.

“Yaltaqlıq” hekayəsində ya obyektiv, ya subyektiv səbəblərdən irəli gələrək bir surətin yaltaqlıq, məddahlıq kimi xüsusiyyətlərə yiyələnməsindən danışılır. İnsan bəyənmədiyi, pis bir hərəkəti bir-iki dəfə təkrar edirsə, artıq o xüsusiyyət onun canına hopur, vərdiş halına gəlir. Artıq təkrar-təkrar belə ləyaqətsiz hərəkətlər etdikcə çirkəbə qərq olur. Əvvəllər heç vaxt “etməyəm” dediyi düşüncələr ondan ötrü adıləşir. Başqasında qəbul etmədiyi, qəzəbləndiyi hallara zaman-zaman özü

düşür. Bir gün gəlir, öz mənafeyi naminə kimlərsə də onun qabağında yaltaqlıq edir. İndi də eyni gülünc vəziyyətə o özü düşüb. Hekayə yekun olaraq təsirli cümlə ilə bitir: “Vay səni! Bu gecəli-gündüzlü, ikiüzlü dünyada necə hər şey təkrar olunmuş!” [1, 45]

“Saat” hekayəsində mövzu həyatın faniliyi, mənasızlığı, insanın unutkanlığıdır. Dəlincəsinə sevənlər, bir-birindən ayrı qala bilməyən dostlar, fədakarçasına həyat sürən qan qohumlarından biri dünyasını dəyişəndə ağlamaq, üzülmək, kədərlənmək olsa da, yenə də unudulur.

Olduqca maraqlı mövzusu və süjet xətti olan “Rəqabət” hekayəsində sənətkar həmkarlar arasında baş verən rəqabətdən bəhs edir. Əsərdə Nadir və Səttar adlı fotoqraflar arasında işgüzar çəkişmələr gedir. Bu surətlərin hərəsi bir cür yanaşır rəqabətə. Nadir daha çox sağlam rəqabət aparır, təcridən, peşəsində yüksəlir. Səttar isə bunu heç cür qəbul etmir. Nadir bu yüksəlişini sağlam rəqabətin nəticəsi olduğunu bildiyindən Səttara dost münasibət göstərir. Neyləyək ki, insanlar çox vaxt eyni cür düşünür. Səttar Nadirin uğuruna qısqançlıqla yanaşır, onunla düşmənçilik aparır. Nadir: “Mən bu səviyyəyə görə sənə borcluyam. Borclu olduğum adamdan hayıf almağı isə günah sayıram”, deyir. Səttar nə qədər fikirləşirsə, Nadirin ona verdiyi dərsi heç cür başa düşə bilmir.

B.Vahabzadənin “Fotoaparat” hekayəsi məzmununa görə “Ürək döyüntüləri” ilə səsləşir. “Fotoaparat” hekayəsində də süjet ailə-məişət zəmini, ana-oğul münasibətləri üzərində qurulmuşdur. Lakin bu hekayədə təsvir olunan ana obrazı daha məzlumdur. Bir vaxtlar oğlu üçün olmazın fədakarlıqlar edən, özünü bir çox şeylərdən məhrum edən ana bu gün imtina olunmaqla qarşı-qarşıya qalır. Evdə sözsöhbətlər olan ərəfədə nəvəsinin ad günü olur. Fərsətdən istifadə edərək nənə nəvəsinə hədiyyə almaqla oğluna ibrət dərsi verir. Bu zaman oğlu anasından imtina etməyə əslə haqqı çatmadığını anlayır. Hadisələr elə həssas və dinamik cərəyan edir ki, oxucu istər-istəməz köməksiz ananın əndişəsinin təsiri altına düşür. “Ürək döyüntüləri”ndəki oğul obrazı haqlı mövqeyinə görə təqdirəlayiqdir. “Fotoaparat” hekayəsindəki oğul obrazı isə daha çox qətiyyətsizdir. Görünür, elə buna görə B.Vahabzadə təkrar bu mövzuya toxunub, hekayənin mahiyyətini daha orijinal istiqamətdə göstərməyə nail olmuşdur.

Sənətkar “Başqası üçün yaşayanda” hekayəsini 1974-cü ilin avqustunda yazmışdır. Hekayədə dəli-dolu həyat tərzini keçirən cavanın ata olandan sonra 180 dərəcə dəyişilməsindən bəhs olunur. Özünü və əzizlərini çox sevdiyinə baxmayaraq, maşınını həmişə yüksək sürətlə idarə edən gəncin gözündə qorxu hissi heç vaxt

olmayıb. Amma atalıq hissi, övlada sonsuz sevgi, valideynlik məsuliyyəti onu müdrikləşdirir. Artıq özü üçün deyil, başqası üçün, canından çox sevdiyi balası üçün yaşayır. Buna görə də həyatını təhlükədən uzaq, daha ehtiyatla, min ölçüb, bir biçərək yaşamağa başlayır.

“Könül sevən göyçək olar” hekayəsində iki gəncin sevgisindən söhbət gedir. Qaratay Firəngizi sevsə də, onunla birgə olsa da, bəzi xüsusiyyətləri ilə onu incidir, tez-tez ağladır. Firəngiz isə Qaratayı nəinki sevir, hətta ona sitayiş edir. Onu o qədər ilahiləşdirir ki, çəkib yerə atdığı siqaret kötöklərini də yığıb təberrük kimi saxlayır. Firəngiz nə qədər gileylənsə də, üzülsə də, Qarataya alçaq dediyinə görə doğma bacı kimi olduğu rəfiqəsini belə acılayır. Nə edək ki, sevginin gözü kordur. Gənclər bəzən başa düşür ki, ilahi sevgilə yalnız Allah-Təala sevilməyə layiqdir.

“Pis adam” hekayəsi qısa məzmunu malik olsa da hekayədən çıxan nəticə olduqca qətidir. Adında da göstəriləndiyi kimi hekayə boyu hamı pis adamlardan şikayət edir. Əsərdə belə fikirlər səsləndirilir: “Ölümlər ki, bu qədər asanlaşıb, gərək adamlar bir-birinə pislik eləməsin. Pis adamlar pislik eləməyə bilməz. Çünki pislik onların təbiətindədir” [1, 32] Təəssüf ki, heç kəs pisliliyi, pis əməli özündə axtarmır. Görəsən, nəyə görə heç kəs öz gözündəki tiri görə bilmir? Əsər belə tamamlanır.

“Kölgədə” hekayəsində təkəbbürlü, lovğa insanların gülünc və cansıxıcı davranışları əks olunub. İlyas Tapdıq hekayə haqqında fikirlərini belə ifadə edir: “Ömrünün gənclik çağlarında bir dəfə gəmidə yanğın söndürən Dadaş Qədimov ancaq bu qəhrəmanlığı ilə yaşayır, toyda da, yolda da bu əhvalatı hamıya təkrar-təkrar danışaraq əzbərlədir. “Kölgədə” hekayəsi bir tərəfdən Dadaş Qədimova qarşı gülüş doğurursa, digər tərəfdən insanı hər günün qayğısına, qəhrəmanlığına çağırır!” [1, 3]

“Əqidə” hekayəsi dünyasını dəyişən cavan alimin yas mərasimi haqda düşüncələri ilə başlanır. Elm üçün özünü oda-közə vuran bir alimin vaxtsız ölümü hərəyə bir cür təsir edir. Əhvalatı nəql edən surət böyük təəssüf hissi keçirir. Qəlbindəki hüznü ifadə etməyə söz tapmır. Yas mərasiminə gələndə isə fərqli situasiyanın şahidi olur. Mərasimdə iştirak edən alimlər, həmkarlar mərhumu günahlandırır ki, canını qorumurdu. Söhbətdə “əqidə” ancaq canı qorumaq üstündə köklənir. Müəllif incə bir şəkildə can qoruyanlara gülür.

“Şübhə” hekayəsi daha çox nağılvaridir. B.Vahabzadə bu hekayəni Hans Kristian Andersenin ruhuna ithaf etmişdir. Görünür, müəllif H.K.Andersenin “Şehirli nağılları”nın təsiri ilə hekayədəki əhvalatı yazmışdır. Eyni əhvalat hər iki müəllifin əsərində Şərq və Qərb variantlarında öz əksini tapmışdır. Mövzu olaraq monarxiya dövründə şahların, kralların hakimiyyətdə qalmaq üçün hər cür yollara

baş vurmaları, hər oyuna getmələri göstərilir. Sənətkarın hekayələri içində mövzu və quruluşuna görə bu hekayə fərqlidir. Əsərdən belə qənaətə gəlmək olar ki, heç bir şey insanın öz vicdanını tapdalayacaq qədər önəmli ola bilməz.

B.Vahabzadənin bütün hekayələrinin içində oxucu kimi bizim ruhumuzu oxşayan “Nənəmin xalçası” oldu. Hekayədə mövzu milli mənlilik, mentalıq, özünəməxsusluq, mənəvi dəyərlərə sadiqlikdir. Süjet bir rəssamın sənət axtarışları, novatorluq yolunda başına gələn sərgüzəştlər üzərində qurulmuşdur. Hekayədə təsvir olunan rəssam təsadüfən əlinə keçən fransız rəssamının rəsmlərində axtardığını tapır. Fransız rəssamının üslubunda öz ruhunun rahatlığını duyur. Belə də olmalıydı. Həyatda heç nə təsadüfi deyil. Çünki məlum olur ki, bu fransız öz üslubunun əsasını Azərbaycanın ucqar kəndlərindən birində toxunan xalçalardan götürübmüş. Bu da bizim rəssamın dünyaya göz açdığı Kəhrizoba kəndinin nənələrinin toxuduğu xalçalar imiş.

Həyatda mövcud olan istənilən canlı öz kökündən ayrı yaşaya bilməz. Bir sənətkar adət-ənənələrinə sığınıb fəaliyyət göstərməyə, heç bir sahədə uğur qazana bilməz. Hamı özü kimi olanda, özü olanda gözəl olur. Azərbaycan xalqı, türk milləti olaraq bizim böyük mənəvi və mədəni irsimiz var. Ta qədimdən milli mənlilik hər bir azərbaycanlının canında, qanında genetik kodlarla şifrələnmişdir.

B.Vahabzadə elə bir sənətkardır ki, ənənəyə bağlılıq onun bütün yaradıcılığında qırmızı xətlə keçir. Böyük ədib öz əli ilə yazdığı avtobioqrafiyasında deyir: “Haqqımda yazan tədqiqatçılar məni, ümumiyyətlə, ənənəyə bağlı bir şair hesab edirlər... Ənənə heç vaxt yalnız bir rəngin, bir səsin müdafiəsi demək deyil. Ənənə kökə sədaqətdir. Sənət aləmində yenilik şüarı ilə meydana çıxanlar əksərən yeniliyi kənarda axtarır, öz milli ənənəsini bəyənmir, kökünə, şirə çəkdiyi torpağa dodaq büzür. Qəribə burasıdır ki, belələri yeniliyi özgəni yamsılamaqda görünür. Bu barədə mən “Nənəmin xalçası” adlı bir hekayə də yazmışdım.” [1, 245]

B. Vahabzadənin şeir və nəsr dilinin obrazlılığından və səlisliyindən danışarkən professor Tofiq Hacıyev yazır ki, “Bəxtiyarın həyata elmi-fəlsəfi baxımdan nüfuzu yalnız mühakimələrində, bədii məntiqində, poetik sintaksisində deyil, həm də konkret şəkildə elmi üsluba məxsus leksikadan, müxtəlif düşüncə sahələri ilə bağlı terminoloji lüğətdən istifadəsində görünür” [4, 44]

B.Vahabzadənin nəsr yaradıcılığında da obrazlılıq dolğun şəkildə ifadə olunmuş, bədii bitkinlik hekayələrinin hər birində yüksək səviyyədə öz əksini tapmışdır. Şair-nasirin hekayələrindəki yüksək sənətkarlıq xüsusiyyətləri nəzərə alınaraq orta məktəblərdə nəsr əsərlərinin tədrisi zamanı bir çox müəlliflərin əsərləri

ilə yanaşı onun da hekayələrinə istinad etmək məqsədüeyğun hesab oluna bilər. Yüyrək nəsr dili ilə qələmə alınan bu hekayələr tədqiqata möhtacdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Vahabzadə. B. Şənbə gecəsinə gedən yol. Bakı: Azərnəşr, 1991, 334 s.
2. Vahabzadə. B. Sadəlikdə böyüklük. Bakı: Yazıçı, 1978, 338 s.
3. Vahabzadə. B. Gəlin açıq danışaq...(məqalələr toplusu). Bakı: Azərnəşr, 1989, 222 s.
4. Cəfərov. N. Bəxtiyar Vahabzadə: monoqrafiya. Bakı: Azərbaycan nəşriyyatı, 1996, 80 s.
5. Manaflı. H. Gen yaddaşımızın poeziya dili. Bakı, 2008, 128 s.
6. Vahabzadə. B. Seçilmiş əsərləri. İki cildə. I cild. Bakı: Öndər nəşriyyatı, 2004, 328 s.
7. Həsənzadə. N. Düşündürən poeziya. "Azərbaycan" 1995, 15 avqust
8. http://ebooks.preslib.az/pdfbooks/azbooks/almemmseb_bextiyar.pdf

XÜLASƏ

XX əsr Azərbaycan elmi və ədəbi fikrinin ən görkəmli nümayəndələrindən biri B.Vahabzadədir. Onun yaradıcılığı janr etibarı ilə çox zəngindir. Burada məzmun və formaca bir-birini tamamlayan çoxsaylı şeirlər, poemalar, dram əsərləri və maraqlı nəsr nümunələri əhatə olunmuşdur. B.Vahabzadə şair Azərbaycan və ümumtürk, dünya ədəbiyyatında daha çox şair və dramaturq kimi tanınır. Yaradıcılığında nəsr nümunələri azlıq təşkil etdiyindən ədib bir nasir kimi hələlik tədqiqata cəlb olunmamışdır. Məqalədə görkəmli ədib B.Vahabzadənin nəsr yaradıcılığından söhbət açılır, ayrı-ayrı hekayələri məzmun baxımından təhlil edilir və bədii sənətkarlıq ölçüləri dəyərləndirilir.

РЕЗЮМЕ

Одним из выдающихся представителей азербайджанской научной и литературной мысли XX века является Б.Вагабзаде. В его творчестве богато представлены различные жанры. Это взаимно дополняющие друг друга по форме и содержанию множественные стихи, драматические произведения и интересные образцы прозы. Б.Вагабзаде в мировой, в том числе азербайджанской и общетюркской литературе известен как поэт и драматург. Его творчество как прозаика еще не привлечено к исследованию, так как среди его произведений образцы прозы сравнительно мало.

В этой статье рассказывается о прозе видного художника Б.Вагабзаде, анализируются и оцениваются его отдельные рассказы с точки зрения содержания и художественности.

SUMMARY

One of the outstanding representatives of the Azerbaijani scientific and literary thought of the XX century is B.Vahabzadeh. In his works are richly represented in different genres. This is mutually complementary in form and content multiple poems, dramatic works and interesting examples of prose. B.Vahabzadeh is known in the world, including the Azerbaijani and Turkic literature as a poet and playwright. His work as a writer has not yet attracted to the study, because samples of his prose works of is relatively small.

This article describes the prose of the prominent poet B.Vahabzadeh, analyzed and assessed his individual stories in terms of content and artistry.

ƏRƏB DİLİNDƏ KÖMƏKÇİ FELLƏR VƏ TƏRKİBİ İSMİ XƏBƏR

Aynur Zahid qızı Hüseynova
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
BDU, Şərqsünaslıq fakültəsi

Açar sözlər: köməkçi fellər, tərkibi xəbər, ismi xəbər

Key words: auxiliary verbs, predicate, nominal predicate

Ключевые слова: вспомогательные глаголы, составное сказуемое, именное сказуемое

Müasir dilçilik elminin tərkibi və ya mürəkkəb adlandırdığı ismi xəbər növü ərəbdilli qrammatik ədəbiyyat və dərs vəsaitlərində bir qayda olaraq *كان و اخواتها* qrupundan olan fellərlə əlaqədar şəkildə şərh və izah edilir.

Lakin, ərəbdilli müəlliflər bu qəbil fellərin ad qruplu sözlərlə əmələ gətirdikləri sadə olmayan xəbər növünü hər hansı bir istilahlə adlandırmırlar.

Ümumi dilçilikdə ad qruplu sözlə bağlamanın birləşməsindən əmələ gələn sintaktik quruluş tərkibi ismi xəbər adlandırılır. Ərəbdilli müəlliflər isə «naqis» adlandırdıqları fel qrupundan bəhs edərkən sadəcə olaraq bu qəbil fellərin xəbərinin (predikativ növü) isimdən də ola bilməsini qeyd etməklə kifayətlənirlər. Onlar həm də göstərirlər ki, *كان* qəbilindən olan «naqis» fellər mübtədə və xəbərə daxil olur, birincinin adlıq, ikincinin isə təsirlik halda olmasını tələb edirlər. Müasir ərəb dilində ismi xəbərin komponenti kimi işlənən fellər böyük bir sistem təşkil edir.

Ərəb dilçiləri öz morfoloji və semantik xüsusiyyətlərinə görə son dərəcə rəngarəng olan bu qəbil felləri bir qrupda birləşdirərək qrammatik ədəbiyyat və dərsliklərdə «naqis fellər» (*الافعال الناقصة*) adlandırırırlar.

Ərəb dilçiliyində ənənəvi şəkildə «naqis» hesab edilən fellər bunlardır:

اضحى، امسى، اصبح، ليس، صار، كان، ما برح، ما فتى، ما زال، ظل، بات

Ərəblərin «naqis» adlandırdıqları bu fellər müasir dilçilikdəki «natamam mənalı fellər» və yaxud «natamam fellər» adlanan fellərə uyğun gəlir.

A.Həsən bir sıra fellərin «naqisliyini» belə izah edir: bu fellər ona görə «naqis» adlandırılmışdır ki, bu qrupdan olan hər bir fel natamam (naqis) bir faktı, hadisəni (yəni naqis mənanı) göstərir və mübtədə ilə predikativ əlaqə yaradarkən təsirlik halda olan ismin iştirakı olmadan feli cümlədə tələb olunan tam bir məna ifadə edə bilmir. Çünki təsirlik halda duran isim mənanı tamamlayır və cümlənin əsas məzmununu təmin edir (13, 287).

Əgər bu fikir əsas götürülsə, təkcə كان qəbilindən olan felləri deyil, predikativ atributa malik tammənalı, lakin cümlədə aydınlaşdırıcı söz olmadan nəzərdə tutulan fikri tamamlaya bilməyən külli miqdarda təsirli və təsirsiz felləri də «naqis fellər» sırasına daxil etmək lazım gəlir. Çünki ənənəvi ərəb dilçiliyində «naqis fellər»in müfəssəl tərifı verilmir, adətən bu qəbil fellərin bir faktor kimi idarə etməsi qeyd edilir (2, 19).

Ərəb dili qrammatikasını müasir əsaslar üzərində qurmağın tərəfdarı olan Yusif əs-Sauda «naqis» fellər məsələsinə də toxunmuşdur. Onun fikrincə, «naqis» istilahlı müasir dilçilik elminin qarşıya qoyduğu tələblərə cavab verə bilmədiyi üçün, bu qrammatik kateqoriyanı daha düzgün xarakterizə edə bilən başqa bir istilahlı əvəz edilməlidir.

O göstərir ki, كان و اخواتها و كاد و اخواتها qrupuna daxil olan felləri nə morfoloji, nə də sintaktik xüsusiyyətlərinə görə «naqis» adlandırmaq olar. Ərəb dilində zamanın ifadəsindən danışarkən üç qrammatik zamandan hər birinin daxilində müxtəlif zaman əlaqələrinin ifadə edilə bildiyini və bu məqsədlə سوف، قد daxilindən bir sıra fellərdə istifadə olunduğunu göstərir. O, belə bir nəticəyə gəlir ki, ərəbdilli qrammatika kitablarında «naqis» adlandırılan bir sıra fellər öz qrammatik funksiya və vəzifələrinə görə bir çox dillərdəki köməkçi felə uyğun gəlir. Deməli, həmin felləri ərəb dilində də köməkçi fel (الافعال المساعدة) adlandırmaq olar (15, 69).

Müəllifin bu fikri ərəbdilli qrammatik ədəbiyyat üçün yeni olsa da, ərəbşünaslar üçün yeni deyildir. Belə ki ərəb dilinin tədqiqi və tədrisi ilə məşğul olan Avropa və rus şərqsünasları uzun müddətdən bəri köməkçi fel istilahını işlətməmiş və işlətməkdədirlər.

Cümlədə işlədilməsi ilə əlaqədar olaraq ərəb qrammatiklərinin «naqis»

(الافعال الناقصة) adlandırdıqları bu fellər, yaxud müasir dilçilik istilahlı ilə desək, bağlamalar və ya köməkçi fellər ənənəvi ərəb qrammatikasında كان و اخواتها adı altında qruplaşdırılaraq müvafiq bölmələrdə şərh olunur.

Ərəb dilçiləri həmin fellərin leksik və qrammatik xüsusiyyətlərindən çox, zahiri əlamətlərinə fikir verirlər. Onlar həmin fellərin öz leksik mənalərini nə dərəcədə qoruyub saxlamalarından, işləndikləri cümlədə hansı növ xəbər əmələ gətirməsindən, cümləyə gətirdikləri məna və çalarlıqlardan bəhs etmişlər.

Ümumi dilçilik ədəbiyyatında feli xəbərin köməkçi komponenti olan fellər «köməkçi fellər», tərkibi ismi xəbərin köməkçi komponenti olan fellər isə «feli bağlama» adlandırılır. Ərəb dilində tərkibi xəbərlərdə işlədilən fellərə belə bir meyarla yanaşmaq düzgün olmazdı. Bunu tərkibi xəbərlə də tez-tez işlənən fellərin timsalında görmək olar.

İş təkcə düzgün istilah işlətməklə bitmir. Ümumiyyətlə, köməkçi hesab edilən sözlərin qrammatik və semantik quruluşu leksik və qrammatik mənaya malik olub-olmaması müasir qrammatik ədəbiyyatda müxtəlif tərzdə şərh edilir.

Bəziləri köməkçi sözlərin ümumiyyətlə, köməkçi fellərin xüsusi ilə hər cür leksik mənadan məhrum olub yalnız qrammatik məna daşmasını iddia edir. Digərləri isə köməkçi sözlərin həm leksik, həm də qrammatik mənaya malik olmasını iddia edirlər. Bəzi dilçilərin fikrincə, bağlamalar leksik mənaya malik olduğu halda, köməkçi fellər hər cür leksik mənadan təcrid olunur. Həmin dilçilər fellərin bağlama və ya köməkçi fel vəzifəsini daşmasını təyin etmək üçün tərkibi xəbərin özünü əsas götürürlər.

Ərəb dilinə aid qrammatik ədəbiyyatda da bağlama və köməkçi fel məfhumları arasındakı fərq, əmələ gətirdikləri tərkibi xəbər və s. bu kimi məsələlərin ya tamamilə öyrənilmədiyini, ya da müasir dilçilik tələbləri səviyyəsində öyrənilmədiyini iddia etsək yanılmarıq. Bu ədəbiyyatda feli xəbərin tərkib hissəsi olan fel köməkçi, ismi xəbərdə işlənən fel isə bağlama hesab edilir. Bu nöqtəyi-nəzərdən امسى، صار، بات، اضی، اصبیح، s. fellər tərkibi ismi və feli xəbərin köməkçi komponenti ola bildikləri üçün, yerinə görə bağlama, həm də köməkçi fel adlandırıla bilər.

Məlumdur ki, ərəbdilli qrammatik ədəbiyyatda «naqis» felləri əsasən iki qrupa bölürlər: I. كان و اخواتها və onun bacıları”

II. كاد و اخواتها “ کاد və onun bacıları”

Birinci qrup fellər: افعال التوقيت (vaxt bildirən fellər), ikinci qrup fellər isə افعال المقاربة (yaxınlıq bildirən fellər) adlandırılır.

İfadə etdikləri məna və qrammatik xüsusiyyətlərinə görə bu iki qrupa daxil edilən fellərin bir-birindən əsaslı surətdə fərqlənmələrinə baxmayaraq, ərəbdilli qrammatik ədəbiyyatda onlara eyni tərif verilir, onların qrammatik bir amil

kimi mübtədanın adlıq, xəbər in isə təsirlik halda olmasını tələb etdikləri göstərilir.

«Naqis fellərə» belə bir münasibət ondan irəli gəlir ki, ərəb dilçiləri bu qəbil felləri təsnif edərkən bəzən onların zahiri, formal əlamətlərinə belə fikir vermirlər. Halbuki hər iki qrup fellər arasında çox mühüm kəmiyyət və keyfiyyət fərqləri vardır. Bu fellər təkcə ismi xəbər in köməkçi komponenti olduqda predikativ üzvün təsirlik halda olmasını tələb edir, tərkibi feli xəbər əmələ gətirdikdə isə əsas felin indiki-gələcək (bəzən də təsirlik halda olan ismi-fail) zamanı ilə işlənir.

دک qəbilindən olan fellər bənzəsələr də, həm ifadə etdikləri mənə, həm də əmələ gətirdikləri tərkibi xəbər növünə görə əsaslı surətdə fərqlənirlər. دک əsasən feli xəbər in köməkçi komponenti ola bilir. Ənənəvi ərəb dilçiliyində کن qrupuna daxil olan felləri çox vaxt ismi xəbər lə əlaqədar şəhr və izah etmişlər. Həmin fellər in tərkibi feli xəbər in köməkçi komponenti kimi işlədilməsinə ya fikir verməmiş, ya da bu növ xəbəri tərkibi ismi xəbər in digər bir variantı hesab etmişlər. Yalnız xəbər in ifadə vasitələrindən danışarkən کن və bu qəbildən olan fellər in xəbər in «feli cümlədən» ola bilməsini də göstərmişlər.

Buna görə də həm کن , həm də கட qəbilindən olan fellər in qrammatik funksiyalarına görə eyniləşdirmiş, hər iki qrup felin mübtədanın adlıq, xəbər in isə təsirlik halda olmasını tələb etmələrini göstərmişlər.

Ümumiyyətlə, ərəb dilçiləri tərkibi xəbər lə əlaqədar şərh olunan کن و اخواتها felləri beş qrupa bölürlər:

1. hal, vəziyyət və əlamət in mövcud olmasını bildirən və müxtəlif zamanəlaqələri yaradan کن (olmaq, mövcud olmaq) feli.

2. Bir vəziyyətdən digər vəziyyətə, bir haldan digər hala keçməyi bildirən صار feli.

3. Sutkanın müəyyən vaxtını bildirən və çox vaxt صار mənəsində işlənən ،ظال،
،اضحى،امسى، اصبح،

4. İş, hal, hərəkət və əlamət in hələ də davam etməsini bildirən
ما برح، ما قتی، ما زال، ما دام

5. İnk ar bildirən ليس (olmamaq, mövcud olmamaq, deyil) feli.

Bu fellər mübtəda ilə xəbər arasında predikativ əlaqə yaratmağa xidmət edərsə, onlar bu vəzifədə öz leksik mənələrindən bu və ya digər dərəcədə təcrid olunurlar. Lakin hər hansı bir söz qrammatik bir mənə ifadə etdiyi vaxt belə öz leksik mənəsini qoruyub saxlaya bilər. Həmin fellər in işləndiyi cümlələr dərindən

öyrəniləndə aydın olur ki, öz leksik mənələrindən ən çox təcrid olunan fellər belə mənasız sözə çevrilmir, leksik məna felin və birləşmənin xarakterindən asılı olaraq bu və ya digər dərəcədə özünü göstərir. Buna görə də ərəb dilində qrammatik ədəbiyyatda اصبح، امسى، اضحى، ظل، بات، غدا və.s. fellərdən danışılarkən bir çox hallarda onların öz leksik mənələrini qoruyub saxlamaları xüsusilə qeyd edilir. Buna görə də hər hansı bir felin xidmətçi vəzifə daşmasını onun sadəcə olaraq leksik mənasından təcrid olunmasında deyil, birləşmə tərkibində olmasını da görmək və bu asılılığın dərəcəsi ilə ölçmək lazımdır.

اخوانها کان qrupuna daxil olan fellərin öz əsas leksik mənələrindən təcrid olunaraq əsil bağlamaya çevrilməsi, ismi cümlə tərkibində köməkçi komponent kimi işlədilməsinə tək cə ərəbdilli qrammatik ədəbiyyatda deyil, rus və avropa dilçilərinin əsərlərində də rast gəlirik.

Müasir ərəb dilində işlənən bağlamaların təsnifatının verərək əsil xüsusiləşmiş bağlamalarla, bağlama vəzifəsində işlənən fellər arasında dəqiq fərq qoyulmalıdır. Belə bir fərqi isə kontekst vasitəsilə təyin etmək olar. Çünki bir çox başqa dillərdən fərqli olaraq ərəb dilində eyni bir fel həm xalis bağlama, həm də tammənəli fel kimi işlənir. Felin cümlə içərisində düşdüyü şəraitdən asılı olaraq predikativ üzvün və mübtədanın semantikasını felin semantikasına uyğun gəlməyən vaxtlarda bağlamanın öz leksik mənasından təcrid olunması haqqında qəti fikir söyləmək olar.

اخوانها کان və fellərinin işləndiyi cümlələrdə felin leksik mənasının zəifləməsi müasir ərəb ədəbi dili üçün səciyyəvidir.

Buna görə də müasir qrammatika kitablarında کان و اخوانها fellərinin köməkçi və ya müstəqil mənada işlənmələri dəqiq şəkildə fərqləndirilir. Qeyd olunduğu kimi, müasir ərəb ədəbi dilində bağlama vəzifəsində işlənən külli miqdarda fel mövcuddur. Bu fellərin bir qismi öz əsas leksik mənələrindən son dərəcə təcrid olunaraq əsil bağlamaya çevrilmiş, digər bir qismi isə öz leksik mənələrini tamamilə və ya qismən qoruyub saxlamışdır.

Orta əsr ərəb dilçiləri hansı felərin «naqis» funksiyada işləmə bilməsini izləmiş və کان qəbilindən olan fellərin təsirlik halda olan xəbərə – predikativ üzvə ehtiyacları olmalarını başlıca kriteriya kimi qəbul etmişlər. Bütün ərəbdilli qrammatik ədəbiyyatda اخوانها کان qrupuna aid olan fellərdən aşağıdakılar göstərilmiş (ما دام، ما انفك، ما فتى، ما برح، ما زال، بات، ظل، اضحى، امسى، اصبح، صار، كان،) (ليس) və qeyd olunmuşdur ki, bu qrupdan olan fellərin başlıca səbəbi xəbərə ehtiyacları olmalarındadır.

Müasir ərəb dilçisi A.Həsən də bu qəbildən olan bu fellərin adını çəkdikdən sonra *مصار*mənasında olan on bir sıra felin siyahısını verir (13, 505):

عاد، جاء، رجع، أض، استحال، قعد، حار، ارتد، تحول، غدا، راح

Ərəb dilçilərindən Mehdi-əl-Məxzumi də bu qrupdan olan fellərin xüsusiyyətlərindən danışarkən göstərir ki, bu fellər mübtədə və xəbərə təsir edərək onların rolunu dəyişdirir. Mübtədə adlıq halda olub kənə felinin ismi (اسم كان) adlanır, predikativ hissə isə təsirlikdə olub kənənin xəbəri (خبر كان) adlanır (14, 176).

Ərəb dilinin tədqiqi və tədrisi ilə məşğul olan qeyri-ərəb (Θ.C. Məmmədov, A.A. Kovalyov), *اسفر* (M.Navrotski) fellərinin də bağlama kimi işlənmələrini qeyd edirlər. Bütün bunlar göstərir ki, klassik və müasir ərəb dilində bağlama kimi işlənən fellər olduqca çoxdur.

Bu fellərin müxtəlif funksiyalarda özünəməxsus işlənmə xüsusiyyətləri vardır.

«Naqis» hesab edilən bu qəbil fellərin əsas xüsusiyyətlərindən biri onların leksik mənalarından bu və ya digər dərəcədə təcrid olunmaları, yəni qrammatikləşmə prosesi təsirinə məruz qalmalarıdır.

Bu fellərin başqa bir xüsusiyyəti də ondadır ki, onlar birləşmə əmələ gətirdikləri sözün – predikativ üzvün əsasən təsirlikdə, çox vaxt qeyri-müəyyənlikdə olmasını tələb edirlər. Məsələn,

كان حسن عاطلا ليس منذ اسبوع و لا منذ شهر و انما منذ سنة اشهر

Həsən bir həftə deyil, bir ay deyil, altı ay idi ki, işsiz idi.

«Bu mürəkkəb xəbərlə cümlənin bir əlamətdar xüsusiyyəti də bundan ibarətdir ki, burada xəbərin fel hissəsi mübtədadan əvvəl gəlidiyi üçün daim təkdə olur, ad hissəsi isə mübtədadan sonra gəlib onunla məlum qaydalar üzrə kəmiyyətə uzlaşır» (5, 391).

Müasir dilçilik ədəbiyyatında bağlamaların iki əlaməti: a) şəkil, şəxs və s. qrammatik kateqoriyalar ifadə etmələri, b) predikativ üzvlə mübtədə arasında qrammatik vasitə olmaları göstərilir:

«В именном составном сказуемом связка несет функцию выражения грамматических значений – времени, лица, числа, наклонение – и служит средством соединения сказуемого с подлежащим» (10, 155). (Tərkibi ismi xəbərdə bağlama qrammatik mənaları – zaman, şəxs, kəmiyyət, forma – ifadə edir və xəbəri mübtədə ilə əlaqələndirmək üçün bir vasitə olmaqdadır.)

Klassik və müasir ərəb dilində bağlama kimi işlənən fellərin çox olmasına baxmayaraq, bu qəbil fellərin hamısı öz əsas leksik mənalarından eyni dərəcədə təcrid olunmurlar.

Bağlamaların işləndiyi cümlələr də, deyildiyi kimi predikativ üzv təsirlik halda olub, mübtədə ilə cinsə və kəmiyyətə görə uzlaşır.

Məsələn:

كان رجلا وقورا, hörmətli bir kişi idi.

Öz əsas leksik mənalарınlan təcrid olunaraq əsil bağlamaya çevrilmiş bu qəbil fellərin predikativ üzvü rolunda isim, sifət, say, əvəzlik və müxtəlif növlü söz birləşmələri çıxış edə bilirlər.

Bu mürəkkəb xəbərli cümlədə xəbərin fel hissəsi mübtədadan əvvəl gəlir və təkdə olur, ad hissəsi isə mübtədadan sonra gəlib onunla məlum qaydalar üzrə kəmiyyətə uzlaşır.

Məsələn:

كان الشخروب كريما معي الى اقصى حد

Şüxrub mənimlə son dərəcə səxavətli idi.

Başqa dillərdən fərqli olaraq ərəb dilində mübtədə ilə köməkçi fel deyil, predikativ üzvdə bu və ya digər şəkildə uzlaşır (cinsə və kəmiyyətə görə).

Əgər predikativ üzv cins və kəmiyyətə görə dəyişə bilən sözdən ibarətdirsə, mübtədə ilə predikativ üzv uzlaşır.

Məsələn:

كان اخي مهندسا Qardaşım mühəndis idi.

كانت اختي مهندسة Bacım mühəndis idi.

1. Predikativ üzvü isimlə ifadə olunan tərkibi ismi xəbər.

كان وجه البهلول حزينا Bəhlulun üzü kədərli idi.

صارَت الخِلافة عرضة للحملات من الخارج Xilafət xarici hücumların hədəfi oldu.

2. Predikativ üzvü sifətlə ifadə olunan tərkibi ismi xəbər.

اضحت السمع قليلا مع رفيقي

Dostlarımla birlikdə mahnı səsi də uzaqlaşdı.

شعرت باننى اصبحت قريبا منه قريبا من رفاقي الاخرين

Hiss etdim ki, başqa dostlarımdan daha çox ona yaxın oldum.

3. Predikativ üzvü sayla ifadə olunan tərkibi ismi xəbər.

كنت واحدا من افراد عائلتي Sən mənim ailə üzvlərimdən biri idin.

اصبح قطر ها كيلومترا Onun uzunluğu 1 km oldu.

4. Predikativ üzvü müxtəlif növlü söz birləşmələri ilə ifadə olunan tərkibi ismi xəbər.

كان صادق قليل الكلام و قليل الاكل Sadiq az danışan və az yeyən idi.

كان قنصه هذا رجلا منطويا على نفسه Qonşusu öz aləminə qapılmış bir adam idi.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində:

1. Qurbanov A. Ümumi dilçilik. Bakı, 1977
2. Cahani T.M. «Ərəbdilli qrammatik ədəbiyyatda «naqis fellər» və onların təsnifatı məsələsinə dair». ADU-nun elmi əsərləri. Şərqsünəslıq seriyası №2, 1974
3. Cahani T.M. «Müasir ərəb dilində bağlama funksiyasında işlənən fellər haqqında bəzi mülahizələr». ADU-nun elmi əsərləri. Şərqsünəslıq seriyası №1, 1976
4. Hüseynzadə M. Müasir Azərbaycan dili. Bakı, 1965
5. Məmmədov Ə.C. Ərəb dili. Bakı, 1958

Rus dilində:

6. Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. Москва, 1963
7. Ковалев А.А. «К вопросу об аналитических формах арабского глагола». «Краткое сообщение Института народов Азии. М., 1963, №72.»
8. Косковский Б.И. Общее языкознание. Минск, 1969
9. Руднев А.Г. Синтаксис современного русского языка. Москва, 1972
10. «Современный русский язык». Синтаксис. Изд-во МГУ, 1957, под ред. Галкиной-Федорук.
11. Шахматов А.А. Синтаксис русского языка. Ленинград, 1941

Ərəb dilində:

12. الغلابيني، جامع الدروس العربية 3 اجراء، مصر، 2001.
13. عباس حسن، النحو الوافي، الجزء الاول، القاهرة، 1966.
14. مهدي المخزومي، في النحو العربي، بيروت، 1963.
15. يوسف السوداء، الامرفية او القواعد الجديدة في العربية، بيروت، 1989.

XÜLASƏ

Məqalədə ədəbi ərəb dilində mövcud olan köməkçi fellər haqqında geniş məlumat verilir, bu fellərin tərkibi feli və ismi cümlələrdə işlədilən növləri araşdırılır. Və, nəhayət, məqalənin sonuncu hissəsində tərkibi ismi cümlələrdə işlədilən köməkçi fellərin növləri haqqında danışılır və işlədilməsinə aid nümunələr verilir.

РЕЗЮМЕ

В статье дается подробная информация о вспомогательных глаголах в литературном арабском языке, рассматриваются вспомогательные глаголы, участвующие как в составных глагольных, так и в составных именных сказуемых. В последней части статьи рассказывается о вспомогательных глаголах, используемых в составных именных сказуемых, и приводятся примеры.

SUMMARY

The article gives detailed information on the auxiliary verbs in literary Arabic, are considered auxiliary verbs involved in compound verb predicates and in compound nominal predicates. In the last part of the article describes the auxiliary verbs used in the compound nominal predicates, and gives examples.

Çapa tövsiyə etdi: M.Ə.Əkbərova

MÜASİR ELMİ SİSTEMLƏRİN ƏSASINDA ELEMENTAR PROSES VƏ EHTİMALLILIQ ANLAYIŞIN ROLU

Ç.F. Daşdəmirova

Bakı Dövlət Universiteti

Açar sözlər: hadisə, proses, ehtimallıq, statistik, elementarlıq, təzahür, təbiət elmləri, struktur.

Key words: event, process, possibility, statistics, elementary, natural science, structure.

Ключевые слова: Событие, процесс, вероятность, статистичность элементарность, явление, естествознания, структура.

Son illər təbiətşünaslığın aktual problemlərinin və onun inkişaf perspektivlərinin müzakirələri gedişində elementar anlayışların işlənilib hazırlanması və dəqiqləşdirilməsi məsələlərinə gəldikcə daha çox diqqət yetirilir. Həmin problemin dialektikasının tədqiqi məsələləri elmin aktual fəlsəfi problemləri cərgəsinə aiddir. Bu onunla əlaqədardır ki, haqqında danışılan cəhət bütövlükdə elmi biliyin mühüm inkişaf şərtlərindən birini təşkil edir. Bu məqalədə biz elə elementarlıq barədə mövcud müddəaları nəzərdən keçirməyə, həmin kateqoriyanın proses kimi izahının zəruriliyini göstərməyə və hadisə anlayışını təbiətşünaslıq – elmi bilikdə elementarlığın dialektikasının fundamental formalarından biri kimi nəzərdən keçirməyə cəhd göstərmişik.

Fizika elminin inkişafı ilə elementarlıq təsəvvürü nəzəri sistemlər çərçivəsində yalnız hər hansı maddi obyektə əlaqələndirilmir. Elementarlıq təkcə obyekt formasında deyil, eyni zamanda, fiziki cismlərin xassələrinin təzahürləri kimi də başa düşülür. Bununla əlaqədar olaraq, fiziki biliyin strukturuna elementarlığın xarakteristikası olan hadisə anlayışı aşkar şəkildə daxil olur [12,13,14]. Bu anlayış bilavasitə qarşılıqlı təsir və dəyişmə kateqoriyaları ilə xarakterizə olunur ki, bununla da onun tətbiq dairəsi müəyyənləşir. Hadisə anlayışı müəyyən fiziki mahiyyəti onun təzahürləri cəhətdən ifadə edir. Ümumiyyətlə, istənilən fiziki obyekt həmişə özünün

xassələrinin çoxlu təzahürləri ilə xarakterizə olunur ki, onlara əsasən obyektin obrazı yaradılır. Hadisə dilinin mahiyyətinin, onun müasir elmi biliyin strukturundakı yerinin başa düşülməsində belə bir faktın qeyd edilməsi vacibdir ki, müasir elmi nəzəriyyələr – nisbilik nəzəriyyəsi, kvant mexanikası, ehtimal nəzəriyyəsi və s. həmin dillə şərh olunur.

Müasir fizika elementarlıq haqqındakı təsəvvürü artıq sahə, bölünməz, struktursuz fiziki obyektlərin, yaxud hissəciklərin mövcudluğu ilə bağlamır. Elementarlıq haqqındakı bu cür ənənəvi təsəvvür hazırda hadisə anlayışına şamil edilir. «Atomlar» hadisəsi müasir fizikanın nəzəri sistemlərinin ən sadə və ilkin elementləri kimi çıxış edir. Elementarlıq haqqındakı təsəvvür burada təkə maddi obyektlərin özü ilə deyil, habelə onların xassə və münasibətləri ilə əlaqələndirilir. Fiziki nəzəriyyələrin məzmun analizi göstərir ki, başlıca fiziki müddəalar müəyyən proses sistemlərinin analizinə əsaslanır, ayrıca hadisə isə yalnız struktur əlaqələri və sistemə daxil olduqları şərait nöqtəyi – nəzərindən maraqlandırır.

Hadisə anlayışının əhəmiyyətinin artdığı nəzəri sistemlərdən biri ehtimal nəzəriyyəsidir. Ehtimal nəzəriyyəsi hazırda riyaziyyatın çox mühüm bölmələrindəndir. O, ölçüsü olan müəyyən fəzada verilmiş üzvi müsbət ölçülər və funksiyalar (funksiyalar ailələri) haqqında təlim kimi müəyyən edilir. Təbiidir ki, belə bir tərif həmin təlimin xassələrindən irəli gələn cəhətlərin bütün zənginliyi, bu cür formulla bilavasitə bağlı olan bütün problemlər, həmin modeli həyata keçirməyə qabil olan bütün strukturlar barədə tam təsəvvür vermir.

Hər bir başqa nəzəriyyə kimi ehtimal nəzəriyyəsi də təkə təzahürlərdən uzaqlaşmaq müəyyən riyazi modellərdə təsadüfi hadisələrin (kəmiyyətlərin) ümumi xassələrini üzə çıxarıb öyrənir. Nisbilik nəzəriyyəsinin fundamental təsəvvürlərinin metodoloji baxımdan əsaslandırılması, şübhəsiz, mühüm vəzifədir. Burada biz ilk növbədə ehtimal və hadisə təsəvvürlərini nəzərdə tuturuq. Həmin anlayışlar nəzəriyyənin təsadüfi və zəruri müddəaları arasında əlaqənin müəyyənəşdirilməsi və ifadə olunması üçün elementar vasitə kimi çıxış edir.

Göstərilən modellərdə müşahidə, təcrübə, ölçmə və i. a. anlayışlar onların daha ümumiləşmiş obrazı olan sınaq anlayışı ilə əvəz edilir. Sınaq anlayışı ilə bir və ya bir neçə təsadüfi kəmiyyət əlaqələndirilir. Başqa kəmiyyətlər kimi təsadüfi kəmiyyətlərin də öz əsas xassələr, xarakter müəyyənliyi vardır. Elə həmin müəyyənlik ehtimal anlayışının tətbiqini tələb edir. Bu anlayışdan istifadə zamanı aşağıdakı qaydada hərəkət etmək olar: sınağı təkrar etmək və bizi maraqlan-

dıran A təsadüfi hadisəsinin baş verib-vermədiyini hər dəfə qeydə almaq. Onda hadisənin təzahür etdiyi, P_a sayının aparılmış sınaqların ümumi P sayına nisbətini A təsadüfi hadisəsinin tezliyi adlandırmaq olar. Tezliyin sabitliyi elə bu təsadüfi hadisənin müəyyən mümkünlük dərəcəsini əks etdirən obyektiv xassəsinin inikasıdır. A təsadüfi hadisəsinin obyektiv mümkünlüyünü xarakterizə edən ölçünü onun ehtimalı adlandırır və belə bir qaydada işarə edirlər: $P(A)$.

Qeyd edək ki, tezliyin sabitliyi və ya müəyyən ehtimalın olması təsadüfi hadisələrin müəyyənədicisi amilləridir və bu amillər onları ehtimal nəzəriyyəsində obyekt (fundamental təsəvvür) kimi nəzərdən keçirməyə imkan verir. Ehtimal nəzəriyyəsi kütləvi təzahürlər haqqında təlimdir. Onun metodları yalnız az və ya çox dərəcədə bərabər hüquqlu inqrediyentlərin çoxlu miqdarda iştirak etdiyi real təzahürlərdə tətbiq edilir; onun əsas anlayışı bu inqrediyentlərin bu və ya başqa əlamətə malik nisbi miqdarından ibarətdir. Öyrənilən təzahürün maddi məzmunu, inqrediyentlərin real təbiəti, onların təsnifatı, aparılan əməliyyatlar necədir? Bu suallar müəyyən prosesin ehtimal nəzəriyyəsinin cəlahiyyət dairəsinə aid olub-olmadığını müəyyən etmək üçün tamamilə əhəmiyyətsizdir [3, 87].

Ehtimal nəzəriyyəsi öz kütləvi təzahürlərini tədqiq edərkən onları müəyyən nizamın olması baxımından səciyyələndirir (yəni onları müəyyən sistemlər kimi nəzərdən keçirir). Ehtimal nəzəriyyəsi təsadüfi hadisə anlayışını fundamental (ilk) anlayış hesab edir. Belə təsadüfi hadisələr müəyyən kütləvi təzahürləri əmələ gətirir. Müəyyən şəraitdə baş verən və ya baş verə bilməyən hər bir fakt hadisədir. Bir mücərrəd riyazi anlayış kimi hadisə ehtimal nəzəriyyəsində konkret fiziki təbiətinə görə deyil, baş verib-verməyinə əsasən müəyyən edilir. Y.B.Saçkov təsadüfi hadisələri xarakterizə edərək yazır ki, onun az-çox geniş tərifli hadisənin ümumiyyətlə bütün kütləvi təzahürə daxil olmasının şərt və üsullarının müəyyənləşdirilməsini əhatə edir. Buna uyğun olaraq çoxluq elementinin ardıcıl müəyyənləşdirilməsi həm bütövlükdə çoxluğun, həm də onun strukturunun müəyyənləşdirilməsini özündə birləşdirir. Ehtimal nəzəriyyəsində belə birləşdirici əsas rolunu təsadüfi hadisə anlayışı oynayır: o həm ümumiyyətlə bütün kütləvi təzahürü, həm də bu təzahürə hadisələrin özünün proyeksiyasını müəyyən etməyə imkan verir. Maddi obyekt kimi hadisə də təcrid olunmuş halda deyil, sistemin elementi kimi götürüldükdə daha dərin xarakteristikasını tapır [4, 104; 11].

Beləliklə, ehtimal nəzəriyyəsində tədqiqatın müəyyənədicisi obyektə təsadüfi hadisələrin çoxluğu kimi öyrənilməsindən ibarətdir. Məhz təsadüfi hadisələr müvafiq

kütləvi təzahürlər əmələ gətirir. Bizim üçün belə bir cəhət vacibdir ki, ehtimal nəzəriyyəsində nəzəri-idraki xüsusiyyət bu qayda ilə əsaslandırılır və «hadisə» dili ilə təmsil olunur. Bu anlayış həmin nəzəriyyədə müəyyən mənada mərkəzi yer tutur. Qeyd edək ki, sınaqların və təsadüfi kəmiyyətlərin müstəqilliyi tarixi baxımdan riyazi anlayış olub, ehtimal nəzəriyyəsinə özünəməxsus təsir göstərir. Məsələn, Laplas, Puasson, Çebişev, Markov, Lyapunov və Bernşteynin əsərləri əsasən bir sıra müstəqil təsadüfi kəmiyyətlərin öyrənilməsinə həsr edilmişdir.

Prosessual anlayış kimyəvi çevrilmələrin öyrənilməsində də işlədilir. Məlumdur ki, kimyəvi çevrilmələr atomların birləşməsi və ayrılması, maddənin tərkibində onların keyfiyyət və kəmiyyət nisbətlərinin dəyişməsi kimi izah edilir.

Bu çevrilmələrin (kimyəvi hadisələr deyilən tədqiqi təbiətşünaslığın əsas problemlərindən biri ilə bağlıdır: xassələr «öz-özlüyündəmi» mövcuddur, yoxsa onlar obyektiv surətdə mövcud olan maddi törəmələrin təzahürləridir? Bu maddə törəmələr sadəcə olaraq həmin xassələrin daşıyıcıları deyildir, habelə onların mənbəyi kimi çıxış edirlər. Kimyəvi hadisələrin əlamətdar cəhəti odur ki, köhnə xassələr yox olur və yeni xassələr meydana gəlir. Müasir kimyanın əsas müddəaları məhz bu reaksiyalar əsasında tərtib edilir. Buna uyğun olaraq kimyəvi hərəkət səviyyəsində inikasin elementar forması kimi kimyəvi əlaqənin, kimyəvi qarşılıqlı təsirin inikas momenti, kimyəvi elementlərin qarşılıqlı təsirində qarşılıqlı münasibətlərində özünü göstərən momenti çıxış edir. Burada elementar bir-biri ilə kimyəvi əlaqə forması ilə bağlanmış olur.

İnikasin digər forması da (molekullararası təzahürlər) az rol oynamır: maddənin kondensasiya halını meyllər, induksiya, dispersiya effektləri formasında təyin edir, kolloidlər tipli və başqa makromolekulyar sistemlər yaranmasında kimyəvi zərrəciklər aqreqasiyasını müəyyənləşdirir, maddənin bertollid təşkilinin mövcudluğunu şərtləndirir [5] və i.a.

Həyatın molekulyar əsaslarının öyrənilməsi bioloji proseslərin determinist xarakterinin dərk olunmasında yeni mərhələ açır. Fizika və kimya elmlərindən fərqli olaraq molekulyar biologiya materiyanın təşkilinin strukturunu tədqiq etməkdən savayı həyat fəaliyyətinin bütün mövcud proseslərinin elementar əsası kimi molekulların daşdığı vəzifə məsələsini də irəli sürür. Qeyd edək ki, bir hadisənin digər hadisə ilə müəyyən edilməsi-determinasiya molekulyar biologiyanın bütün problemlərinin üzvi hissəsini təşkil edir.

Məlumdur ki, maddə təşkilinin müxtəlif səviyyələri (molekulyar, hüceyrə, orqanizm və i.a.) determinasiyanın spesifik təzahürləri ilə bağlıdır, bununla

birlikdə biologiyayı başqa elmlərdən ayırır və onun öyrəndiyi hadisələrin qanunauyğun əlaqəsini «üzvi determinasiya» kimi xarakterizə edən ümumi əlamətlər birləşdirir [6].

E.Mayer «Biologiyada səbəb və nəticə» məqaləsində biologiyada qeyri-müəyyənliyin səbəblərini, yəni onun qiyməti ilə bağlı olmayan təsadüfi hadisələri; bioloji inteqrasiyanın daha yüksək səviyyələrində bütün varlıqların nadirliyini; bioloji sistemlərin müstəsna strukturunu və dinamik mürəkkəbliyini; inteqrasiyanın yüksək səviyyələrində yeni xassələrin meydana gəlməsini nəzərdən keçirir. O, qeyri-müəyyənliyi qabaqcadan söylənilməsi mümkün olmayan hal kimi (amma əsla səbəbiyyətin olmaması kimi yox) təqdim edərək, mikro və makro səviyyələri, yaxud daha dəqiq desək, səbəbiyyətin fiziki-kimyəvi və təkamül sahələrini kəskin sürətdə fərqləndirir. «DNT replikasiyalarında səhvlərdən törəyən supontan mutasiyalar şəklində təsadüflərin mövcudluğuna baxmayaraq molekulyar səviyyəli hadisələri qabaqcadan daha çox dəqiq söyləmək mümkündür. Kodlaşdırılmış proqram və ontogenez prosesində onun izahı fiziki –kimyəvi analiz aparılmasına imkan verir. Halbuki bunu bütövlükdə təkamül prosesi barədə demək mümkün deyildir. Orada qeyri-müəyyənliyin rolu daha çox artıq və hadisələrin qabaqcadan müəyyən edilməsi yalnız ehtimal dərəcəsi ilə mümkün olur» [7,490].

Elementar anlayışlar ilkin, əsas təsəvvürlər kimi çıxış edir və mürəkkəb bioloji sistemlərin nəzəri təsviri onların əsasında hazırlanır. Ehtimal nəzəriyyəsinin qurulmasında elementar anlayışların əsas, başlanğıc həlqə olduğunu qeyd edə bilərik. Bura təkamülün strukturu, təzahürləri materiya və amillər anlayışları aiddir. Elementar təkamül strukturu kimi populyasiya, elementar təkamül təzahürü kimi isə onun genotip tərkibinin dəyişməsi çıxış edir, elementar təkamül materialı kimi müxtəlif növ mutasiyalar, elementar təkamül amilləri kimi isə mutasiya prosesi, populyasiya dalğaları, təcrid olunma və təbii seçmə çıxış edir [8,200].

S.S.Çetverikov tərəfindən populyasiya genetikası yaradıldıqdan sonra təkamülün elementar «obyekti» populyasiya kimi təsəvvür edilməyə başladı. Mutasiyalar populyasiyalardan əmələ gəlir və toplanır, yeni kombinasiyalar yaradır, təşkilin irsi əsası yenidən qurulur və təsirə cavabın irsiyyətdən asılı olan norması dəyişir.

Mürəkkəb təşkil olunmuş sistemlərin öyrənilməsi gedişində tədricən elementlərin funksional əlaqəsi aşkar edilir. Başqa sözlə desək, ağırlıq mərkəzi bir

növ morfoloji səpgidən funksional cəhətin üzərinə keçir. Obyektlər artıq yeni bir keyfiyyətdə-həm morfoloji, həm də funksional məzmun daşıyan proseslər kimi çıxış edir. Elementar obyektlər barədə bilik müxtəlif əlaqələr barədə təsəvvürləri əhatə etdikcə onun mahiyyəti dərinlən və hərtərəfli surətdə zənginləşir. Müəyyən mənada struktur və funksiyanın (məkan və zamanın) birləşməsi baş verir. Aydın ki, burada elementarlıq «obyekt dili» ilə təmsil oluna bilməz. Bu elementar, hadisələr-«hərəkətdə olan» obyektlər-elementarlığın ayrıca xarakteristikasıdır, münasibətlərin başqa sahəsində tədqiqatların nəticəsini ifadə edən müəyyən formasıdır. Müasir elm elementar vahid barədə ənənəvi təsəvvürlərdən uzaqlaşmış, struktur və funksional cəhətləri vahid bütöv halında birləşdirmişdir.

Müasir təbiətşünaslıqda elementar təsəvvürlər tədqiqatçılar qarşısında müəyyən təbii-elmi prinsiplər əsasında yaradılan nəzəri konstruksiyalar kimi canlanır. Belə elementar təsəvvürlərə ya Nyuton fizikasındakı «maddi nöqtəni», ya «fiziki sistemdə hərəkətin halını», ya «çoxluqlar nəzəriyyəsində boş çoxluğu», ya «kimyəvi qarşılıqlı təsirin, əlaqənin inikas momentini», ya «populyasiyanı, mutasiyanı», ya da «elementar hadisəni» və i. a. aid etmək olar. Bunlardan ayrı-ayrı nəzəri sistemlərdə istifadə qaydaları rolunu riyazi kontinuumların struktur aksiomları oynayır.

İfadə edilmiş fundamental anlayışın statusu və onun elmdə rolu necədir? Məsələnin belə qoyuluşu fəlsəfi mahiyyət daşıyır. Fundamental ifadələr öyrənilən gerçəkliyin mahiyyətinə aiddir. Onlar elmi qanunlar və nəzəriyyələr axtarışında requlyativ qaydalar kimi fəaliyyət göstərərək, elmi idrakda mühüm rol oynayır. Onların köməyi ilə bir sıra mühüm metodoloji vəzifələr də yerinə yetirilir. Məsələn, onların zəminində həm öz təbiətinə görə gerçəkliyin müxtəlif cəhətlərini əks etdirən nəzəriyyələr tipini tədqiq edib həm ümumi, həm də spesifik əlamətlərini aşkara çıxarmaq olar. Göstərilən problemlə bağlı olan belə mühüm prinsiplərdən biri nəzəriyyələrdə obyektlərin bir mənalı təsdiqi və fəaliyyət göstərməsi problemidir.

Qeyd edək ki, «proses» və «hadisə» anlayışı müasir təbiətşünaslıqda xüsusi kəskinlik kəsb edir, bu kateqoriyaların geniş dünyagörüşü baxımından aydınlaşdırılması üçün zəngin material vardır. Bununla birlikdə, «hadisənin» tədqiqi gedişində dialektik materializm mövqelərindən fəlsəfi təhlil aparılmasını tələb edən məsələlər ortaya çıxır. Bu təhlil hadisə anlayışının mahiyyətinə, onun əsas ümumi xassələrinə aid fundamental fəlsəfi problemin həllinə kömək edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Рузавин Г.И. Концепции современного естествознания. –М.: Наука, Юнити, 2007. – 287 с.
2. Овчиников Н.Ф. Причинность и мир предрасположенностей // Спонтанность и детерменизм – М.:Наука, 2006.- 323 с.
3. Хинчин Я.А. Частотная теория. Р.Мизеса и современные идеи теории вероятностей // Вопросы философии, 1961, №2, с. 77-89.
4. Сачков Ю.В. Введение в вероятностный мир., М.: 1971.- 207 с.
5. Кузнецов В.И. Диалектика развития химии.от истории к теории развития химии.М.: Наука, 1973.- 327 с.
6. Фролов И.Т. О причинности и целесообразности в живой природе. М.: Госполитиздат, 1961.- 183 с.
7. Карпинская Р.С. Молекулярная биология и детерменизм // Современный детерменизм. Законы природы. М.: 1973.- с. 482-503.
8. Тимофеев – Рессовский Н.В., Воронцов Н.Н., Яблоков А.В. Краткий очерк эволюции. М.: Наука, 1969.- 301 с.
9. Сачков Ю.В. Взаимодействие, вероятность, виртуалистика // Теоретическая виртуалистика: новые проблемы, подходы и решения. М.: Наука, 2008.- 316 с.
10. Castellani B., Yafferty F. Sociology and Complexity. A New field inquiry, Springer, 2009.- 277 p.
11. Левин Г.Д. что есть вероятность? // Вопросы философии М.: 1014, №2, с. 97-113.
12. А.Эйнштейн. Собр. соч., Т.IV. 1967.-599 с.
13. Е.Вигнер. Событие законы природы и принцип инвариантности// УФН., т.85, вып. 4, 1965.
14. Фок В.А.Квантовая физика и строение материи // Структура и форма материи. М.: Наука, 1967, с. 167-192.

XÜLASƏ

Təqdim edilmiş məqalənin məqsədi müasir təbiət elmlərinin nəzəri dil strukturunda elementar proses və ehtimallıq (hadisə) konsepsiya-larının qarşılıqlı daxili əlaqələrinin olduğunu nümayiş etdirməkdir. Bu cür yanaşma özünü müasir statistik nəzəriyyələrdə məsələlərin qoyuluşu və eləcə də, başlıca anlayış və ifadələrin yalnız hadisə anlayışının əsasında işlənməsi ilə doğrultmaqdadır. Belə ki, artıq müasir fizika, ehtimallar nəzəriyyəsi, müasir biologiya, statistik nəzəriyyəsi, müasir kimya təsadüfi hadisələri təsvir etmək məsələləri ilə məşğul olmaqdadır. Demək olar ki, elementar proses anlayışı müasir təbiət elmləri üçün bazis rolunda çıxış edir. Bu dilin vasitəsi ilə istənilən növ müxtəlif xüsusiyyətli obyektlərin geniş statistik təsvirini və ehtimallıq modelini izah etmək mümkündür. Hər bir təsadüfi hadisələrin məcmusu isə müəyyən qanunauyğunluqlarla səciyyələnməkdədir. Buna görə də, biz metodoloji planda prosessual metodu mövcud reallığın təsviri kimi nəzərdən keçirmişik.

SUMMARY

The aim of the given article is to demonstrate the inner relation of the conception of processes and the relation in structures of theoretical language of the modern natural science. The relevance of that view is approved by the fact that in the modern statistic theories the aim itself, the development of basic ideas and the formation of the basic dependences is possible only when the idea of an event is known. Modern theories of possibilities, modern biology, statistic theories, modern physics and chemistry all describe casual events. It can be considered that the language of events is a basic for the modern natural science. Different types of models in possible and statistic description of the various objects with different features are built by the help of that language. The totality of particular casual events is characterized by the special rules. In the methodological meaning we are coming closer to the procession method of the description of the existed reality.

РЕЗЮМЕ

Цель данной статьи показать внутреннюю взаимосвязь концепции процесса вероятности в структуре теоретического языка современного естествознания. Уместность этого рассмотрения оправдана тем, что в современных статистических теориях сама постановка задачи, выработка основных понятий и формулировка основных зависимостей возможна лишь на основе понятия события. Современная теория вероятностей, современная биология, статическая теория, современная физика, химия имеют дело с вопросами описания случайных событий. Язык событий является, можно сказать, базисным для современного естествознания. С помощью этого языка строятся всякого рода модели вероятностных и статистических описаний широкого класса объектов с различными свойствами. Совокупность отдельных случайных событий характеризуется определенными закономерностями. В методологическом плане мы приходим к процессуальному методу описания существующей реальности.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. Ə.V.Məmmədov

ARTUR ŞOPENHAUER VƏ ŞƏRQ FƏLSƏFƏSİ: ŞƏFQƏT ƏXLAQIN ƏSASI KİMİ

Ç.C.Məmmədova

*BDU-nun Fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq
kafedrasının doktorantı*

Açar sözlər: *Artur Şopenhauer, Konfutsi, Əl Qəzali, Upanişadlar, Bahaqavat Gita, aqape, ren, sevgi, şəfqət, insansevərlik, xeyirxahlıq, əzab, rasionallıq, Şərq, Qərb.*

Ключевые слова: *Артур Шопенгауэр, Конфуций, Аль-Газали, Упанишады, Бхагавад Гита, агапе, жэнь, любовь, сострадание, человечность, доброта, страдание, рациональность, Восток, Запад.*

Key words: *Arthur Schopenhauer, Confucius, Al-Ghazali, Upanishads, Bhagavad Gita, agape, ren, love, compassion, humanity, kindness, suffering, rationality, East, West.*

Giriş

Bu məqalənin mərkəzi mövzusu şəfqət hissini izahına hərs olunacaq. Şəfqət insansevərliyin yansımalarından biri olub, qarşıdakı insanın psixi vəziyyətini anlamağın iştirakı formasıdır. Bu duyğu digərlərində itgi ucbatından yaranmış neqativ hissləri yumşaltmaq hazırlığıdır. Şəfqət hissi – insanlar arasında yaranan humanist münasibətin göstəricisidir. Bu hiss bizə başqa insanda öz əksimizi görməyə, özümüzü onun yerinə qoymağa, digərlərinə göstərilən mənəvi və psixoloji dəstəyi anlamağa imkan yaradır. Lakin bütün bu sadalananlar şəfqət anlayışının sadə izahı olub, onun haqqında yalnız ensiklopedik bilik əldə etməyə kömək edir. Ancaq bir araşdırmaçı kimi bizim əsas məqsədimiz bu anlayışın mürəkkəbliyini aşkarlamaq, eləcə də bu mürəkkəbliyi oxuyucuya sadə dillə çatdırmaqdır. Bu münasibətlərin izahı zamanı biz Artur Şopenhauer və bir necə qabaqcıl Şərq cərəyanlarının mövqeyini nəzərdən keçirəcəyik.

A. Şopenhauer etikasında şəfqət anlayışının izahı

Şərq dünyasını Qərbə bəxş edən Artur Şopenhauer öz ideyaları ilə bir çox klassik fəlsəfə ənənələrini, xüsusi ilə də mənəviyyatın zəka əsasında formalaşmalı olduğu haqqında təsəvvürləri inkar etdi. Əsas diqqətini insan subyektivliyinə yönəltməklə o, psixikanın sonsuzluğu, onun əsası olan iradi komponentin intuisiyaya əsaslandığını, eləcə də mənəvi təcrübənin impulsiv tərkib hissələrini ön plana çəkdi.

Mütəfəkkirin əsas fəlsəfi ideyaları onun əsərinin adında “Aləm iradə və təsəvvür kimi” əks olunub. İki dünyanın müxtəlifliyi ilə əlaqəli olan bu əsər məsələyə yeni prizmadan baxışı formalaşdırdı. Birinci dünya – hadisə və təsəvvürlərin məkan – zaman sahəsi, ikincisi isə iradənin xüsusi sahəsini əks etdirər bildi. İradə sahəsi məkan və zamanla bağlı olmayıb həmişə dəyişməz qalırdı. Şopenhauer düşünürdü ki, “gerçək” olan aləm – insan fikrinin çata bilməyəcəyi, sirlə iradə dünyasıdır. Şopenhauer bu dünyanı “həyata olan kor cəhd” kimi xarakterizə edirdi. O heç nə ilə izah oluna bilməyən, irrasional “istək”dir. Bu “istək” ətrafında olan hər şeyi, hətta insanı belə özünə tabe edir.

Mütəfəkkir öz əsərlərində gah bu fikirdən uzaqlaşmış, gah da bu mövqeyə geri qayıtmışdır. Ancaq Şopenhauerin etik dünyagörüşü həmişə bu fikir ilə sıx əlaqədə olmuşdur ki, “insan səviyyəsində” dəyişən iradə şəxsiyyətdə egoizm, hirs və şəfqət kimi hissləri oyadır.

Bu üç xüsusiyyətlər insan davranışını formalaşdırsa da, yalnız şəfqət Şopenhauerin etikasının mərkəzi kateqoriyasına çevrilə bilmişdi. Avropada bu anlayışın istifadə olunması M.Luterin tərəcəmə etdiyi İncildən sonra geniş vüsət alır. Şəfqət başqalarının dərdinə qarşı yaranan hiss kimi anlaşılıb, bir neçə formaya da bölünürdü. Uzun zaman boyunca fəlsəfədə şəfqət deyəndə qəlb hissini təbii bacarığı anlaşılırdı. Öz müasirlərindən fərqli olaraq şəfqəti etikanın prinsipi və fundamenti hesab edən Şopenhauer onu fərdin özünü qoruma cəhdinin eqomərkəzçi əsasına çevirdi. Beləliklə, şəfqət təbii, qərəzsiz və vahid mənəvi güc mövqeyini tutdu. Ali dərkətməyə malik olan insan artıq digər insanların əzablarına rəşional formada sahib çıxma bilərdi. Bu cür hissləri yaşayan insan anlayır ki, onunla digərləri arasında olan uçurum yalnız keçici hadisələr aləmində realdır; o digərlərinin məhrumiyyətində iştiraksız müşahidəçi olmayacaq; onun öz “mən”ini bütün canlılarla vahid formada olduğunu hiss edər biləcək qədər geniş ürəyi var. Burada öz taleyini yaxının həyatı ilə eyniləşdirən ədalət, itaətkarlıq, xeyirxahlıq və sevgi ilə

dolu hiss yaranır. “Bu sevgi (agape, karitas) - həmişə mövcud olan şəfqətdir” (1,470).

Artur Şopenhauer öz etik dünyagörüşündə xüsusi əhəmiyyət verdiyi mütəfəkkirlərdən biri İmanuel Kant idi. Şopenhauer hər vaxt Kantı tərifləməyi sevirdi. Ancaq bununla bərabər o tənqidi məqamları da unutmayıb, deyirdi: “Mənim üçün ilkin təkan rolunu böyük Kantın söylədikləri tutsa da, onun əsərlərinin dərinəndən öyrənilməsi orada mühüm səhvlərin olduğunu ortaya çıxartdı” (1, 128).

Kantın irəli sürdüyü etikası o “qul mənəviyyəti” hesab edir və əminliklə bildirirdi ki, onun öz fəlsəfəsini anlamaq üçün Kantın “Təmiz əqlin tənqidi” əsərindən başqa Şərqin, xüsusilə qədim hind mətnləri olan Upanişadların bilinməsi mütləqdir. Elə bu fikri əsas götürərək biz aşağıda Şərq fəlsəfəsi və Upanişadlara qayıdıb, onların etik anlayışlarını geniş təhlil edəcəyik.

Şəfqət hissini Şərq qaynaqları

Şopenhauerin şəfqətə sevgi pizmasından baxması bizi uzağa – Çin fəlsəfəsinin və etikasının əsasda duran Konfutsilik təliminə aparıb çıxarır. Bu fəlsəfədə sevgi anlayışı xüsusi statusa malik idi. Hətta bəzi məqamlarda bu anlayış mövcudluğu şərtləndirə biləcək qədər mühüm yer tuturdu. Konfutsilik təliminin beş sütun anlayışından biri “ren” heroqlifi idi. Bu heroqlif özündə səxavət, xeyirxahlıq və insansevərliyi cəmləyirdi. Ren anlayışı ilə birgə Konfutsiçilər “de” (xeyirxahlıq) və “iy” (ədalət) heroqliflərini də ön plana çəkirdilər. Konfutsinin özü gündəlik həyatda ənənəvi mərasim ayınlarına əməl etməyin mühümlüyünü vurğulayırdı. Lakin o da vacibdir ki, bu mərasimlərə formal əməl etmək insana heç nə qazandırmır. Belə davranış ancaq cəmiyyətin mənəvi xəstəliyinə səbəb olur. Konfutsinin əsas məqsədi harmonik və xeyirxah həyata malik, bütün qayğı və əzablardan azad, xeyirxah insanların tərbiyəsi idi.

Onu da qeyd etmək vacibdir ki, Konfutsinin əsas postulatı olan Ren anlayışı bir çox variantlarda şərh olunurdu. Heroqlifin mənəvi kamillik, mərdlik, humanizm, mərhəmət və hətta bəzən altruizm kimi tərcümələri mövcud idi.

Heroqlifin quruluşuna gəlicə isə o iki element – “insan” və “iki” hissəciklərinin birləşməsindən yaranır. Yəni burada insan ilə ikinin birləşməsi insanlığa xidmət edən insan yaratmış olur (2) . Bunu fəlsəfi dillə ifadə etsək, deyə bilərik ki, ren fərdi mənəvi əxlaq üzərində dayanmayıb, insanın cəmiyyətdə sahib olduğu əxlaqi cəhətlərə önəm verirdi. Konfutsinin özü ren anlayışının daşdığı mənəvi bərabərlikdə “Lun Yuy” əsərində belə yazır: “Şagird müəllimindən soruşur ki, “ren” nədir? Konfutsi cavab verir: Aləmdə o mərhəmətli sayılır. Hər yerdə o beş ləyaqəti gerçəkləşdirir.

Bəs bu beş ləyaqət hansılardır? deyə şagird aydınlıq istəyir. Bunlar hörmət, mərhəmət, doğruluq, dərkətmə cəhdi və mehribanlıqdır. Hörmət təhqirə səbəb olmur, mərhəmət hamını fəth edir, doğruluq inamı artırır, dərkətmə cəhdi uğur gətirir, mehriban olmaq isə insanı idarə etməyə imkan verir” (3, 177).

Buradan çıxan nəticəyə əsasən mənəviyyatın çıxış nöqtəsi insanın xoşbəxtliyə olan cəhdi, eləcə də, öz borcunu ödəmək hissi ilə bağlı olmayıb, yalnız şəfqət hissi ilə izah oluna bilirdi. Şopenhauer həm də iddia edirdi ki, şəfqət hissi özündə xüsusi bir mistik element saxlayır. Bunu onun sözləri ilə ifadə etsək: “ şəfqət – heyranedicə hadisə olduğu qədər həm də çox sirlidir. O etikanın mistikası, onun ilkin fenomeni və sərhəd sütunudur” (4).

Şəfqətin gündəlik fenomeni digərlərinin əzablarında iştirak edərək yaranan onun əzablarına son qoymaq və bununla öz xeyir və xoşbəxtliyini tapmaqdan ibarətdir. Məhz bu cür şəfqət azad ədalətin və həqiqi insansevərliyin əsasıdır. Öz əsasını bu mənbədən götürən hər bir hərəkət mənəvi dəyərə malik olub, ilkin təkən qüvvəsinə gətirib çıxarır. Belə ki, şəfqət hissi yaranandan sonra digərlərinin xeyir və ziyanı birbaşa mənim qəlbimə yol tapır və nəticədə mən ilə onun arasındakı fərq artıq mütləq xarakter daşımır.

Şəfqət anlayışını daha asan anlama bilmək üçün biz ona daha geniş prizmadan baxmalıyıq. Artur Şopenhauer hesab edirdi ki, insan hərəkətlərinin üç əsas hərəkətverici qüvvəsi var. Məhz onların qıcıqlanması mövcud bütün motivləri hərəkətə gətirir. Bunlar aşağıdakılardır:

- 1) eqoizm, o ancaq öz xeyirini düşünür (o sərhədsizdir);
- 2) hirs, o digərinin kədərini istəyir (son hədd qəddarlığa çatır);
- 3) şəfqət, o digərlərinin xeyrini düşünür (xeyirxahlıq və açıqürüklüyə gətirib çıxarır).

Onun fəlsəfəsində hər bir insanın davranışını bu impulslardan birinə aid olunurdu (5,210).

Əgər biz bu fikirlərdən bir az kənara çıxıb, ona Şərq prizmasından baxsaq, onda öz dövrünün böyük mütəfəkkiri olmuş Əl Qəzalinin ideyalarına rast gələcəyik. O bu motivlərlə əlaqədar deyirdi ki: “Sənin xüsusiyyətlərdən bəziləri heyvani, digərləri şeytani, bir qismi isə mələk yönümlüdür. Sən gərək özün müəyyən edəsən ki, bunlardan hansı təsadüfi, hansı zəruridir. Bunu müəyyən etməmiş sən əsl xoşbəxtliyin nə olduğunu anlama bilməyəcəksən. Heyvanların işi – yemək, yatmaq və mübarizədir. Əgər sən ancaq bunları edirsənsə, onda səndə heyvani qüvvələr güclüdür. Şeytanlar isə ziyan verib, yalan yayırlar. Sən onlara aidsənsə, onda onların

işi ilə məşğul ol. Mələklər Allahın gözəlliyini seyr edib, heyvani hissərdən və şeytani əməllərdən tamamilə azad oldular. Bu təbiətin daşıyıcısı öz başlanğıcına qayıdıb, yaradıcı izləmək şansı qazanır. Belə qazanc səni ehtiras və hirs qulu olmaqdan azad edəcək. Bundan başqa sənə öhdənə düşən digər bir vəzifə də bu iki heyvani hissələrlə yaradılma səbəbini öyrənməkdir. Nədir burda əsas məqsəd? Əsas məqsəd onlara tabe olmaq, yoxsa onları özünə tabe edib, birindən güclü at, digərindən isə özünə silah düzəldərək hər şeyi idarə edə bilmək deyilmi? Seçim sənindir” (6,15).

Əl Qəzalinin nümayəndəsi olduğu sufi fəlsəfəsinin təbliğ etməyə çalışdığı və şəxsiyyətdə gizli olan qüvvə sevgi idi. Ancaq sevgi insanı anlamazlıq, maddiyat və özünü qibtədən azad edir. Sevgi isə öz ifadəsini səbr, şəfqət, xeyirxahlıq və özünü fəda etməkdə tapır. Sevgi motivə edir, həvəsləndirir və şəfqət hiss edib, yardım göstərməyə səsləyir.

Bütün bu xüsusiyyətləri nəzərə alan Şopenhauer şəfqət prosesinin ilkin fenomen kimi iki müxtəlif dərəcəsini fərqləndirməyə başlamışdı. Bu zaman o digərinin əzabının mənim motivim olub, məni aktiv və ya passiv fəaliyyətə yönəldə biləcəyini də qəbul edirdi. Birinci dərəcədə şəfqət bizi eqoistik və hirsli motivlərə qarşı çıxıb, digərlərinə əzab verməkdən saxlayır. İkinci dərəcədə isə o bizi ali dərəcə şəfqət hiss edib, müsbət əməllər etməyə vadar edir.

Zamanla formalaşmış etik anlayışların rolunu Şopenhauer iki cür xeyirxahlığa: ədaləti və insansevərliyi verirdi. Müəllif onları kordinal xeyirxahlıq adlandırırdı. Çünki onlardan gələn hər şey praktik olub, teoretik yolla hasil oluna bilmirdi. O fikrini belə əsaslandırırırdı ki, həm ədalət, həm də insansevərlik təbii şəfqətdə ilkin olaraq mövcud olanlardır. Bu cür şəfqət insan təfəkkürünün mübahisəsiz faktı olub, heç bir cümlə, anlayış, din, əhkam, mif, tərbiyə və təhsil halına əsaslanmayıb, mütləq olaraq ona məxsusdur. Bu xüsusiyyət insanın öz təbiətində olduğu üçün bütün hallarda və bütün ölkələrdə özünü eyni qaydada göstərir. Buna görə də hər bir insanın malik olduğu xüsusiyyət kimi biz ona arxalanıb, güvənirik. Hətta bu mövqedən çıxış edərək digərlərinə qarşı şəfqət hiss etməyənləri biz qeyri – insani keyfiyyətlərin daşıyıcısı kimi də xarakterizə edirik. Beləliklə də, bəzi halda insani sözü şəfqət duyğusunun sinonimi kimi istifadə edilir (5, 213).

Burdan çıxan nəticəyə görə həqiqi və təbii mənəvi impulsun birinci dərəcəsi inkardır. Əzəli olaraq biz hamımız haqsızlıq və zülmə meyilliyik. Çünki bizim istəklərimiz və şəhvet duyğumuz, hirs və nifrətimiz təfəkkürdə ilkin olduğuna görə onlar birinci hücum şansına malikdirlər. Yəni hər hansı bir hadisə ilə qarşılaşan

zaman onlar təbiətləri üzrə ilkin reaksiya göstərənlərdən olurlar. Onu da qeyd etməliyik ki, başqalarına qarşı etdiyimiz haqsızlıq və zülmün yükünü biz ancaq təsəvvür və təcrübi yolla qavrayırıq. Bəlkə də, bunu əsas götürən Seneka deyirdi: “Hamıya düzgünlük birdən verilməmiş, hamının qəlbi əvvəllər pisliliklə zəbt edilmişdir” (7). Beləliklə də, şəfqətin təsirinin birinci dərəcəsi “mən”də olan qeyri - mənəvi potensiyaya qarşı çıxıb, digərlərinə pislilik etmənin qarşısını almaqdır.

Şəfqətin birinci dərəcəsinin yaranması üçün ədalət prinsipi olmalıdır. Əgər mənim qəlbim şəfqət yönümlüdirsə, onda o məni öz istəklərimə çatdırmaq üçün digərlərinə verəbiləcəyim əzabların törədilməsindən qoruyacaq. Bu şəfqət özünü ya həmin an, ya da bir müddətdən sonra biruzə verə bilər.

Beləliklə, ədalət birinci və ən vacib kordinal xeyirxahlıqdır. Ədalətin mühümlüyünü antik filosoflar da qəbul edirdilər. Düzdür, onlar bu kateqoriya ilə yanaşı elə də uğurlu seçim olmayan üç anlayışı da fərqləndirirdilər. Bunlar müdrüklük, ağıl və cəsarət idi (5, 227). Mənəvi araşdırmalarda yüksək zirvələrdə olan filosoflar belə insansevərliyi (caritos, agape – sevgi) xeyirxahlığın bir hissəsi kimi qəbul edirdilər. Ancaq burada da bəzi istisnalar mövcuddur. Belə ki, vahid sistem yaratmağa nail olmasa da, Platon öz əsərlərində əvəzsiz ədalət prinsipinə diqqət ayırmışdı. Düzdür, faktik və praktik olaraq insansevərlik bütün zamanlarda mövcud olmuş, Avropada olduğu kimi, Asiyada da minilliklərdən bəri öz doğmalarına sonsuz sevgi kimi xarakterizə edilmiş, eləcə də, formalaşmış təlimlərin mərkəzi mövzusu və praktiki həyata geniş tətbiq edilən anlayışa çevrilmişdi. Bu özünü Vedlər və Dharma – Şastra, İtihasa və Puranalar, eləcə də Buddizm təlimində göstərirdi.

Bu ideyanı əsas tutaraq Artur Şopenhauerin şəfqət duyğusu barədə söylədiklərini Şərq ədəbiyyatında axtarmış olsaq qarşımıza çox rəngarəng bir mənzərənin çıxacağına şahidi olacağıq. Yəni daima Şərqi özünə istiqamət verici qüvvə hesab edən müəllif bu məsələdə də Şərqdən kənarında durmamış, öz anlayışına həyat vermək üçün minilliklərdən mövcud olan mənbələrə müraciət etmişdir.

Həç kimə sirr deyil ki, Vedalar öz qədimliyi və Hind dünyasında daşdığı əhəmiyyətə görə əvəzi olmayan yaradıcılıq nümunələridir. Burada şəfqət anlayışına xüsusi yer ayrılmışdır. Vedalarda iddia olunurdu ki, iki növ şəfqət mövcuddur. Birincinin mənbəyi kiçikqəlblik və ya həssaslıqdır. Yəni bu “dünyəvi şəfqət”dir. Özünün həqiqi mənəvi təbiətini unutmuş insan ancaq dünyəvi şəfqət hiss edə bilər. Bu deyilənlərdən fərqli olaraq özünün mənəvi təbiətini yaradan insan əbədi qəlbə

qarşı şəfqət duyur. Mənəvi müəllimlərdən biri olan Şrila Prabhupada “Bhaqavat – Gita”nın şeirini şərh edərkən yazır:

“İnsanlar şəfqətlərini nəyə yönəldəcəklərini bilmirlər. Suda batan insanın geyiminə şəfqət hiss etmək gərəklidirmi? Bilməməzlik okeanında batan insanı onun paltarından tutub çıxartmaqla xilas etmək olmaz. Yəni mənəvinə xilas etmək istəyiriksə, onda bu maddi bədən vasitəsilə olmamalıdır. Bu həqiqəti bilməyən və maddi bədənin acısını çəkəni şudra – yəni əbəs yerə kədərlənən adlandırılır”. Belə əbəs kədər Bhaqavat – Gitanın qəhrəmanlarından olan Acurnadanın fikirlərini yayındırır. Ona görə də Krişna onun kədərini yox etmək qərarına gəlir. Onun dediklərini belə ümumiləşdirmək olar:

“Bəzən insanlar şəfqət hissini təsiri ilə kasıblara yardım edir. Əgər bu insan həmin şəfqətə layiq deyilsə, onda bizim ona göstərdiyimiz xeyir nəhaq olacaq və bizi mənəvi mükəmməlliyə aparmayacaq” (8, 743).

Mənəvi elmin digər bilicilərindən olan Şri Krişna deyirdi ki, əsl şəfqət yalnız öz həqiqi “mən”ini dərk edənlərə xasdır. Burada əsas şərt ondan ibarətdir ki, həqiqi təbiəti dərk etmək üçün insan yaratdığı nəticələrə bağlanmasın.

Hind fəlsəfəsinin digər bir mühüm nümunələrindən olan Riqvedada isə şəfqət Allahlara xas olan ali bir xüsusiyyət kimi qeyd edilirdi. Bununla əlaqədar Şri Çinmoy yazırdı ki, bu Allahlar bəzi ilahi xüsusiyyətlərin daşıyıcısıdır: Vişnu - hər yeri əhatə edən təfəkkür və ilahi şəfqətdir, İndra – işıqsaçan dinamik həyat qüvvəsidir, Aqni – mənəvi cəhd və iradənin daxili gücüdür, Rudra – ilahi qüvvəyə malik olub, kobudluq ilə mübarizə edən, həmçinin şəfqət və dincliyi təmin edəndir” (9).

Dinin ruhunu sadə ötürməklə kifayətlənməyən Upanişadlar da şəfqətə xüsusi diqqət yetirmişlər. Upanişadlarda əməl olunması məcburi xarakter daşıyan məcburiyyət kodeksi də mövcud idi. Bu kodeks olmasa mənəvi ideal əsassız bünövrə olaraq qalacaq idi. Burada ehtirasların idarə olunduğu və əqlin hökm sürdüyü bütün davranış formaları dəstəklənirdi. Bu cür davranış eqoistik fərdin onu sıxan məhdudiyətlərdən azadolması kimi anlaşılırdı. Artıq Upanişadların zamanında yaradıcı insanlar anlayırdılar ki, onların etdiyi hər şey ilahi planın bir hissəsi olduğu üçün xeyir, bu plandan kənara çıxıldıqda isə günah adını alacaqdı. Bu ilahi plana əsasən özünüidarə, əliaçıqlıq şəfqət və xeyirxahlıq idi.

Brihadaryanka upanişadda deyilir: “Onda asurlar ona dedilər: Cənab, bizə nəyə danış. O zaman cənab bir heca səsləndirdi və soruşdu: “siz anladınız?” – “biz anladıq” – onlar cavab verdilər. Sən bizə dedin ki, “Şəfqət göstərin” – “Düzdür – o

təsdiqlədi – bəli, siz anladınız”. Yuxarıda səslənən ilahi səs də bunu deyir – ildırım çaxdı və bəli, bəli, bəli eşidildi. “Özünü zə qalib gəlin” “Əliaçıq olun” “Şəfqət nümayiş etdirin”. Qoy bu üç hökmə əməl edilsin” (10).

Öz əsərlərində Şərq düşüncəsi ilə həmfikir olduğunu sübut edən Şopenhauer də bu fikirlərlə tamamilə razılaşırdı. O insanı fəaliyyətə gətirən bir necə motivin mövcudluğunu qəbul etsə də, yalnız şəfqəti mənəvi motiv hesab edirdi. Yəni ona alilik statusu verirdi. Təsəvvür edin ki, iki gənc insana öldürmək şansı verilib. Ancaq onlar son məqamda bundan imtina edirlər. Birinci gənc insana qəsd etməməyinin səbəbi kimi Kant, Fixte, Adam Smit və Spinoza etikasını göstərir və bu əməlin etikaya zidd olacağını mühafizə edir. İkinci gəncin isə izahı sadədir. Belə ki, onun öz qurbanına sadəcə yazığı gəlir. Şopenhauer hesab edirdi ki, ikinci gəncin fikirləri mənəviyyat baxımından daha zəngin və təmizdir. Şəfqəti mənəviyyatın yeganə motivi kimi qəbul etməsini Şopenhauer psixoloji və metafizik cəhətdən də əsaslandırırırdı. Əgər xoşbəxtlik xəyaldırsa, onda egoizm onun mənəvi təkanvericisi hesab oluna bilməz. Deyilənlər doğrudursa və həyat əzabları içində boğulmaqdırsa, onda bizim yeganə çıxış yolumuz şəfqət ilə bu əzablardan qurtulmaqdır. Şəfqət hissində biz mistik surətdə aləmin vahidliyini, onun təfəkkürünün xəyali çoxluğundakı vahid iradənin mövcud olduğunu anlayırıq.

Bütün bu deyilənlər bizi ilkin bölgüdən uzağa aparsa da, biz geri qayıdıb şəfqəti xarakterizə edən ikinci dərəcədən danışacağıq. Yuxarıda göstərilən birinci dərəcədən fərqli olaraq ikinci mərhələdə əzab çəkənin kədəri şəfqət obyektinə olmaqdan çıxıb, şəfqət hiss edənin motivinə çevrilir. Birincidən öz müsbət xüsusiyyəti ilə fərqlənən bu mərhələ insanı digərinə ziyan verməkdən saxlamaqla yanaşı, həm də onu əziyyət çəkən insana kömək etməyə səsləyir. Bu cür münasibətin əsasında nə məntiqi nəticə çıxarma, nə də güclü arqumetlər dayanır. Onun yeganə mənbəyi insansevərlik, xeyirxahlıq və şəfqətdir.

Həyatda mövcud olan əzabların xüsusiyyətindən geniş danışan, hətta bu əzablardan qurtulmaq yollarını işləyib hazırlayan Buddizmdə də şəfqət hissində xüsusi yer ayrılır. Hətta bir az irəli gedib deyə bilərik ki, şəfqətin iki mərhələdə mövcud olması fikri Şopenhauerdə olduğu kimi, Buddizmdə də özünə yer edən ideyalardan olub. Belə ki, Buddistlər şəfqəti izah edə bilmək üçün onu bir neçə elementdən ibarət olan vahidin bir hissəsi etmişlər. Onlar ən yüksək emosional duyğuları ifadə etmək üçün dörd Brahma Vihara formalaşdırmışlar. Bu viharalara xeyirxahlıq (metta), şəfqət (karuna), sevinc (mudita) və soyuqqanlılıq (upekka) daxildir. Metta heç zaman əvəzi alınmayacağı bilindiyi halda digərlərinə arzulanan

xeyirdir. Karuna isə digərlərinin çəkdiyi əzaba cavab reaksiyasıdır. Ancaq o, sadəcə yaranan dostluq hissi deyil. Çünki əgər biz bir insana dost münasibəti bəsləyib, onun əziyyət çəkdiyini hiss ediriksə, onda ona daha yaxından yardım etmək zərurəti duyuruq. Ancaq digərlərinin əzabını sadəcə duymaq da kifayət deyil. Biz özümüzü əzab çəkənin yerinə qoyub, bacardığımız qədər bu istirabları yüngülləşdirməyə çalışırıq. Bir tərəfdən biz onların əzabını anlayırıq, digər tərəfdən isə kömək etmək hissi ilə doluruq. Bu iki hissənin cəmlənməsi yeni bir anlayışın – şəfqətin yaranmasını şərtləndirir. Şəfqət digər insanın xoşbəxt ola bilməsi üçün onun əzablarını yüngülləşdirmək istəyidir.

Duyulacaq şəfqət hissini ən yüksək səviyyəyə çatdırmaq məqsədi ilə buddistlər karuna bhavananın yeddi pillədən ibarət meditasiya formasını işləyib hazırlamışlar. Qəribə görünsə də, Buddistlər üçün şəfqət hissini yaratmaq üçün edilən cəhdlər mənasız idi. Yəni heç bir cəhd bu hissi yaratmayacaq. Onların fikrincə şəfqətin nə olduğunu tez bir zamanda anlamaq yalan illüziyadan başqa bir şey deyil. Əsas məqsəd şəfqətin yönələcəyi mənbəyə dostyana münasibət formalaşdırmaqdır. Çünki ancaq belə olduğu halda siz onun əzab çəkdiyini görəcək, amma onu sadə əzabkeş hesab etməyəcəksiniz. Məhz buna görə müdrüklük ilə bərabər şəfqət də buddizmin əsas sütünü kimi mühüm mövqe tuturdu.

“İnsanlarda olan ümumi təfəkkür qəbul edir ki, şəfqət xeyirdir. Bu hissi duyan isə xeyirxah adlanır. Bütün canlılara qarşı sonsuz şəfqət mənəvi davranışın ən möhkəm və əsaslı bünövrəsi olub, heç bir əsaslandırma ehtiyac duymur. Bu hisslə doymuş insan heç kimin xətrinə dəyməyəcək, heç kimə əzab verməyəcək və onun bütün davranışı düzgün olub, xeyir damğası daşıyacaq. Şübhəsiz ki, şəfqət mənəviyyətin əsasını təşkil edir, ancaq Şopenhaueri geri atan bir hal da var ki, o da onun şəfqəti bütün mənəviyyətin yeganə əsası hesab etməsidir” (11).

Nəticə: şəfqət anlayışı ilə ifadə edilən duyğunun müasir mənalandırılması

Yuxarıda qeyd olunan fikirlərdə önə çəkilən məsələyə müasir prizmadan baxmış olsaq, şəfqət hissini nə dərəcədə önəmli faktor olduğu bir daha ortaya çıxacaq. Şəfqət heç vaxt insanlar arasında olan sadə münasibət dərəcəsinə enməməli, o daşdığı mənəvi etibarilə daha böyük zirvələrə layiq olmalıdır. Bu hiss öz daşıyıcısında özünə, öz hissələrinə inam yarada bilən əvəzsiz bir duyğu olmalıdır. Həyat boyu can atdığımız, tapmağa çalışdığımız məqsəd də məhz budur. Nə üçün yaşadığımızı anlamaq üçün sadə bir yolumuz var – bu da bütün insanlara şəfqət hiss edib, bunu ətrafımızda olan insanlara ötürməkdir. Çünki şəfqət göstərərək şəxsiyyətinin mahiyyətini anlayan insanda öz identikliyi haqqında sarsılmaz inam formalaşır.

Əgər inam olmasa, şəxsiyyətin sarsılmazlığı haqqında olan fikir təhlükə ilə üzləşir və nəticədə biz digər insanlardan asılı vəziyyətə düşürük. Belə ki, indi yalnız bu insanlar bizim identiklik hissimizi ödəyə bilirlər. Bu isə insanı dalğalarla mübarizə etmək üçün okeana atmağa bənzəyir. Çünki müxtəlif insanların dediyi fikrə əsasən formalaşan şəxsiyyət sonda boş olduğunu anlayır və yaşadığı anlar, can atdığı zirvələr bir anda yox olur. Bu uçurumdan bizi ancaq şəfqətin yaratdığı inam xilas edə bilər. Yalnız inam insan mövcudluğuna dəstək ola biləcək qüvvəyə malikdir.

Məhz bu ideyaların önəmini anlayaraq həm Şərq mütəfəkkirləri, həm də Artur Şopenhauer şəfqəti öz əxlaqi dünyagörüşlərinin mərkəzi anlayışına çevirmişdilər. Düzdür, hər bir dövrdə olduğu kimi bu anlayış müxtəlif cür adlandırılmışdır. Ancaq bütün bu müxtəlifliyə baxmayaraq şəfqət bir sözə, bir cümlə, hətta bir kitaba belə sığmayacaq, ilahi məna daşıyıcısı olaraq qalmış, ən gözəl formasında əvəzi verilməsə belə duyulmasında heç bir məhdudiyət olmayan hiss kimi xarakterizə edilmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т.1 // Шопенгауэр А. О четвероюм корне... Мир как воля и представление. Т.1. Критика кантовской философии. М., 1993.
2. http://en.wikipedia.org/wiki/Ren_%28Confucianism%29
3. Конфуций Луньюй. Изречения. Москва – 2011
4. http://www.nnre.ru/kulturologija/yetika_konspekt_lekcii/p7.php
5. The Two Fundamental Problems of Ethics, Arthur Schopenhauer, New York 2010
6. The Alchemy of Happiness, Al Ghazali, Harvard 1873
7. <http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1346570050>
8. Шри Шримад, А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада, Бхагавад-гита. Как она есть. Санкт - Петербург. 1986
9. The Dance of the Cosmic Gods, New York 1974
10. <http://scriptures.ru/upanishads/brihadaranyaka.htm>
11. <http://sceptic-ratio.narod.ru/ku/lt-56.htm>

XÜLASƏ

Bütün zaman və bütün mədəniyyətlərdə insan qarşısında eyni sual yaranırdı. Yaşadığımızın həyatın, duyduğumuzun hisslərin mənası nədir? Bu hisslərin ən gözəli və ali olanı hansıdır? Bu məqalə hisslərin ən mühümü olan şəfqətin izahına hərs olunacaq. Burada şəfqətə Şərq və Qərb dünyası prizmasından baxılacaq. Onun Artur Şopenhauerin və Şərq fəlsəfəsində tutduğu yer işıqlandırılacaq. Eləcə də, şəfqət, sevgi, insansevərlik və xeyirxahlıq kimi duyğular qabardılacaq. Qarşıya qoyulan əsas məqsəd bütün bu hisslərin işığında insanın daima axtarışda olduğu həqiqətin qapısını aralamaq, aliyə doğru bir addım atmaqdır.

РЕЗЮМЕ

При многовековом развитии человечество задавалось одним и тем же вопросом: есть ли какой либо смысл в жизни которую мы проживаем и в чувствах, которые мы испытываем? Какой из этих чувств самый истинный и высший? Эта статья посвящается самому главному из чувств человечества – «состраданию». Рассматривая из призмы Востока и Запада сострадания, может быть объяснена различными критериями. Мы обсудим понятие сострадание в философии Артура Шопенгауера и нескольких Восточных течений. Будут рассматриваться такие чувства как, человеколюбие и добродетель. Наша главная цель – приоткрыть врата истины, чтобы человек мог постичь «высшую реальность».

SUMMARY

During centuries long development humanity was wondering about the same question. Is there any meaning in life which we live and in the feelings that we experience? Which of these senses are the truest and supreme? This article is dedicated to the most important of the senses of mankind - "compassion". Considering the prism of East and West compassion can be explained by different criteria. We will discuss the concept of compassion in the philosophy of Arthur Schopenhauer and several Eastern schools. Will be allocated such feelings as humanity and virtue. Our main goal - is slightly open the gates of truth, so that man could comprehend "ultimate reality."

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. T.Allahyarova

BÖYÜK ALİM, HƏKİM, FİLOSOOF - İBN SİNA

Dosent Elbrus Cəlal oğlu Sadıqov
Azərbaycan Tibb Universitetinin
İctimai Fənlər kafedrası
Aytən Elşən qızı Hidayətli

Açar sözlər: İbn Sina, fəlsəfə, poema, təbabət, məntiq, elm

K.c.: Ибн Сина, философия, стихотворение, медицина, логика, наука

Key words: Ibn Sina, philosophy, poem, medicine, logic, science

Avropada Avitsenna adı ilə tanınan böyük alim, həkim, şair, filosof Əbu Əli Hüseyn ibn Abdulla ibn Sina dünya mədəniyyəti xəzinəsini zənginləşdirən bir irs qoyub gedib. İbn Sina 980-ci ildə Buxara yaxınlığındakı Afşana kəndində anadan olub. Onun istedadı lap uşaqlıqdan üzə çıxıb. Deyilənə görə, balaca Hüseyn bir gün əlində saxsıdan bir oyuncaq oynadırmış. Birdən saxsı əlindən düşüb çilik-çilik olur. Buna çox sarsılan körpə ilk sözü tələffüz edir: «Niyə?». Və bütün ömrü boyu o, müxtəlif «niyə»lərə cavab axtarır. Valideynləri ondakı istedadı görüb uşağa yetərli tərbiyə vermək üçün Buxaraya köçürlər.

Buxara o vaxtlar böyük Samanilər dövlətinin paytaxtı, eyni zamanda nəinki Şərqn, ümumiyyətlə, dünyanın ən böyük mədəniyyət mərkəzlərindən biri idi. Şəhərdə böyük məscid və mədrəsələr, indiki terminologiya ilə desək, akademiya var idi. Buraya dünyanın müxtəlif yerlərindən elm və incəsənət adamları – filosoflar, arxitektolar, həkimlər, şairlər gəlir, onlar çox zəngin saray kitaxanasından istifadə edir, elmi məclislər, disputlar düzənləyirdilər. Şəhərdə çoxlu kitabxanalar da vardı. Hətta onların bəzisində oxuculara pulsuz kağız, qələm, mürəkkəb verilirdi. Başqa yerlərdən gələnlərə isə mehmanxanada pulsuz yer, hətta təqaüd ayrılırdı. Bundan başqa, özünə hörmət edən varlı adamların hamısının fərdi kitabxanası olurdu.

Buxaraya köçəndən sonra İbn Sinanı müəllimlərə tapşırırlar. Amma qısa müddətdə yeniyetmə onları heyrətə salır. O, paralel şəkildə, ərəb dilini, fəlsəfəni, stilistikanı, tibbi, astronomiyanı öyrənmək üçün ayrı-ayrı müəllimlərin yanına gedirdi. Deyilənə görə, unikal zəkaya sahib olan ibn Sina səkkiz yaşında artıq

Qurani əzbər bilirmiş. Necə çalışması barədə o, xatiratında belə yazır: «On altı yaşım olanda gecələri və gündüzləri elm öyrənməkdən başqa heç nə ilə məşğul olmurdum. Kitabxanalarda işimi qurtarıb evə qayıdıandan sonra şamı yandırır oxumağa başlayırdım. Bəzən yuxu məni təntidir, yatırdım. Amma yuxuda da məni narahat edən mövzular barədə düşünürdüm. Bütün elmləri öyrənənə qədər belə davam elədi». On yeddi yaş olanda elmi dairələrdə İbn Sinanı yetişmiş alim kimi qəbul edirdilər. İyirmi yaş olanda artıq İbn Sina bir neçə kitabın müəllifi idi: təbii elmlərə aid geniş ensiklopediya, qanunların 20 cildlik izahı, etikaya dair kitabı və tibbi lüğəti vardı. On dörd yaş olanda İbn Sina tibblə maraqlanır. Deyilənə görə, onu tibblə məşhur həkim Əbu Səhl Məsihi maraqlandırır. Məsihi dövrün böyük alimi, Hippokrat və Qalenin davamçısı idi. Birgə çalışmaları Xarəzmdə olub. Buxarada saray çevrilişi olanda İbn Sina Xarəzmə köçür. Çox keçmədən böyük alim Əbu Reyhan Biruni və Məsihi də bura köçürlər. Xarəzmşah alimləri himayə edən bir insan idi. O, sarayda tez-tez disputlar təşkil edirdi. Onlar birlikdə çalışır, fizika və kimyadan təcrübələr edir, gecələr ulduzları, meteoritlərin düşməsini seyr edirdilər. Məsihi ilə İbn Sina insan bədəninin quruluşunu öyrənməyə başlayırlar.

Hələ gənc ikən İbn Sinanın başına çoxlu elm təşnəsi olan şagirdlər toplaşır. Onların içində hətta ağsaqqal adamlar da olurdu. 18 yaş olanda fizika, fəlsəfə və astronomiya üzrə Şərqi böyük alimləri ilə yazışır, diskussiyalara girirdi. İbn Sina taun, vəba, sarılıq kimi xəstəliklərin səbəblərini analiz edib, meningit, mədə xorası və bir sıra başqa xəstəliklərin müalicə üsullarını göstərmiş. İlk dəfə göz əzələlərinin quruluşunu da o təsvir edib. Ona qədər dünya tibb elmində hesab olunurdu ki, göz fənər kimi işıq şüalandırır və bu şüalar obyektə dəyib qaytması ilə insan görür. İbn Sinanın elmi irsi çox böyükdür. Tam dəqiq olmasa da, 450-yə qədər əsər yazdığı güman edilir. Bunlar çox müxtəlif sahələri əhatə edir: fəlsəfə, tibb, riyaziyyat, astronomiya, mineralogiya, poeziya, musiqi və s. Ən məşhur kitabı isə «əl-Qanun fit-Tibb» adlanır. Beş cildlik kitabda farmokologiya haqqında əsas biliklər, ürəyin, qara ciyərin, beyinin detallı təsviri verilir (187). Bundan başqa, taun və vəbanın fərqi verilir, plevrit və ciyərlərin sətəlcəmi, cüzam, şəkər xəstəliyi, mədə xorası haqda o vaxt üçün çox qiymətli bilgiler toplanıb. Qısa müddətdə «əl-Qanun» bütün dünyada tibb ensiklopediyası kimi qəbul olunur. Çap dəzgahı ixtira olunandan sonra ilk nəşr olunan kitab Bibliya, ikincisi isə «Qanun» olub. Avropada beş əsrdən artıq tibbi bu kitabdan öyrənilər. Yalnız 800 il keçəndən sonra fransız alimi Paster yolxucu xəstəliklərin səbəbinin viruslar olması haqqında İbn Sinanın hipotezini sübut etməyə müəssər oldu (106).

İbn Sina tibb üzrə olduğu kimi, fəlsəfədə də dövrünün böyük alimi, Şərq peripatetik məktəbinin görkəmli nümayəndəsi idi. O, başqa sahələrdə olduğu kimi, fəlsəfədə də nəhəng irs qoyub və çoxlu alimlər yetişdirib. Onun şagirdlərindən biri də böyük Azərbaycan filosofu Bəhmənyar ibn Mərzban olub. Onların tanışlığı haqqında maraqlı bir rəvayət var: İbn Sina tanınmış alim olanda Bəhmənyar hələ uşaq imiş. Rəvayətə görə, bir gün İbn Sinanın laboratoriyasına qonşuluqda yaşayan bir uşaq gəlir. O deyir ki, ocaq qalamaq üçün olara köz lazımdır. Alimlər uşağa deyirlər: «Sən özünlə heç nə gətirməmişən. Kөzü necə aparacaqsan? Uşaq bir anlığa duruxur. Sonra yerdən bir qoşa ovuc torpaq götürüb deyir: «Kөzü bura qoyun». Alimlər uşağın fərastinə heyran olurlar. İbn Sina isə onun validenylərinin yanına adam göndərüb xahiş edir ki, uşağın onun şagirdi olmasına icazə versinlər. İbn Sina yazırdı ki, Bəhmənyar ona doğma oğlundan da yaxındır. Onu da qeyd edək ki, Azərbaycan filosofu Şərq peripatetiklər məktəbinin ən böyük nümayəndələrindən biri, fəlsəfədə İbn Sinanın ən qüdrətli davamçısı olub 2(58).

İbn Sinanın tibbə gətirdiyi yeniliklər də var. İbn Sina mükəmməl işlənmiş göz cərrahiyyə üsullarını irs qoymuşdur. Onun təsvir etdiyi trixiyazın (kırpıqların qeyri-düzgün istiqamətlənməsi) cərrahi müalicəsinin prinsipləri və məqsədləri, demək olar ki, müasir metodlardan fərqlənir. Onun kəllə, çənə, körpücük sümüyü, döş sümüyü, kürək, qabırğa, onurğa, çiyin, bazu önü, bilək, barmaq, çanaq sümüyü, oma, baldır, pəncə sümükləri sınıqlarının yerinə qoyulması üsulları indiyədək tətbiq olunmaqdadır və çox vaxt “İbn Sina üsulu” adlandırılır.

İbn Sina ərəb ədəbiyyatını öyrənən zaman ərəb poeziyasının klassiklərinin yaradıcılığı ilə dərinlən tanış olmuşdu. Bu, İbn Sinanın bir şair kimi ərəşəyə gəlməsinə çox kömək etmişdi. O, ilk dövrlərdə kiçik şeirlər yazırdı. Sonralar qəsidə və poemalar yazmağa başlamışdı. Əbu Reyhan Birununin verdiyi məlumatlara görə, hələ çox qədimlərdən elmi əsərlər şeir formasında yazılırdı. Ərəblərdə hətta qrammatikaya aid kitablar da şeirlə yazılmışdı. Nəsildən-nəslə miras qoyulan bu kitablar çox populyar sayılırdı. İbn Sina da elmi biliklərin xalq arasında geniş yayılması üçün şeir formasından istifadə edirdi İbn Sinanın həyatı, ovqatı və əzabları, nadanlığa, ədalətsizliyə qarşı etirazı özünün parlaq əksini poetik əsərlərində tapırdı. İbn Sina məntiqlə də çox maraqlanırdı. Bu mövzuda kitablar və poema yazmışdı. 297 beytdən ibarət olan poemada elmə və bir çox terminlərə - kateqoriyalara, sillogizmə, analogiyalara, dialektikaya, ritorikaya, sofistikaya və s. tərif vermişdi. İbn Sina tibb elminin xalq arasında geniş populyarlıq tapmasını istəyirdi. Onun tibb haqqında “Əl-urcuza fit-tibb” poeması materialının genişliyinə

və dərin məzmununa görə “Qanun”dan sonra ikinci yer tutur. 2652 misradan ibarət olan bu poema hələ XII əsrdə latıncaya, sora isə digər Avropa dillərinə tərcümə edilib və işıq üzü görüb. İbn Sinanın digər poemaları ilin dörd fəslinin xüsusiyyətlərinə, gigiyena məsələlərinə, anatomiyaya və s. həsr olunub 3(220).

İbn Sinanın nəsr ədəbi-fəlsəfi əsərləri də vardır. “Quş haqqında traktat”, “Yusif haqqında povest” və s. əsərləri bunlara misal göstərilə bilər. Onun “poeziya sənəti haqqında” əsəri isə ədəbiyyatşünaslıq məsələlərinə həsr olunmuşdur. İbn Sina öz poemalarında insan sağlamlığının qorunması məsələlərinə xüsusi diqqət yetirir. O, gigiyena, qidalanma, xəstələrə qayğı haqqında yazmışdır. İbn Sina xəstəliklərin qarşısının alınmasının onların müalicəsindən əzəl olduğunu xüsusi göstərir 5(21).

Şeyxur-rəis İbn Sina vəzir olduğu dövrdə həmişə səhər tezdən gün çıxmamış yuxudan oyanaraq mütalibə və təhqiq işlərinə başlayarmış. Gündüzlər vəzirliyini icra edə, axşamlar isə dərs verməklə məşğul olarmış. Bəzən gündüzlər işi az olduqda şagirdlərlə məşğul olmağa üstünlük verərmiş. İbn Sina dərsləri o qədər diqqətlə deyirdi ki, hətta uşaqlar onu başa düşməyəndə çox pərişan olardı.

İbn Sinanın ən yaxşı şagirdlərindən olan Bəhmənyar bu barədə yazır: “Gecəni deyib-gülüb, əylənib, boş söhbətlərlə keçirdik, sabahı gün ustadın qarşısında dərslə əyləşəndə, yuxusuzluğun yorğunluğu şeyxin sözlərini başa düşməyə imkan vermədi. Bunu şeyx elə ilk baxışdaca hiss etdi. Üzünü mənə tutub belə buyurdu: -Belə məlum olur ki, bütün gecəni əylənmisiniz.

Dedim: - Bəli.

Bunu eşitək gözlərindən yaş süzüldü. Sonra ah çəkərək buyurdu: - Əfsus dəyərli ömrünüzü boş şeylərə həsr etdiniz və mənə sizə vermək istədiyim elmdən bəhrələnmədiniz. Təəccüblüdür, sehrbazlar elə bir məqama çatıblar ki, minlərlə ağıllı adamı heyretə gətiriblər, siz isə ilahi qüvvəyə malik olan maarifə yiyələnməkdə özünüzdə o qədər güc tapa bilmədiniz ki, zəmanənin cahilləri sizin ruhani kəramətlərinizə təəccüb etsinlər.”

Nəql edirlər ki, Şeyxur-rəis İbn Sina İranın Nişapur şəhərində olarkən Şeyx Əbülhəsən Xırqaninin məşhurluğu onu vadar edir ki, Xırqana gedib o böyük alimlə görüşsün. Bu məqsədlə İbn Sina səhər tezdən Şeyx Əbulhəsən Xırqaninin evinə yollanır. Bu zaman şeyx evdə olmur, odun gətirməyə gedir. İbn Sina qapını döyür və şeyxi soruşur. Şeyxin arvadı çox bədxasiyyət olduğundan içəridən tünd səsle cavab verir:

-Kimsən? Bu dinsiz və əxlaqsız şeyxi neyləyirsən? Həmişə yalan torunu qurub camaatı aldadır.

İbn Sina çox qəmgin halda şeyxi axtarmaq məqsədi ilə evdən çıxıb gedir. Qayıdan zaman nəzər yetirir ki, çox aralıda görünən adam bir şələ odunu böyük şirin belinə yükləyib ona tərəf gəlir. İbn Sina o dəqiqə anlayır ki, bu adam Əbülhəsən Xirqanıdır. Yaxınlaşıb salam verir. Şeyx də onun salamını alır. İbn Sina onun böyüklük, ucalıq məqamı ilə yanaşı həyat yoldaşının şeyxin barəsində dediyi sözlərə təəccüb edərək istəyir ki, bu bəd rəftarın səbəbini soruşsun.

Şeyx deyir: “Sual vermə! Əgər elə bir canavarın (arvadın) yükünün altına girərək bu ağırlığı daşmasaydım, belə yırtıcı şiri özümə tabe edib yükümü daşıtdıra bilərdimmi?!”.

Sonra Şeyx Əbülhəsən Xirqanı İbn Sinanın əlindən tutaraq onu evə dəvət edir. Evə çatanda şeyx odun şələsini şirin belindən düşürüb onu yenə azadlığa buraxır. Hər ikisi evə daxil olur və bir az dincəldikdən sonra elm barədə söhbətə girişirlər. Hətta fiqh və hikmət (fəlsəfə) məsələləri barədə elmi mübahisəyə də başlayırlar. İbn Sina şeyxlə mübahisə zamanı fikirlərini məntiqi dəlillərlə bəyan etməyə üstünlük verir.

Onların söhbətlərindən xeyli keçəndən sonra bir gün şeyxin evinin, daha dəqiq desək, divarının bir hissəsi uçur. Şeyx onu təmir edərkən İbn Sina da burada olur. Yuxarıda işlədiyi vaxt divarın üstünə qoymaq istədiyi ağac şeyxin əlindən yerə düşür. İbn Sina yerindən duraraq istəyir ki, ağacı götürüb şeyxə versin. Lakin inanılmaz bir hadisənin şahidi olur. Yəni görür ki, ağacın özü dikəldi və şeyxin əlində qərar tutdu. Bu zaman şeyx deyir:

-Ey filosof, bu gördüyün hadisəyə hansı dəlilin var?

İbn Sina susur, bir daha onunla mübahisə etmir və özü də irfan elmini dərindən öyrənməyə meyl göstərir.

Böyük alim hələ sağlığında çoxlu yüksək titullar qazanmışdır: Hüccətül-Həqq (Haqqın sübutu), Şeyxür-rəis (müdrüklər başçısı), Həkimü büzürg (böyük həkim), Şərəfümülk (ölkənin şərəfi). İbn Sina hələ həyatda ikən haqqında əfsanələr dolaşırdı. Ölümündən sonra da onun adı hər zaman dillər əzbəri olub. Böyük dramaturq Aligyeri Dante məşhur «İlahi komediya»sında İbn Sinanı anaraq əsərdə onun fəlsəfəsindən yararlanır. «İlahi komediya»nın «Cənnət» adlı üçüncü əsas bölməsi o vaxtkı ənənəvi sxolastik görüşlərdən fərqlənir. Dante kosmik fəzadakı bütün cisimlərin böyük bir qüvvədən – məhəbbətdən güc alaraq hərəkət etdiyini yazır. Onun bu fikirləri İbn Sina və Nizami Gəncəvinin konsepsiyası üzərində qurulub. Məşhur ispan dramaturqu Lope de Veqa «Valensia gicbəsərləri» əsərində

İbn Sinanı yada salıb. Dahi fransız yazarı Fransua Rable həkimlik fəaliyyətində onun tibbə dair əsərlərindən yararlanıb 4(184).

İbn Sina tibb elminin bütün sahələrinə dərindən nüfuz edib və elmi yeniliklər etmiş alimdir. İbn Sina hər bir doğulanın bir gün öləcəyini yaxşı bilirdi. Rübailərinin birində yazmışdı ki, “mən dünyanın yerdən tutmuş səma cisimlərinə kimi sirrlərini açmağa nail olsamda, ölüm düyününü aç bilmədim”. Sağalmaz xəstəlikləri müalicə etmək iqtidarında olan bu böyük şəxsiyyət canını elm və xalqın maariflənməsi yolunda qoydu.

Ədalətsizliklərdən doğan məşəqqətlərlə üzləşdi, əmirilər qarşısında öz sözünü deməkdən çəkinmədi. Bütün bunlar ailəsiz və övladsız İbn Sinanın həyatdan tez getməsi ilə sonuclanmışdı. İbn Sina 1037-ci ildə 57 yaşında vəfat etmişdi. Elmi yaradıcılığı ilə Avropa elmi məktəbini min illərlə qabaqlamış İbn Sina İsfahanın Əla əl-Daul mavzoleyində dəfn edilmişdir.

Bu gündə İbn Sinanın bizə miras qoyub getdiyi irsi, ənənəni davam etdirmək bizim bu günümüz və gələcəyin gənc mütəxəssislərin üzərinə düşür. Bu da bizim düzgün tədqiqat aparmağımızdan və elmlərin incəliklərinə dərindən yiyələnməyimizdən asılıdır. Dahi alimin geridə qoyduğu zəngin irs hal-hazırda da dövrümüzün bir çox problemlərinin həllində bizə kömək olur. Çalışmalıyıq ki, bu böyük mirasdan lazıminca bəhrələmək və onu daha da dəyərləndirək.

NƏTİCƏ

Qərbdə Avisenna adı ilə tanınan görkəmli alim, filosof Əbu Əli Hüseyn İbn Abdulla İbn Sina dünya mədəniyyəti xəzinəsini zənginləşdirən bir irs qoyub getmişdir. İbn Sina Buxara yaxınlığında Afşana kəndində doğulmuşdur.

İbn Sina hələ azyaşlı olarkən müəllimlərini heyrətə salır. O, paralel olaraq ərəb dilini, fəlsəfəni, stilistikanı, təbabəti, astronomiyanı öyrənmək üçün ayrı-ayrı müəllimlərin yanına gedir. Unikal zəkaya sahib olan İbn Sina 8 yaşında artıq “Qurani-Kərimi” əzbər bilirmiş.

Görkəmli filosof və həkim İbn Sina tibb elminin bütün sahələrinə nüfuz etmiş və yeniliklər etmişdir. İbn Sinanın çox saylı davamçılardan olan Azərbaycan filosofu Şərq peripatetiklər məktəbinin ən böyük nümayəndələrindən biri Bəhmənyar ibn Mərzban olmuşdur. Böyük alim və şair İbn Sina 1037-ci ildə 57 yaşında vəfat etmişdir. O, İsfahanın Əl-Dual mavzoleyində dəfn olunmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

- 1) M.Y.Şirvani “Tibbnamə”. ABU ALİ İBN SİNA. Канон врачебной науки. tərcümə. Ю.С.Зарадорского, С.Миразова. II. Taşkent. 1982. Səh 187. “ışıq nəşriyyatı”
- 2) Ə.Nicat “Dünya fəlsəfi irsindən yarpaqlar” Bakı 1991. Səh 58. Azərnəşr
- 3) A.B.Saqadayev. İbn Sina. Moskva 1988. Səh 220. Oktyabr nəşriyyatı
- 4) M.Z. fəlsəfə tarixi. Bakı 2000. Səh 184. Azərbaycan nəşriyyatı
- 5) Amosov N.M. “Раздумя о здоровье”. Kiyev 1987. Səh 21. “Науке” nəşriyyatı
- 6) Q.Əliyev “Təbabət fəlsəfəsi”. Bakı 2010. Səh 106, 404. Elm nəşriyyatı.

РЕЗЮМЕ

Известный как Авиценна на Западе, видного ученый, философ Абу Али Хусейн ибн Абдулла Ибн Сина оставил в наследство обогащав сокровищницу мировой культуры. Ибн Сина родился в селе Afsana, близ Бухары. Ибн Сина еще в раннем детстве смог поразить своих учителей. Чтобы научиться параллельно арабского языка, философии, стилистике, медицине, астрономии он занимается у отдельных учителей. Имея уникального ума Ибн Сина уже в 8 лет "Коран" знал наизусть.

Выдающийся философ и врач Ибн Сина принес инновации в медицинской науке и проникла все ее области. Из многих последователей философа Ибн Сина, который является одним из самых больших представителей Восточной перипатетиков был Бахманьяр ибн Марзбаны. Великий ученый и поэт, Ибн Сина умер в возрасте 57 лет в 1037. Он был похоронен в Исфахане Аль-Дуал Мавзолея.

SUMMARY

Known as Avicenna in the West, a prominent scholar, philosopher Abu Ali Hussein Ibn Abdullah Ibn Sinawho has left a legacy that had enriching the treasury of world culture. IbnSina was born in the village of Afsana, near Bukhara.

IbnSina was still a little amazed by his teachers. It is parallel to the Arabic language, philosophy, stylistics, medicine, astronomy is to learn to separate teachers. IbnSina is now 8 years old, which is a unique intelligent "Koran" knew by heart.

Prominent philosopher and physician IbnSina and innovations in medical science has penetrated all areas. Many of the followers of the philosopher IbnSina, which is one of the greatest representatives of the Eastern peripatetics was Bahmanyar Ibn Marzban. The great scholar and poet, IbnSina died at the age of 57 in 1037. Hewasburied in Isfahan Al-Dual Mausoleum.

Çара tövsiyə etdi: dos. M. Paşayev

ZERDÜŞT'ÜN TANRISI TEK Mİ ÇİFT Mİ ?

Faruk KURT

*Bakü Devlet Üniversitesi,
Sosyal ilimler ve Psikologiya fakültesi*

Anahtar Kelimeler: Zerdüşt, Avesta, Zerdüşt'ün kutsal kitabı, Gata, Ahuramazda

Key words: Zoroastrian, Avesta, Zoroastrian's holy book, Ghats, Ahuramazda

Ключевые Слова: Зороастр, Авеста, священные книги Зороастра, Гаты, Ахурамазда

GİRİŞ

Zerdüşt insanlığın dibe vurduğu bir dönemin başkaldırı simgesi, bir düşünce adamı, dönemin peygamberidir. O sorulmayanları sorma cesaretini kendisinde gören, inançları uğruna bedel ödemekten kaçınmayandır.

İnsanlık tarihi iki ileri bir geri giderek ilerlemiştir. Günümüzde olduğu gibi, o dönemde de insanlık kargaşa içindeydi; kötülük denetimsizdi, insanlık gerçeklikten uzaktı, güçsüzler ezilmekteydi. Doğal olarak insanlar, bütün bu kargaşaya düzen getirecek ve insan soyuna unuttuğu doğruluk dersini yeniden öğretecek bir kurtarıcıyı bekliyordu. İşte Zerdüşt böylesi bir dönemin ürünüdür

Zerdüşt ve onun getirdiği din hakkında Avrupalı doğu araştırmacıları ve bilim adamları geniş araştırmalar yapmalarına rağmen ne yazık ki bu toprakların yetiştirdiği bu görkemli ruhani ve büyük şahsiyet hakkında bizde halen de derin çalışmalar yok ve yapmaya da niyetimiz yok gibi; ondan ne onun şahsiyeti ne de onun Avesta'sı hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz.

Bu dinin mukaddes kitaplar abidesi sayılan Avesta'nın bir hissesi olan Gatalar insanları doğruluğa, iyiliğe ve güzel işler yapmaya davet eder. Bu, insanların manevi ve maddi temizliğe, kâmilliğe ulaşması için doğru yol gösteren kanundur. Gatalarda ve diğer Zerdüştî edebiyatta gösterilen ahlaki, manevi normlar ve prensipler hala hayatımızda var, yenidir ve insanların bunları bilmeye ihtiyacı vardır.

Spitman Zerdüşt Sözü ve Avesta Sözü'nün Anlamları

Edebiyatlarda Zerdüşt ismi çok farklı anlamlarda ifade edilir: Zartušt, Zerhušt, Zerdhušt, Zeretüšt, Zeradušt, Zertuhušt olarak. Bu kadar isimle anılmasına rağmen Zerdüšt kendisini Zeretüštere adlandırır. Bazen bu söze soyadı olarak Spenteme ilave edilir. Muasır Zerdüştilik edebiyatında ikinci söz İspentman veya Spitman de yazılır. Zerdüšt sözü tahminen “ak ırk yahut ak sülale” demektir.

İki bin yıl önce edebiyatlarda Zerdüšt sözüne farklı manalar verilmiştir. Bunlar içerisinde olan yunan tarihçisi Dejnion bu sözü “ yıldızlara tapan” gibi tercüme etmiştir. Farklı araştırmacılara göre ise, bu söz iki kısımdan ibarettir: “Zeret” ve “Uštura”. Zeret sözü hakkında da farklı görüşler var, ona birçok manalar verilmiştir. En çok kabul edileni “Sarı, altın renkli” manasındadır. Bazı araştırmacılar onu “yaşlı” ve “asabi” manasında kabul etmişlerdir. Darmsteter sözün birinci hissesini “Zeretu” hesap etmiş ve ona “Zerent” şeklinde - “yaşlı” manasında izah etmiştir. Büyük olasılıkla, bunların hiçbiri doğru değildir. Çünkü Avesta’da altın “Zairita” sözüyle ifade edilir.

Zerdüšt sözünün ikinci kısmını izah etmek kolaydır. Çünkü fars dilinde “şotor” veya “oştör” sözü halen kullanılmaktadır. Bir çok İranlıların isimlerinin ön takısında at, öküz, ve deve sözü olduğu gibi şüphesiz Zerdüšt adı da böyle olmuş, O, “sarı deve sahibi” yahut “sinirli deve sahibi” manasında ifade edilir.

Richard Fray’ın yazdığına bazıları Zerdüšt’ü efsanevi şahsiyet olarak kabul ederler ve Avesta’yı sonralar yazılmış uydurma bir eser diye iddia ederler. Lakin ona göre bu hiç de doğru değildir. Zerdüšt isminin olması buna en büyük ispattır. Çünkü bu, kadim Persiya’da şahıs ismi olmuştur. R.Fray’a göre “Zaradušta” sözünün anlamı “deve sahibi” yahut “deve süren” demektir ve O, Spitman ailesine mensuptur (1,7;8).

Pehlevi dili, dilbilimciler tarafından Kürtçe, Farsça, Belucice’nin kökü ve kaynağı olarak kabul edilmektedir. Yani bu üç dil, Pehlevi dilinden doğmuştur. Zamanla Pehlevice ortadan kalkmış ve kaybolmuştur; Kürtçe, Farsça ve Belucice de üç farklı dil haline gelmiş, her biri bağımsız birer dil olmuş, kendi kalıp ve kimliğini bulmuş ve özel adlarını almışlardır (8, 2).

Profesör W.Barthold ve Profesör Veysbax bu sözün hem Avesta’da hem de Hehamenişi’lerin çivi yazısında “Penah” ve “yardım” manasında kullanıldığını düşünmüşlerdir. Yalnız “Penah” sözü kullanımı doğru ise de “meth” anlamında yani “övgü” anlamında daha anlamlı olur. Bu söz yazımında hatalı yazılmış olabilir. Bu söz Pehlevi dilinde “İstan” anlamında verilmiştir.

Avesta çok zaman zend sözü ile birlikte ‘‘Zend- Avesta’’ anlamında kullanılır. Sasaniler zamanında ‘‘Zend’’ Pehlevi dilinde Avesta’nın izahı manasındadır. Zend sözü 57’nci yasna’nın 8’nci bendinde verilmiş ‘‘azanta’’ sözünden türetilmiş, ‘‘İzah’’ demektir. ‘‘Pazend’’ sözü ise Pehlevice ‘‘İzaha izah’’ demektir (1,19;20).

Peygamber Zerdüş'tün hayatı

Spitama ailesinden gelen Peygamber Zerdüş (Parsi Guj. Zarhost, Phl. Zartost, Zardust, Yun. Zoroaster) Paourusaspa (Av; Phl. Pourusasp) (Videvdat 19.4,6) ile Dughdöva’nın (Av. Dughdov) oğluydu. Doğduğu yer, esas itibariyle bir kırsal alan uygarlığının izleriyle doluydu. Her şey buram buram doğa kokardı doğduğu yörede. Darej Nehri kıyısındaki köyünün ve kabilesinin temel geçim kaynakları anlaşıldığı kadarıyla tarımcılıktı. Baba tarafından ebeveynlerinin çoğunun ismi aspa=hesp (Kurmancide) ile, yani tarımcının en büyük yardımcısı olan hayvanın adıyla biter ki bu, isimlendirme o zamanların sosyal yapılanması açısından karakteristiktir. İşte bazı örnekler; Paitiraspa, Haicetaspa, Urvandaspa ve Zarathuştra’nın babası Pourus-saspa... Annesinin adı da hayvancılıkla ilgiliydi; ‘‘sütü bol ineklerin sahibi’’ anlamına gelen Doughdova.... Peygamber’in kendisinin de adında bulunan uştra=deve bizi tabiatın o güzelim kucığına götürmüyor mu? Eşlerinden birinin adı, ‘‘ilginç öküzleri olan’’ anlamına gelen Hvovi; oğlunun adı da İşatvestra, yani ‘‘istenen otlaklar’’ anlamına geliyordu. Bunca çayır, öküz,deve vs arasında herhalde zanaatkarların egemen üretici güç olduğu bir şehir uygarlığı beklenemezdi.... (13, 179).

Zerdüş’tün yaşamına ilişkin tarihleri tam olarak tespit etmek imkânsızdır; ancak araştırmacıların çoğunluğu peygamberin on-onbir ve altıncı yüzyılları arasında yaşadığını varsayıyorlar. Zerdüş’tün çocukluğu ve sonraki yaşamına dair geleneksel anlatılar mucizelerle doludur. Örneğin, ağlayarak değil de, gülerek doğduğu söylenir(denkard 7,3;2) (2,11).

Zerdüş’tün vatanının belirlenmesi, en az tarihi kadar önem taşımaktadır. Doğduğu yeri ve zamanı bilmek, onun nasıl bir kültürle yetiştiğini ve hangi şartlarda yaşadığını ve fikirlerini şekillendiren etkenlerin neler olabileceğini anlama konusunda bize yardımcı olacaktır. Ancak onun doğduğu yerin net olarak bilindiğini söylemek ne yazık ki mümkün değildir.

Avesta, Zerdüş’tün doğum yerini İran- Vic’i haritada kesin olarak tespit edemiyoruz. Bununla birlikte , tahmini olarak bu yerin, Orta Asya’yı kapsayan, Pakistan’nın kuzey batısı ile Afganistan, İran ve Irak arasında bir yer olabileceği söylenmektedir.

Bu konuda iki temel görüş ileri sürülmektedir.

a. Gerek geleneksel rivayetler, gerekse Jackson, Bartholomae, Haertzeld ve Hertel gibi önemli isimlerin de yer aldığı bazı araştırmacılara göre Zerdüş, İran'ın batısındaki Azerbaycan'ın yakınlarında doğmuştur. Ancak Zerdüş'ün, daha sonra İran'ın kuzeydoğusundaki Belh ve Harezm'de etkisini gösterdiği konusunda hemfikirdirler. Çünkü Zerdüş'ün hamisi ve aşireti varlığını bu bölgede idame ettirmektedir.

b. Aralarında M. Boyce, Niberg, Lombel, Zeahner ve Şehbazi gibi önemli araştırmacıların bulunduğu bir diğer görüşün temsilcileri ise Zerdüş'ün İran'ın kuzeydoğusundan (Harezm'in bulunduğu bölge) olduğunu söylemektedirler. (13, 98;99)

Buna rağmen bazı geleneksel Zarahuştracı kitaplar, Airyana Vaejah'ı, Atropatene = Aturpatakan= Adarbaijan ile özdeşleştirmekten geri durmazlar. Bunlardan Bundahişn ve Dinkart örnek gösterilebilir.... Onun, Adarbaijan'nın neresinden, yani; Urmiyeli mi, Şizli mi veya diğer adıyla Çizli mi (ki üçü de aynı yerdedir) veya Dareja vadisinden mi olduğu konusundaki tartışmaya rağmen, geleneksel oryantal kaynaklar ve araştırmacıların çoğu da Zarahuştra'yı Medya'nın bu kuzey bölgesine yerleştirmektedirler (13,132).

Zerdüş'ün üç kadınla evli olduğu ve üç kız üç erkek olmak üzere toplam altı çocuğundan söz edilmektedir.Özellikle erkek çocuklarının çiftçiler,din adamları ve askerler olmak üzere toplumdaki sosyal sınıfları temsil ettiğine inanılmaktadır (9,21;22).

Hem bir rahip hem de bir peygamber olan, dinin tek kurucusu Zerdüş otuzlu yaşlarında vahiy almıştır. Dini metinlerde bu olay şöyle tasvir edilir. Zamanında Zerdüş şafak vakti,

Bahar bayramı için haoma- hum veya "Hauma" Mihrperestler ve Zerdüştilerin özünü kaynatıp ondan "Mey ve Meng" isminde şarap yaptıkları ve şarabı içmekle ruhani bir cezbede gark olduklarına ve kendilerine gaibi sırların ilham olduğuna inandıkları özel kutsal bir bitki imiş- hazırlığı için su almaya nehir kıyısına gitti. Kovayı suyla doldurup kıyıya döndüğünde, ışıldayan bir varlık- Vohu Manah (Av. Vohu Manah "iyi akıl"; Phl. Vohuman) görüldü ve Zerdüş'ü vahiy alacağı Ahura Mazda ve diğer beş ışıldayan Varlığa (Amesa Spenta) getirdi. Zerdüş sadece Ahura Mazda'ya tapınmakla kalmadı (üç ahuranın en yücesi olduğu kabul edildiği için), onun bütün iyi şeylerin Yaratıcısı, yaratılmamış olan ve ezelden beri var olan tek tanrı olduğunu ilan etti (2,11).

Avesta Kitabı Hakkında

Avesta kitabı 5 bölüm ya da 5 kitaptan oluşur:

1. Yasna(Gatalar) 2. Yaştlar 3. Visparad 4. Xorde Avesta(Küçük- Avesta).
5. Vendidad (1,23).

Eğer başından sonuna kadar sayfaları takip edersek, bu eski zamandan yeniye doğru gelmemiz gibidir. İlk bölüm “Gatalar”dır. E.Benvehiste gibi büyük filologların inancına göre Gatalar, Zerdüşt'ün kendi eseridir; “dini ilahiler” adıyla Ahuramazda'ya hitaben söylenmiştir. Filologlar bu ilahilerin dilini, aramızda mevcut olan en eski dil olarak kabul ediyorlar. Bu kavramlar açısından da böyledir. Gatalar'a eklenmiş olanların, yeni bir dili vardır. Bunlar, dilbilimsel açıdan Hehamenişi dönemine aittir. Ve yapılan bu eklemeler “Yasna”yı meydana getirir. Bunlar adalet ve tanrıya tapmayla ilgili ilahilerdir. Yaştlar ise bizzat Zerdüştün'ün söylediği belirtilen tevhit ilahileridir. Bazıları bu kelimeyi Kuran'daki “Yasin” kelimesiyle bir zannetmişlerdir. Çünkü bu kelimenin farklı kıratları vardır. “Yeşme”, “Yeşma”, “Yesn”, Yesna” vs. şeklinde de yazılmıştır(3,220).

Yaşt (“hürmet”, tapınma”; Av. - yaz “saygı”dan gelir) 21 (ya da 23) dua veya ilahi ile sona eklenmiş birkaç parçalı bölümlerden oluşan bir derlemedir. Yaşt, meleklerle ve farklı payelere sahip muhtelif ilahi varlıklara hitap eden dualardan oluşur. Yaştlarda ayrıca Zerdüştlüğün temel kavramlarının açıklaması, yedi ilahi varlık ve âlemlerinden söz edilmekte, gelecekteki kurtuluş ve kötü güçlere karşı nihai zafer öngörülmektedir.

Sonra ise Visparad: Visparad adı, Geldner/ Bartholomae transkripsiyon şemasında Avestaca Vispe ratavo (Bartholomae 1904:col.1467,1501)'nun, Hoffman'ın şemasında ise Vispe ratavo'nun kısaltılmışı olup muğlak bir anlama sahiptir. Vispe ratavo “bütün ustalar” ya da “bütün efendiler” olarak tercüme edilebilir. Visparad yirmi-dört (23 ya da 27) bölüme (Av. kereti) ayrılır ve ek dualar, övgüler ve Ahura Mazda'ya, diğer kutsal varlıklara saygı adakları ve dini şarkılardan oluşur (2,22).

Visparad'ın ardından Xord Avesta gelir. (Phl. Khvartag Abestag, Pers. Khorda Avesta) “küçük Avesta” olarak tercüme edilen bir dua kitabıdır.

II. Şapûr (310-379) döneminde yaşamış Mübedler mübedi Âzerbâd Mihrâspend tarafından derlenmiştir. Xorde Avesta, namazlarda, kutsal gün, gece ve aylarda dinî törenler ve sodre giymede, kostî bağlama, düğün, taziye gibi törenler ve bayramlarda okunan bir kutsal metindir. İçerisindeki metinler büyük Avesta'dan alınmış, birtakım eklemeler ve eksiltmelerle oluşturulmuştur.

Ve son olarak da Vendidat kitabı gelir. Eski şekli, Avesta'da, " Vi.daēva.dīta " olan Vendidū " ayrılık ve devden/şeytandan uzak olma kuralına sahip kişi" , " devler aleyhine kanun " anlamındadır. Vendidād, " 22 Fergerd'ten oluşur. Her Fergerd, " bend'lerden meydana gelir. 21. Fergerd e kadar bu bölümlerde daha çok dinî kurallardan; yemin etmek, mukavele yapmak, mukaveleyi fes etmek, temizlik, yıkanmak, suları temiz tutma, ölüden ve cesetten uzak durmak, tövbe etmek, sadaka vermek, doktora para vermek, tırnak kesmek, saç kestirmek, doğru ve yalan hakkında, sabahları ötüp de insanları namaza kaldıran horuz'dan, köpeğe iyi bakmaktan söz edilir (1,23;24).

O halde zaman bakımından Avesta, Zerdüş zamanından başlıyor- Gatalar- ve Sasani döneminin sonuna (Enuşirvan zamanı) ve İslam'ın doğuşunun eşliğine varıyor (3, 220-229).

Zerdüş'tün Tanrı İnancı

Zerdüş'tün tanrısının tek mi çift mi olduğu konusunda iki görüş vardır : Biri şu bilinen klasik teoridir. Bu bakış açısına göre Zerdüş dini düalizm dinidir. "Ahura" ve Ehrimen'in dini ile "Engermeinu" ile Spentameinu'nun dinidir (3,194). Tanrılardan biri, iyilik tanrısıdır ve bütün iyiliklerin kaynağıdır. Avestada, Ahura mazda (Ormazad, Ormuz) Yezdan ya da sadece Ahura isimleri altında kendisinden bahsolunur. Diğeri de bütün kötülüklerin kaynağı ve yöneticisidir; ki bu da metinlerde Ahriman, Div, Drug, ya da Angra Mainyu şeklinde geçer. Ayrıca Ahura'nın yanında, onun yarattığı ve onun yardımcısı olan altı tanrı daha vardır. Bunlara İmşas Pendler (ebedi mukaddesler) denir. Bu mukabil Ahriman da böyle altı yardımcısı vardır : Bunlara da Kamerikan denilir (6,274).

Her kim ve her şey- kötü olursa, "Engermeinu'nun bir parçasıdır. Bu iki zat- "Engermeinu ve Spentameinu- daima savaş halindedir. O halde Zerdüş'tün dininde zatın dünyadaki ikiliğine inanç vardır (3,194).

İkincilere göre ise Zerdüş'tün Tanrısı bir tek tanrıçılıktır. Ahura Mazda karşı karşıya gelen iki ruhtan üstündür. O her şeyin yaratıcısıdır (5,262).

Avesta'nın metnine bakıp da sarahatle Ahuramazda'yı, her şeyin, her kesin, iyi ve kötünün, aydınlık ve karanlığın yaratıcısı olarak gören, ezeli ve ebedi bir varlık olarak kabul eden; "yeni Spentamei ve "yeni Engermei'yi açıkça Ahuramazda'nın mahlûku bilen pek çok ayet gördüğümüzde, dil ve düşünceyi tevhit olarak buluruz. Fakat Avesta'nın diğer kısımlarını incelediğimizde, Ahuramazda'nın Ehrimen'e karşı olduğunu her ikisinin ezeli ve ebedi olduğunu; birinin aydınlık ve iyilik tanrısı,

diğerinin ise karanlık ve kötülük tanrısı olduğunu görürüz. Burası da şirk kokusu veriyor.

Bu kitapta, Zerdüş'te adındaki düşünür ve şahsiyetin, hem muvahhit hem de müşrik olmasına imkân yoktur. O halde bu ikisinden biri doğrudur, her ikisi değil. Bu konuyu anlamak için en eski metinlere müracaat ediyoruz; eğer eski metinlerde tevhidi ayetler bulursak, bu şirk ayetlerinin, toplumun, müşrik, yani monoteist amillerinin- zorba güçler, eşekleştiriciler ve istibdatçılar- ilave olduğuna delil teşkil eder. Çünkü tevhit daima bu tefrikacıların, grupçuların, ırkçıların, sınıfların zararına olmuştur. Din berrak ve duru olduğu ve büyük bir devrimci kurucunun zihninde bilinçli bir hareket olarak var olduğu sürece tevhittir. Sonra resmi ruhaniyet hükümet ve gruplarının v.s eline düşünce, bir gelenek haline gelir ve bozuk bir boyut kazanır, şirk onda yol bulur (3,219).

Profesör Tahir Rezavi, de Zerdüş'tükteki ikili anlayışın sonradan Zerdüş'tü çölüğe girdiğini ve Zerdüş'tün esas öğretileri arasında bu tanrıların olmadığı görüşünü savunmakta ve en eski metinler olan Gatalar'dan, Ahura Mazda'nın her şeyin üstünde olduğunun açıkça anlaşıldığını, Gatalar'da başka tanrı olmadığını, Zerdüş'tün özellikle eskilerin çok tanrılarında nefret ettiğini, Gatalar'da gerek divlerin gerek İmşas Pendler'in, herhangi bir yaratıcılık vasıflarından ve Ahura'dan başka faal olmadığı hususlarını iddiasına gerekçe olarak almaktadır.

Böylece Zerdüş'te iyilik ve kötülüğün kaynağının ayrı olduğunu iddia ile kâinatdaki ve insan fitratındaki kötülükleri Ahura Mazda'ya yakıştırmayarak, ondan uzaklaştırmaya çalışmaktadır.

İyilik ve kötülük cevherinin birbirine nispeti yokluk ile varlık gibidir. İyilik cevheri karşısında Şer cevheri izafidir. Bütün varlığın yaradanı Ahura Mazda'dır. Ahura ne zaman ki herhangi bir varlığı yarattı, onun yanında ona zıt olan Şer kendiliğinden iyinin gölgesi olarak var oldu.

Bu iki cevher, dünyada gece ile gündüz gibi birbirine paralel olarak çalışırlar, ebedi bir mücadele halindedirler; bu çekişme ancak kıyamette son bulacaktır. Ahura Mazda'nın iyilerin tarafını tutması sonucunda bu mücadele iyinin üstünlüğü ile son bulacaktır(6,275).

Zerdüş'tün tanrısının tek olduğunu iddia eden bilim adamları bu iddialarını daha çok Gatalar'a dayandırmaktalar. Bunlardan bütün ömrünü Avesta'yı incelemeye veren meşhur Alman bilim adamı K.F.Geldner ise bu konu hakkında şöyle der: “ Zerdüş'te Gatalar'da kendine has derin fikirle konuşur. Onun sözleri sahtekârlıktan uzak ve samimidir. O, kendi sözlerini inançla ve tereddütsüz söyler ve onda fazla

söz yoktur. Onun bahsettiği mesele dünyada hayır ve şer'in mücadelesi, hayrın bu dünyada ve ahiret'de mükâfatlanacağına aittir. Onun Gataları maneviyat ve ahlak bütünlüğüdür.

W. Geiger “Zerdüş Gatalar'da” adlı eserinde ise der ki: “ Zerdüş'tün dini yabancı fikirlere uzaktır ve şimdiye kadar da öz temizliğini korumuştur. Zerdüş'tün ahlaki bakımından tuttuğu yeri, onun ne derece yüksek felsefi fikirlere sahip olduğunu Gatalar'dan anlayabiliriz. O kendi zamanının zihniyetinden çıkarak çok –çok ileriye gitmiş bir şahıstır. En kadim zamanda bile, halkına bir yaratıcıya tapmayı öğretti. Onun gösterdiği din biçimsel dini merasimle ve kurban kesmekle bağlı değildi. Onun gösterdiği saf ve doğru düşünce ile yaşamak prensipleridir (1,21).

Avesta'nın başında meclis, makam, yani ahenk anlamında “Gase” veya “Gatalar” adıyla birkaç şiir ve ilahi var. Darmesteter ise bu konuda fikirlerini şöyle açıklar: Avesta'nın bu kısmının Zerdüş'tün diline, diğer bütün kısımlardan daha fazla yakın olduğuna inanır, Vedai kitapların yazılmış olduğu dil ile. O halde bunlar iki bin üç yüz- dört yüz, hatta iki bin beş yüz yıl öncesine ait olduğu söylenebilir. Bazıları bu ilahilerin muhtemelen Zerdüş'tün tanrısına hitap eden kendi münacatları olduğuna inanıyorlar. Her halükarda ister Zerdüş'tün isterse Zerdüş'ten sonra vücuda getirilmiş olsun, Zerdüş'ten ilk sahip olduğumuz ve takriben istinat edebileceğimiz en güvenilir kitaptır (3,196).

Christensen de Gatalardaki dinin tam olmamakla beraber tek tanrı olduğunu; Ehrimen, Kamerihan ve diğer Divlerin asla Ahura Mazdanın eşiti olmadığını, olsa olsa İmşas Pendlerin eşiti sayılabileceğini belirtmektedir. Avesta ve Sanskrit dilleri bilgini Haug ise «Zerdüş Peygamber Allahın tek ve yegâne olduğunu ispat ettikten sonra eski zamanlardan beri insanların ve bilginlerin zihnini kurcalayan ve büyük bir mesele olan (dünyada görülen bütün noksanlık ve kötülükleri yüce Allahın adalet ve merhametine nasıl yakıştırmak mümkün olur) fikrini, iki zıt kuvvet nazariyesini ortaya atarak izah etmiştir. Bu yüzden de bu iki varlık iyi ayrı cevher halinde anlaşılmıştır. Esasen Angra Mainyu imşas pendlerin zıddıdır. İmşas pendler Ahuranın eşidi zannedilince Ehriman da Ahuranın eşidi olmuştur. Gatalarda ve Yeşlerde imşas pendler melek rolündedirler. Bazı tanrı adları Gatalarda Ahura Mazdanın sıfatlan olduğu halde sonradan derlenen Avesta bölümlerinde bu sıfatlar tanrı suretine bürünmüşlerdir» demektedir. Böylece Zerdüş'te görülen ikicilik yani Ahura Mazda ile Angra Mainyu münasebeti diğer semavi dinlerdeki Allah şeytan münasebeti gibi ele alınmaktadır (6,275;276).

Burada Hz. Ali de Zerdüşt dininin sapmasını şöyle tahlil ediyor: Kitap, risalet ve hak sahibi bir din olan Zerdüştilik, tarihteki açgözlü güçlülerin ve zor temsilcilerinin, zorbaların elleriyle tahrif edilmiştir.

Yemen'in güneyinde bir yer olan Hicr, Zerdüştî İranlıların yerleşim yeri idi. Yemen'in Müslümanlar tarafından fethinden sonra Hz. Peygamberin emriyle Hicr Zerdüştileri ve Mecusilerine Ehlikitap muamelesi yaptılar ve onlardan cizye aldılar. Biliyoruz ki, İslam, sadece muvahhitten ve ehlikitap ve gerçek tevhidi din ehli olan kimselerden – sapmış da olsalar- cizye alıyor. Bundan dolayı Hz. Peygamber, Mecusi şirkini, Yahudilik ve Hıristiyanlığın şirkıyla aynı türden telakki ediyor ve Zerdüşt dinini, şirk dini olarak görmüyor, Mecusileri müşrik dinli olarak değerlendiriyor (3,230).

Azerbaycan araştırmacıları İ.Aliyev ve S.Rzaguluzade Zerdüşt öğretisinin monodualist bir inanç olduğu düşüncesindedir. S.Rzaguluzade'ye göre Zerdüşt dünyada şerin varlığını anlatmak için diyor ki, Vahid- Ahura Mazda iki olumlu(Hakikat sembolü şer yaratamazdı) başlangıç yaratır ve sonra onlardan biri Şer Ruha dönüşür. Bu başlangıçların mücadelesi ve karşılıklı hareketi dünya gelişiminin ikinci aşamasında tüm varlığın ortaya çıkmasına neden olur. Bununla da tüm var olmanın yaratıcıları gibi İlk Birim Başlangıç ve iki tabii başlangıç kabul edilir (11, 34)

Sonuç ve Değerlendirme

Zerdüşt dinin ne olduğu konusunda iki görüş hakimdir. Bunlardan birincilere göre Zerdüşt'ün dini düalist dindir.

İkincilere göre de Zerdüşt'ün dini tek tanrıcılıktır ve her şeyin yaratıcısı o'dur. Zerdüşt'ün tanrısının tek olduğunu iddia edenlerin çoğu bu görüşlerini en eski metinler olan Gatalar'a dayandırır ve onlara göre Gatalarda Ahura Mazda'nın her şeyin üstünde olduğunu açıkça anlaşıldığıdır. Yapılan araştırmalarda da ikinci görüşte olan bilim adamları ve araştırmacıların düşünceleri ve görüşleri gerçeğe daha yakındır.

Bunun yanı sıra Zerdüşt'ün Avestası orijinalliğinden oldukça farklıdır. Eldeki bilgiler, binlerce yıldır Ortadoğu coğrafyası ve toplumu üzerine uygulanan inkâr-imha-asimilasyon uygulamalarından kurtulabilen verilerdir. Bir kısmı Sasaniler döneminde mekânın iktidar güçlerinin çıkarlarını gözeterek yeniden yazılan bazı Avesta bölümleridir. Bir kısmı karşıt Arap ve diğer egemenlerin saldırılarından kurtulup da Hindistan'a giden Zerdüştilerin derleyip koruduklarıdır. Bir kısmı Kürtlerin ve Zerdüştî toplulukların günümüze kadar getirebildikleri anlatılar ve toplumsal bellek değerleri olurken bir kısmı da tarihi, sosyolojik, etimolojik ve etnolojik araştırmalar sonucu elde edilen bilgi-bulgu ve belgelerdir.

EDEBİYAT

1. Farsça'dan Azericeye çev: İsmail Şems, Avesta birinci kitap, Bakı 1995, sh. 102.
2. Çev: Fahriye Adsay/ İbrahim Bingöl, Zerdüş Avesta “ Zerdüştilerin Kutsal Metinleri İstanbul 2012 Avesta Yayınevi, sh. 479.
3. Ali Şeraiti, Dinler Tarihi 2: Ankara Mart 2012 FCR Yayın Reklam Bilgisayar Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti. Ankara, sh.256.
4. Ağayer Şükürov, Şark Felsefesi ve Filozofları; Bakı 2005, sh. 664
5. Çev. Ergün Akça, Yunan Felsefe Tarihi: Sokrat Öncesi İlk Filozoflar ve Pytagorasçılar, İstanbul Kasım 2011 Kabalcı Yayınevi, sh. 528.
6. Cahit Can, Www. Zerdüşçülük, Zerdüş ve Hukuk (Avesta), dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/335/3394.pdf
7. Nimet Yıldırım, Ardavirafname, Pinhan Yayıncılık, 2011, sh.197
8. Www. Kürt Dilinin Hint-Avrupa Dilleri Arasındaki Yeri: Kürtçeden Çev. Sedat Karataş; 20.03.2012
9. Najiba Ziyayi Azizi, Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı (Avesta) üzerine bir araştırma (doktora tezi): Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din bilimleri Anabilim Dalı (Dinler Tarihi), Ankara 2009
10. Asiye Tıǧlı, Zerdüş Hayatı ve Öğretisi,Beyan yayınları Ankara Şubat 2004
11. История Азербайджанской философии (Azerbaycan Felsefe Tarihi), Т.1. Баку, Элм, 2002, с. 360.
12. İbrahim Ülger ,Zerdüş Güzel Söz, Güzel Davranış, Güzel Eylem,Berfin Basın Yayın ve Tic. Ltd. Şti, Nisan 2009 İstanbul
13. Zarathuştra, M.Sıraç Bilgin, Berfin Basın Yayın ve Tic. Ltd. Şti, Temmuz 2003 İstanbul

ÖZET

Makalede Zerdüşt'ün doğduğu ve büyüdüğü yer, onun Tanrı inancı, ayrıca Zerdüşt'lüğün dini kitaplar toplusu Avestanın içeriği farklı araştırmalara göre incelenmiştir. Bu sonuca varılmıştır ki, genel kanaat Zerdüşt'ün Azerbaycan'ın Urmiye ya da Şiz bölgesinde doğmuş olduğu yönünde ağırlık basmaktadır.

Makalede Zerdüşt'lüğün düalist mi, yoksa tek tanrılıcılık dini mi olması konusuna da açıklık getiriliyor. Yazar'a göre Zerdüşt'ün inancının monoteist yönünde olduğu ve kendinden sonra gelenlerin bunu düalist olarak değiştirdikleri hakkında araştırmacıların düşünceleri ve görüşleri gerçeğe daha yakındır.

SUMMARY

In the presented article the place of birth and growth of zoroastrian, his belief to God and besides them the volume of religious books of zoroastrianism have been analysed according to Avesta's different investigations. And it was come to conclusion that there is much information about zoroastrian that he was born either in Urmia or in the region of shiz of Azerbaijan.

In the article it is also explained about dualism or monotheism of zoroastrianism. According to the author zoroastrian's belief was monotheism and next generation following him changed this belief as dualist and the investigators opinions and views about it are closer to his truth.

РЕЗЮМЕ

В статье сопоставляются различные научные доводы и выводы исследователей о месте рождения Зороастра, его жизни и вере в Бога, а также о содержании зороастрийской религиозной книги Авеста. Автор статьи приходит к выводу, что по мнению большинства исследователей Зороастр родился в регионе Урмия или Шиз Азербайджана.

В статье разъясняется вопрос о дуалистическом или монотеистическом характере зороастризма. По мнению автора ближе к истине выводы исследователей о том, что зороастризм – это религия единобожия, но в ходе истории была изменена на дуалистическую.

Çapa tövsiyə etdi: dos.Q.C.Mürşüdlü

CƏMIYYƏTDƏ HÜQUQİ MÜNASİBƏTLƏRİN TƏNZİMLƏNMƏSİNDƏ ƏXLAQİ DƏYƏRLƏRİN ROLU

Fərhad Baloğlan oğlu Həsənzadə
Azərbaycan Respublikası
DİN-in Polis Akademiyasının
Tədris-metodiki şöbəsinin inspektoru,
polis leytenantı

Açar sözlər: əxlaq, hüquqi münasibətlər, vicdan, iradə, mənəvi borc

Ключевые слова: нравственность, правовые отношения, совесть, воля, моральный долг.

Key words: morals, legal relations, conscience, will, spiritual duty.

Hüquqi münasibətlər, cəmiyyəti təşkil edən fərdlərin məqsədyönlü fəaliyyəti nəticəsində yaranan ictimai münasibətləri-iqtisadi, siyasi, ailə və s. özündə qanuniləşdirir və tənzimləyir. Cəmiyyətin təşkili, fəaliyyəti və inkişafında ictimai münasibətlərin digər formaları ilə yanaşı hüquqi münasibətlər də çox mühüm rol oynayır.

Hüquqi münasibətlər ictimai şüurun ayrıca bir forması olan hüquqi şüurun ictimai münasibət formasında təzahürüdür. Hüquqi şüur hüquq hadisələrini bilmək, ayrı-ayrı siyasi qüvvələrin və ya bütün cəmiyyətin mənafeyi və təlabatı ilə həmin hadisələrin müəyyənləşən qiyməti haqqında hüquqi görüşlər və nəzəriyyələrin cəminə deyilir (4, s.438). Hüquq hamı tərəfindən qəbul olunmuş məcburi ictimai qaydalar sistemidir. Dövlət tərəfindən yaradılan və həyata keçirilməsinə nəzarət olunan bu qaydalar vasitəsilə ictimai münasibətlər tənzimlənir.

Lakin, hüquq qaydaları insan birliklərini, şəxslərin cəmiyyətdəki münasibətlərini tənzimləyən sosial davranış qaydalarının bir hissəsidir. Hüquq qaydalarından başqa insanların cəmiyyətdəki münasibətlərini tənzimləyən bir sıra digər sosial davranış qaydaları da mövcuddur. Bunlara din, əxlaq, inanc, adət və başqa qaydaları aid etmək olar. Bütün bu sosial normalar cəmiyyətdə sabitliyi təmin etməyə istiqamətlənmişdir.

Biz bu məqalədə əxlaq və hüquq qaydalarının əlaqələrini araşdıraraq ictimai münasibətlərin hüquqi tənzimlənməsində əxlaqi dəyərlərin rolunu ortaya çıxarmağa

çalışacağıq. Amma, əvvəlcə onu da qeyd etmək lazımdır ki, hüququn ictimai sabitliyi təmin edən digər qaydalara nisbətən ictimai münasibətlərin tənzimlənməsində olduqca fərqli bir yeri və əhəmiyyəti vardır. Hüquq ictimai sabitliyi təmin etmək baxımından digər ictimai normalara nisbətən daha təsirli bir vasitədir.

Əxlaqi dəyərlərin hüquqla qarşılıqlı əlaqəsini araşdırmaq, onların ortaq tərəflərini müəyyənləşdirmək üçün ilk növbədə «əxlaq» məfhumunun fəlsəfi izahını vermək lazımdır.

Əxlaq – insanların cəmiyyətdə davranışın tənzimlənməsi funksiyasını yerinə yetirən ictimai şüurun bir formasıdır. Əxlaqi şüurda ayrı-ayrı fərdlərin, sosial qrupların və bütövlükdə cəmiyyətin ünsiyyətini və davranışını nizamlayan baxışlar, təsəvvürlər, normalar və qiymətlər ifadə olunur (2. s.389). Əxlaqi şüurda insanların yaxşı və pis, mənəvi borc, vicdan, dürüstlük və qeyri dürüstlük və s. haqqındakı fikirləri ehtiva olunur. Əxlaqi şüur sosial normaların elə sistemidir ki, şəxsi və kollektiv mənafelərin birliyini təmin etmək məqsədilə insanlar arasındakı şəxsi ünsiyyəti və davranışı tənzimləyir. Əxlaq həyatın bütün sferalarında – əməkdə, siyasətdə, məişətdə insan davranışını nizamlayır. Əxlaqi davranışlar insanın elə əlamətidir ki, onsuz ümumiyyətlə cəmiyyətin mövcudluğu mümkün deyil. Əxlaqi şüur insan cəmiyyətinin tərəqqisi, onun humanistləşməsi üçün zəruri şərtidir (4. s.462).

Əxlaq normalarına əməl etmək zərurəti insanın sosial mahiyyətindən irəli gələn bir məsələdir. Fəlsəfə və sosiologiya dərslərlərindən bilir ki, insan biopsixososial varlıqdır. Yəni insanın bioloji və psixoloji tərəfləri olduğu kimi insan həm də sosiallaşmış bir varlıqdır. Bir-biri ilə ayrılmaz əlaqə və qarşılıqlı asılılıq şəraitində fəaliyyət göstərən insan cəmiyyətində əxlaqi şüur insan davranışının elə bir nümunəsini təşkil edir ki, həmin davranış həmin şəxsin yaşadığı cəmiyyət tərəfindən bəyənilir və təqdir edilir.

Əxlaqın genezisinə nəzərə salsaq görərik ki, o, sosial tənzimlənmənin ibtidai formaların yaranmasından əvvəl, şəxsiyyətin tayfa kollektivliyindən ayrılması dövrünə aiddir və onun özünüdərkinin təşəkkülü deməkdir. Əxlaqi şüurun kökü adətlərə qədər gedib çıxır. Hansı ki, nəsillərin təcrübəsinə görə cəmiyyətdə insanı saxlamaq və inkişaf etdirmək üçün faydalı və insanların tələbatına, marağına cavab verən davranışları möhkəmləndirmək məqsədi daşıyırdı.

Əxlaqın cəmiyyətdə hüquqi münasibətlərin tənzimlənməsində müsbət rolu onun funksiyalarında özünü göstərir. Əxlaqın aşağıdakı üç funksiyası var. 1) tənzimedicisi; 2) qiymətverici; 3) idrakı.

Əxlaqi və hüquqi birləşdirən ortaq cəhət onların məqsədidir. Hələ qədim sosial birliklərdə ictimai tənzimedicilə funksiyaları həyata keçirən əxlaqi şüur, hüquqi şüurun yaranması üçün mənəvi ruhi varlıq olmuşdur (6.s.401). Zaman keçdikcə bir sıra əxlaqi dəyərlər hüquqi normalara çevrilmişdir. Qanunlar edilməli olan insan hərəkət və davranışlarını müəyyənləşdirmiş və onlara qadağalar tətbiq etmişdir. Bir başqa ifadə ilə desək insanların hərəkət və davranışlarının əxlaqi ölçüləri hüquqi normalar kimi rəsmiləşdirilmişdir. Məhz buna görədir ki, hüquq və hüquqi münasibətlər mövzusunda danışarkən əxlaq məsələsinə toxunmamaq olur.

Əxlaq qaydaları yaxşı və doğrunu, hüquq qaydaları da doğru və haqlı əməlləri məqbul hesab etdikləri üçün aralarında bir oxşarlıq vardır. Çünki, hər ikisi də ictimai həyatda şəxslərin necə davranmaları və davranmamalı olduqlarını müəyyənləşdirirlər.

Lakin, hüquq qaydaları ictimai münasibətləri tənzimləyərkən xaricə yönəlsə (heteronondur), yəni məqsədi şəxslərin davranış və əməllərinin sonda digər şəxslərə zərər verməsinin qarşısını almaqdırsa əxlaq qaydalarında isə bu məsələ tamamilə əksinədir. Əxlaq normaları insanın daxilinə yönəlir (otonomdur). Əxlaq normalarında şəxslərin öz-özlərini idarə etmələri və qeyri-əxlaqi hərəkətlərdən çəkinmələri ehtiva olunur (7.s.188). Əgər hüquq qaydalarının pozulması dövlət tərəfindən müəyyənləşdirilmiş cəzalarla cavablandırılırsa, əxlaq qaydalarının pozulması isə cəmiyyətin, ətrafdakı insanların tənbehi, həmin şəxsi qınaq obyektinə çevirməsi və insanın öz daxili mənəviyyəti qarşısında cavab verməsi ilə nəticələnir.

İctimai şüurun əsas qiymətverici forması olan əxlaqi şüurda insan əməllərinin ümumi qəbul olunmuş normaları və qiymətləri ifadə olunduğu üçün onu bəzən yazılmamış qanunlar sistemi də adlandırırlar. Həqiqi əxlaqi dəyərlərə malik olan insan bu və ya digər məsələ üzrə qərar qəbul edərkən, eləcə də gündəlik həyat fəaliyyətində xarici mülahizələrdən deyil (yəni öz şəxsi mənafeyindən çıxış etməyərək), daha çox öz daxili mənəviyyətinin tələblərindən çıxış edir (yəni öz vicdanının səsinə qulaq asır). Yüksək əxlaqlı şəxslərdə güclü özünə nəzarət qabiliyyəti olur ki, bu da onların cəmiyyətdə mövcud olan qaydalara (istər əxlaqi istərsə də hüquqi) əməl etməsi ilə nəticələnir.

Əgər hüquqi şüurda dövlətin qoyduğu qaydalar qarşısında məsuliyyət və qorxu hissi əsas yer tutarsa, insanın əxlaqında isə cəmiyyət və öz mənəviyyəti qarşısında məsuliyyət hissi əsasdır. Burada günahı anlamaq və peşmançılığı etiraf etmək şüuru yaranır (hüquqi şüurda bu «islax olunmaq» kimi ifadə olunur). İnsanlar qarşılıqlı münasibətlərdə əxlaq normalarını əldə rəhbər tuturlar. Əxlaq normaları təkcə

cəmiyyətin insanlara verdiyi tələblər deyildir. Burada həm də insanların hərəkətləri bəyənilir, yaxud mühakimə edilir. Əxlaqi qiymətlər, tələblər və ideallar sadəcə davranışı tənzim edən formalar deyil, onlar həm də cəmiyyətin və insanın mənəvi özünüdərk etməsi deməkdir.

Əxlaqın idrakı funksiyası isə onu ifadə edir ki, bəşəriyyət inkişaf etdikcə insanlar daim yeni, daha hümanist və perspektivli davranış normaları axtarmaqdadırlar. Əxlaqın idrakı funksiyasının əhəmiyyəti müasir dövrdə cəmiyyətdə daim artmaqdadır. İnsanların qarşılıqlı münasibətlərində yeni dəyərlər sisteminin formalaşması yeni əxlaqi dəyərlərin yaradılması zərurətini ortaya çıxarır.

Əxlaqi dəyərlərin cəmiyyətdəki tənzimləyici rolunu daha yaxşı anlamaq üçün əxlaq fəlsəfəsinin əsas kateqoriyalarını nəzərdən keçirtmək lazımdır. Hər bir bilik sahələrinin kateqoriyaları olduğu kimi əxlaq elminin də (etikanın) özünə məxsus kateqoriyaları vardır. Bunlar xeyir, şəər, iradə, vicdan, borc, vəzifə, xoşbəxtlik kimi kateqoriyalardır (5.s.90). Bu kateqoriyaların hər biri insanı müəyyən bir mənəvi çərçivədə saxlayır və onu pis əməllərdən, hüquqazidd əməllərdən çəkindirir.

İradə, insanın hər hansısa bir seçim qarşısında qaldıqda, yəni qərar qəbul edərkən təbii meyillərə, hissi idraka (həzz, rahatlıq və s.) yox, ağıla, rəşional idraka meyl etməsidir. İnsanların bu keyfiyyətə malik olması onların hüquq qaydalarına da əməl etmələrinə və hüquqazidd əməllərdən çəkinmələrinə şərait yaradır. Bir məsələni unutmaq lazım deyil ki, heç kim dünyaya ziyalı və yaxud cinayətkar kimi gəlmir. İnsanların yaşam tərzi və ya düşdükləri mühit onları cinayətkar meyillərə sövq edə bilər. Lakin, onlarda iradə kimi əxlaqi keyfiyyətlərin olması, vaxtında düzgün qərar qəbul etmələri və qeyri-qanuni əməllərdən çəkinmələri ilə nəticələnir.

Xeyir, əxlaq normalarında müsbət xarakterizə olunan, əxlaqi olaraq görülməsi lazım gələn fəaliyyətlərdir. Xeyir və xeyirxahlıq bəşər övladının yaratdığı ən yüksək mənəvi keyfiyyətlərdir. Buna görə də, bütün cəmiyyətlərdə normal insanların əksəriyyəti xeyirxahlıq göstərməyə çalışırlar. İnsanların xeyirxahlıq kimi əxlaqi kateqoriyalara yiyələnməsi onları pis əməllərdən başqalarına zərər yetirəcək hərəkətlərdən uzaq durmasının təmin edir. Əxlaq qaydalarında mənfi xarakterizə olunan əməllər, hüquqi qanunvericilikdə bir qayda olaraq hüquqazidd əməllər kimi göstərilir.

Əxlaqi kateqoriyalar içərisində şəxsiyyətin ləyaqəti xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Ləyaqət iradəninin əxlaqi xeyrə qəti olaraq yönəlməsidir. O, insanı öz ictimai qiymətini və hüqununu başa düşməsi deməkdir. Ləyaqətli insanın bu keyfiyyətlərə sahib olması ona qarşı yönəlmiş hüquqazidd əməlləri minimuma endirməklə yanaşı o, özü də ləyaqət hissənin təsiri altında qeyri-qanuni əməllərdən çəkinir.

İnsan cəmiyyəti elə bir sosial birlikdir ki, o, öz üzvləri qarşısında müəyyən öhdəlik və vəzifələr irəli sürür. Cəmiyyətin hər bir üzvü qarşısında xalqın, vətənin, ailənin sosial öhdəlikləri əxlaq fəlsəfəsinin borc kateqoriyasında ifadə olunur. Həqiqi əxlaq xeyrxah adamın öz borcunun yerinə yetirməyə yönələn mənəvi iradəsinin möhkəmliyi deməkdir. Məhz mənəvi borc kateqoriyasında hər bir şəxs ilə onu əhatə edən mühit arasında vacib olan qarşılıqlı təsir ifadə olunur. İnsanın mənsub olduğu sosial qrupun mənafeələrini başa düşməsi və bu münasibətdə özünün yerinə yetirməli olduğu öhdəlikləri anlaması onu mənəvi borcu yerinə yetirməyə sövq edir (2.s.392). Mənəvi borc kateqoriyası xüsusilə ailə, yaxın qohumlar və vətəndaşlıq vəzifələri ilə bağlı olan məsələlərin tənzimlənməsində böyük rol oynayır. Təsədüfi deyildir ki, əxlaq qanunlarında mənəvi borc kimi bilinən bəzi məsələlər Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında normativ hüquqi akt kimi öz əksini tapmışdır. Məsəl üçün, Konstitusiyamızın 17-ci maddəsinin 2-ci bəndində qeyd olunur ki, uşaqların qayğısına qalmaq və onları tərbiyyə etmək valideynlərin borcudur. Və yaxud Konstitusiyanın 4-cü fəslində (vətəndaşların əsas vəzifələri) yer almış bir çox maddələr də bu qəbildəndir (vətənə sədaqət, vətəni müdafiə və s.) (8.s.34).

Məsuliyyətlik, hüquq qaydalarının, xüsusilə də dövlət qulluqçularının öz vəzifə səlahiyyətlərini həyata keçirməsi ilə bağlı olan hüquqi normaların həyata keçirilməsini təmin edən əsas əxlaq kateqoriyalarındandır. Məsuliyyətlik, iradənin azad fəaliyyəti haqqında qərarından sonra yaranan problemlərin mənimsənilməsidir. Məsuliyyətli insan öz üzərinə düşən vəzifələri vaxtında və layiqincə yerinə yetirməyə çalışır ki, buda hüquq qaydalarına əməl edilməsi deməkdir.

Əxlaq kateqoriyaları içərisində hüquqi münasibətlərin tənzimlənməsində əsas yeri vicdan anlayışı tutur desək, yəqinki yanılmarıq. Vicdan, şəxsiyyətin mənəvi özünənəzarət bacarığı qabiliyyəti, öz qarşısına müstəqil surətdə əxlaqi cəhətdən sanksiyalaşmış məqsədlər qoymaq və etdiyi hərəkətə qiymət vermək qabiliyyətidir. Eyni zamanda vicdan insanın öz hərəkətləri üçün şəxsi məsuliyyət hiss etməsi deməkdir. Vicdanın, insanın daxili aləminə hakim olması onun öz hərəkətlərinə nəzarət etməsinə imkan verir. Vicdan əxlaqi və qeyri əxlaqi hərəkətləri bir-birindən ayırmaq üçün meyar rolunu oynayır. Vicdan daxilimizdə olan elə bir ali hissdır ki, onun vasitəsilə yaxşını pisdən, xeyri şərddən fərqləndiririk. İnsan yaxşı bir əməl tutduqda öz daxilində mənəvi bir rahatlıq, məmnunluq duyur. Bu duyğunu bizə vicdan dediyimiz hiss verir. Qeyri əxlaqi bir hərəkət etdikdə isə yenədə vicdan hissi bizə mənəvi əzab, sıxıntı verir. Belə vəziyyətlərdə keçirdiyimiz hisslər vicdan əzabıdır.

Vicdan anlayışı əxlaq elmində nə qədər əhəmiyyətli bir anlayışdırsa, hüquq elmində də bir o qədər əhəmiyyətlidir. Əgər əxlaq elmində şəxsin vicdanı ilə hesablaşması tələb olunursa, hüquqda isə obyektiv məhkəmə qərarlarının qəbul edilməsi üçün hakimin vicdanlı bir insan olması vacibdir. Əslində vicdan məfhumu nəinki, hüquqi münasibətlərdə, eləcə də bütün sahələrdə münasibətlərin tənzimlənməsində öz obyektiv təsirini göstərir. Çünki, onun daşıyıcısı olan insan bütün sosial proseslərin, ictimai münasibətlərin subyektivi qismində çıxış edir.

Əxlaqi dəyərlərin, xüsusilə də vicdanın, hüquqi münasibətlərin tənzimlənməsində əhəmiyyətinə görə, hüququn əsas sahələrinin hər birinin fəaliyyətini tənzimləyən peşə etikası vardır. Vəkillər, hakimlər, notarius işçiləri, polislər, öz peşə etikalarının tələblərinə uyğun fəaliyyət göstərmək məcburiyyətindədirlər. Dövlət qulluqçularının etik davranış kodeksləri tərtib olunarkən cəmiyyətdə qəbul olunmuş əsas əxlaqi dəyərlər ümumiləşdirilmiş şəkildə nəzərə alınır. Müəyyən edilmiş etik davranış qaydalarına əməl olunması dövlət qulluqçularının səmərəliliyini artırmaqla yanaşı dövlət orqanlarının nüfuzuna da müsbət təsir göstərir. Bu qaydalarının pozulması isə cəzalar və hətta xidmətdən xaric olma ilə nəticələnə bilər. Məsələn, Polis haqqında Azərbaycan Respublikasının Qanununun 34-cü maddəsinin (polis əməkdaşının xidmətdən xaric edilməsi) 9-cu bəndində göstərilir ki, polis əməkdaşının polis adına ləkə gətirən ləyaqətsiz hərəkətlərlə məşğul olması onun xidmətdən xaric edilməsi üçün əsas ola bilər (9.s.42).

Əxlaqlı, etik dəyərlərə yiyələnmiş, vicdanlı hüquqşünasların yetişməsi, onların cəmiyyətdə sayının çoxalması qanunlar hazırlanarkən və tətbiq olunarkən yaxşı və doğru olanı, həmçinin ədaləti təmin etmək üçün önəmlidir.

Cəmiyyətdə əxlaqi dəyərlərin, xüsusilə də vicdan anlayışının təbliği və yetişən gənc nəsillərdə əxlaq normalarına əməl edilməsi kimi mədəniyyətin formalaşdırılması çox vacib bir məsələdir. Cəmiyyətdə əxlaqi dəyərlərə hörmət hissənin yüksəldilməsi üçün ilk növbədə bu hisslər insanlara aşılmalıdır. İnsanların vicdanları şəxsi əxlaqi təşkil edərkən şəxsi əxlaq da cəmiyyətin əxlaqını formalaşdırır. O halda isə şəxslərin əxlaqi bütün cəmiyyətə təsir göstərmiş olacaqdır. Hər hansısa bir əxlaq norması (məsələn, oğurluğun mənfi xarakterizə olunması) cəmiyyətin böyük bir hissəsi tərəfindən qəbul edilərsə həmin əxlaq qaydası artıq ictimai əxlaqın tələbinə çevrilmiş olacaqdır.

Cəmiyyətin əksəriyyəti tərəfindən qəbul olunan əxlaq normaları bir çox hallarda dövlət tərəfindən qorunur və bu barədə hüquqi qanunvericilikdə də bəhs edilir. Məsələn, Azərbaycan Respublikasının İnzibati Xətalər Məcəlləsinin 52-ci maddəsində

göstərilir ki, valideynlərə köməklik göstərməkdən qəsdən boyun qaçırma inzibati məsuliyyət yaradır. Eləcə də, həmin Məcəllənin 308-ci maddəsinə cəmiyyətin böyük qismi tərəfindən qəbul edilmiş əxlaq normasının dövlət tərəfindən qorunmasına misal gətirə bilərik (10.s.32).

Əxlaqi davranış müstəqil və daxili iradənin məhsuludur. Bizim həyatda gördüyümüz hər bir maddi və mənəvi varlıq iki dəfə yaranır – əvvəlcə şüurumuzda, düşüncəmizdə daha sonra isə reallıqda. Başqa cür desək, reallıqda gördüklərimiz insan düşüncəsinin əksidir. Eləcə də, hüquqazidd, kriminogen hadisələr və əməllər əvvəl düşüncədə yaranır, formalaşır daha sonra isə həyata keçirilir. Bax bu düşüncələrin, fikirlərin qarşısının alınmasında və reallıqda hüquq pozuntusuna gətirib çıxarmaması üçün əxlaq hüquqdan daha üstün bir gücə sahibdir. Yalnız və yalnız insanın daxilində keçirdiyi mənəvi tərbiyə bunu təmin edə bilər. Əxlaqın bu mübarizədə əsas silahı isə haqqında danışdığımız vicdandır.

Hüququn əxlaqla sıx əlaqəsi bunda təzahür edir ki, ədaləti bərpa etməyə yönəlmiş hüquqi normalara əməl olunmasının özü əxlaqi mahiyyət kəsb edir. Məhz buna görə də, cəmiyyətin hər bir üzvünün yüksək əxlaqi keyfiyyətlərə yiyələnməsi hüquqi şüurun və hüquqi mədəniyyətin təkmilləşməsinin əsas şərtlərindəndir.

Yuxarıda qeyd olunanları ümumiləşdirsək, belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, əxlaq cəmiyyətdə gedən hüquqi münasibətlərin tənzimlənməsində və hüququn tələblərinə fərdlər tərəfindən riayət olunmasında böyük rol vardır. Əxlaqi normaları mənimsəmiş bir insan hər hansısa bir qanun pozuntusu etmək və yaxud etməmək seçimi qarşısında qaldıqda, hətta onu heç kim görəb eşitməsə də, hüquqi məsuliyyətə cəlb edilməsinin mümkünsüzlüyünü anladıqda belə o, öz əxlaqının təsiri altında hüquqazidd əməldən çəkinəcəkdir. Ona görə də, hər hansısa bir cəmiyyətdə cinayət hüququ müəyyənləşdirilərkən qoyulan hüquqi normalar həmin cəmiyyətin əxlaq normalarına zidd olmamalıdır. Əksinə, əxlaq və hüquq normalarının üst-üstə düşməsi dövlətin qoyduğu qaydaların insanlar tərəfindən daha yaxşı qəbul edilməsilə nəticələnəcəkdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYATLAR:

1. Ramiz Mehdiyev, «Fəlsəfə» Bakı. 2012-ci il
2. Həmid İmanov, “Fəlsəfənin əsasları” Bakı 2007-ci il
3. Y.Rüstəmov, “Fəlsəfənin əsasları” Bakı. 2006
4. Zeynəddin Hacıyev, «Fəlsəfə» Bakı 2012-ci il
5. Q.Abbasova, Z.Hacıyev «Sosial fəlsəfə» Bakı. 2012-ci il
6. İsmayıl Tunalı, «Fəlsəfə» Bakı. 2004-cü il
7. C.C.Aktan, “Ahlak və ahlak fəlsəfəsi. İstanbul 1999-cu il
8. Sami Selcuq, “Star” qəzeti İstanbul 23 oktyabr 2010 -cu il
9. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası, Bakı 2012-ci il
10. Polis haqqında Azərbaycan Respublikasının Qanunu, Bakı 2006-cı il
11. Azərbaycan Respublikasının İnzibati Xətlər Məcəlləsi, Bakı 2000
12. Maqşud Fərhad oğlu, «Fəlsəfənin əsasları» Bakı. 2004-cü il

XÜLASƏ

Məqalədə vətəndaşların hüquq normalarını müsbət qavramasında əxlaqi dəyərlərin rolu tədqiq olunmuşdur. Burada əxlaqi şüurun mahiyyəti aydınlaşdırılır, funksiya və kateqoriyaları nəzərdən keçirilmişdir. Sonda ictimai münasibətlərin tənzimlənməsində əxlaq normalarının əhəmiyyəti vurğulanmışdır.

РЕЗЮМЕ

В данной статье исследована роль нравственных ценностей в положительном восприятии правовых норм гражданами. Выясняется сущность нравственного сознания, рассматриваются его функции и категории. В итоге указано значение нравственных норм в регулировании общественных отношений.

SUMMARY

In this article, we investigate the role of moral values in the positive perception of law by citizens. It was explained the essence of the moral consciousness, the functions and categories. In the result, it was declared importance of moral standards in the regulation of social relations.

Çapa tövsiyə etdi: prof. F.Q.İsmayılov

AKADEMİK VASİM MƏMMƏDƏLİYEVİN AZƏRBAYCAN ŞƏRQŞÜNASLIQ ELMİNİN İNKİŞAFINDAKI XİDMƏTLƏRİ

Fuad İzzət oğlu Nurullayev

BİU-nun İslamşünaslıq fakültəsinin dekanı

AMEA-nın M.Füzuli adına Əlyazmalar

İnstitutunun dissertantı

Açar sözlər: Quran, Elm, Şərqşünaslıq, İslam

Ключевые слова: Коран, Наука, Востоковедение, Ислам.

Keywords: Koran, Science, Oriental studies, Islam.

Azərbaycan şərqşünaslıq elminin inkişafı XX əsrin ortalarına təsadüf edir. Şərqşünaslıq elminin mühüm sahəsi olan ərəbşünaslığın Azərbaycandakı banisi professor Ələsgər Məmmədovdur (1). Doğrudur, Azərbaycan xalqının İslam dinini ilkin dövrlərdə qəbul etməsi nəticəsində xalqımız islam mədəniyyətilə yaxından tanış olmuş və Qurani-Kərimin dili ərəb dili olduğundan bu dilə böyük rəğbət göstərmişdir. Azərbaycanda ərəbşünaslığın hərtərəfli və kifayət qədər uğurlu inkişafı İslamın yaranmasından başlayaraq bu günümüzdə kimi onun ərəbdilli ölkələrlə çoxəsrlik münasibətləri ilə müəyyən olunmuşdur. Hələ İslamın yaranması dövründə ərəblər iyirmi il ərzində qonşu dövlətlərin iqtisadi və siyasi geriliyindən bacarıqla istifadə edərək Bizans İmperiyasının tərkibində olan ölkələrin əksər ərazilərini işğal etdilər və İranın müstəqil siyasətinə son qoydular. Əbəs deyildir ki, islam ilahiyatının müxtəlif sahələrinə aid yazılmış bir çox mənbələr məhz mənşəcə azərbaycanlı olan alimlər tərəfindən qələmə alınmışdır. Məsələn, IX-X əsrlərdə yaşamış bir çox azərbaycanlı müəlliflər hədis elminə aid ərəbcə onlarla fundamental əsərlər yazaraq Quranla yanaşı ilahiyat elminin əsası olan hədisşünaslığı inkişaf edib zənginləşdirmişlər. Şübhəsiz ki, onların yazdıqları bu əsərlərin hamısı ərəbcədir (2, s.98).

Bütün bu deyilənlərdən əlavə, XV əsrdə yaşamış Naxçıvani Qurani-Kərimə ərəb dilində üç cildlik təfsir yazaraq müqəddəs kitabın xalqımız üçün başa düşülməsini asanlaşdırmışdır (3, s.1-4). XIX əsrin sonları XX əsrin əvvəllərində yaşamış Mövlazadə Şəkəvi və Bakı qazisi Mir Məhəmməd Kərim Qurani-Kərimi

Azərbaycan dilinə tərcümə və təfsir etmiş və bunula da Azərbaycanda ərəbşünaslıq, o cümlədən ilahiyyat elmlərinin necə inkişaf etdiyini əyani olaraq sübut etmişlər. Bütün bu deyilənlər sübut edir ki, ərəb dilinin Azərbaycanda qədimdən bəri öyrənilməsi bir həqiqətdir.

XIX yüzildə çoxəsrlik milli mədəniyyətin təməlində və Avropa elminin təsiri ilə Azərbaycanda şərqşünaslığın inkişafına təkan vermiş bir sıra parlaq alim və ədiblər meydana çıxmışdır. Həmin dövrdə yaşamış A.Bakıxanov, M.F.Axundov, Mirzə Kazım bəy, M.C.Topçubaşov kimi mütəfəkkir və alimlərimizin Azərbaycanın elm və mədəniyyətinin inkişafındakı xidmətləri misilsizdir. Eyni zamanda onların Rusiyada və Avropa ölkələrində şərqşünaslıq elminin təşəkkül və inkişafında mühüm rolu olmuşdur.

1920-ci ildə Azərbaycanda Sovet hakimiyyətinin qurulması ilahiyyatın və bütövlükdə ərəbşünaslığın tənəzzülünə səbəb oldu. Lakin az bir müddətdən sonra bütün sovet məkanında olduğu kimi Azərbaycanda da Şərq ölkələri ilə əlaqələrin genişləndirilməsi şərq dillərinin öyrənilməsi zərurətini ortaya çıxardı. SSRİ Elmlər Akademiyasında yaradılan Şərqşünaslıq institutunun və bununla yanaşı bir çox universitetlərdə şərqşünaslıq fakültələrinin səyləri nəticəsində Rusiyada bir çox görkəmli şərqşünaslar yetişdi. Bunların cərgəsində İ.Y.Kraçkovskinin xüsusi yeri vardır. O, 1883-cü ildə müəllim ailəsində anadan olmuşdur. İ.Y.Kraçkovski uşaqlıq illərindən Şərq mədəniyyətinə, xüsusən də şərq dillərinə maraq göstərmiş və müstəqil halda şərq dilləri üzrə təhsil almışdır. 1901-1905-ci illərdə Şərq Dilləri fakültəsində təhsil almış və ərəb-fars-türk-tatar dillərini mənimsəmişdi. O, Sankt-Peterburq Universitetini bitirib. Ərəb ədəbiyyatı haqqında yazdığı “Xəlifə əl-Mehdi hakimiyyəti” kitabına görə qızıl medala layiq görülmüşdür.

İ.Y.Kraçkovski 1910-cu ildə dosent, 1918-ci ildə isə professor olmuşdur. SSRİ və bir neçə xarici akademiya və Şərq cəmiyyətlərinin (Şam Akademiyası, Böyük Britaniya və İrlandiya Kral Asiya Cəmiyyəti, Alman Şərqşünaslıq Cəmiyyəti, Polşa və İran Akademiyaları, və s.) üzvü olan akademik 1951-ci ildə vəfat etmişdir. O, Sovet cəmiyyətində ilk dəfə olaraq Quranı rus dilinə tərcümə etmişdir (4, s.13). Şübhəsiz ki, Kraçkovski başda olmaqla bir çox rus alimlərinin Azərbaycan şərqşünaslığının inkişafında mühüm xidmətləri olmuşdur.

Sovet dövründə, 1935-ci ildə SSRİ EA-nın Azərbaycan filialının, 1954 -cü ildə isə Tarix İnstitutu nəzdində Xarici Şərq ölkələri tarixi şöbəsinin yaradılması ilə Azərbaycanda Şərqlin sistemli şəkildə tədqiqi başlandı. Azərbaycan MEA Şərqşünaslıq İnstitutu (1967-1984-cü illərdə Yaxın və Orta Şərq xalqları institutu)

1958-ci ildə Respublika Nazirlər Sovetinin qərarı ilə EA-nın digər institutlarında fəaliyyət göstərən müvafiq şöbə və qrupların əsasında yaradılmışdır. Həmin vaxtdan etibarən Azərbaycan şərqşünaslığının inkişafında keyfiyyətə yeni dövr başlandı, coğrafi region və əsas tədqiqat istiqamətləri müəyyənləşdi. İnstitutun qarşısında duran başlıca vəzifə Yaxın və Orta Şərq ölkələrinin tarixi, ictimai-siyasi, iqtisadi və mədəni inkişafının qanunauyğunluqlarını və xüsusiyyətlərini tədqiq və təhlil etmək idi. Eyni zamanda, Azərbaycanın Yaxın və Orta Şərq ölkələri ilə çoxəsrlik mədəni-tarixi əlaqələrini nəzərə alaraq Respublika üçün konkret tətbiqi əhəmiyyəti olan aktual tədqiqatlara da önəm verilir.

İnstitutun yüksək ixtisaslı kadrlarının və elmi potensialının artması nəticəsində tədricən şərqşünaslığın tematikası genişləndi və zənginləşdi. Kollektivin səyi əsasən Yaxın və Orta Şərq ölkələrinin tarixi, iqtisadiyyatı, ictimai-siyasi fikir və filologiyasının aktual problemlərinin kompleks şəkildə öyrənilməsinə, Şərq xalqlarının yazılı abidələrinin tədqiqi və nəşrinə, həmçinin Azərbaycan xalqının ərəbdilli və farsdilli abidələrinin tərcümə və araşdırılmasına yönəldi.

Bakı Dövlət Universitetinin Şərqşünaslıq fakültəsinin ərəb şöbəsi 1957-ci ildə yaradılmışdır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi şərqşünaslığın bir sahəsi olan ərəbşünaslığın təmali və inkişafı Ələsgər Məmmədovun adı ilə bağlıdır. Xatırladaq ki, Azərbaycanda ərəbşünaslıq məktəbinin əsasını qoymuş Ələsgər Məmmədov SSRİ Xarici İşlər Nazirliyinin xətti ilə 1945-ci ilin dekabr ayından 1946-cı ilin fevral ayınadək Nürnberq Beynəlxalq Hərbi Tribunalında alman dili tərcüməçisi kimi iştirak etmişdir. O, həmin prosesdə iştirak edən yeganə azərbaycanlı olmuşdur.

AMEA-nın Şərqşünaslıq İnstitutu [1958]-ci ildə Az.SSR Nazirlər Sovetinin qərarı ilə EA-nın digər institutlarında fəaliyyət göstərən müvafiq şöbə və qrupların əsasında yaranmışdır.

Şərqşünaslıq İnstitutunun mövcud olduğu illər ərzində Yaxın və Orta Şərq ölkələrinin tarixi, bu region xalqlarının ictimai-mədəni inkişafı və Azərbaycanla çoxəsrlik mədəni-tarixi əlaqələri institut əməkdaşları tərəfindən tədqiq edilmişdir. İndiyədək institut əməkdaşlarının 400-dən artıq elmi kitabı və bir neçə min elmi məqaləsi çap edilmişdir.

İnstitut əməkdaşları Azərbaycan şərqşünaslığını bir çox beynəlxalq konqres, konfrans və simpoziumlarda, o cümlədən, şərqşünasların XXIV, XXV, XXIX, XXXI, XXXII və XXXVII beynəlxalq konfranslarında (AFR, SSRİ, Avstraliya, Fransa, Yaponiya, Rusiya), Türk Tarix Qurumunun son on üç konqresində (Ankara, 1966-1999) və s. təmsil etmiş, Almaniya, Çin, Avstriya, Böyük Britaniya, Türkiyə,

Rusiya, İran, Misir, Malayziya, İsrail, Hollandiya, Amerika Birləşmiş Ştatları, Özbəkistan, Qırğızıstan və s. ölkələrdə keçirilən şərqşünaslığın müxtəlif problemlərinə həsr edilmiş konfrans və simpoziumlarda iştirak etmişlər.

İnstitutun hazırda Türkiyə, Almaniya, Hollandiya, İran, Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri, Misir Ərəb Respublikası və s. ölkələrin universitet və elmi mərkəzləri, habelə Türk Tarix Qurumu ilə sıx elmi əlaqələri vardır. İnstitut həmçinin UNESCO-nun dəstəyi ilə fəaliyyət göstərən Beynəlxalq Mərkəzi Asiya Araşdırmaları İnstitutunun Azərbaycan üzrə əlaqələndiricisidir. İnstitut bir sıra mühüm beynəlxalq elmi konfrans və simpoziumların təşkilatçısı olmuşdur: Şərqşünasların II Ümumittifaq elmi konfransı (Bakı, 1982), Mustafa Kamal Atatürkün anadan olmasının 110 illiyinə həsr olunmuş beynəlxalq elmi konfrans (Bakı, 1991), Hollandiyanın Utrext Universiteti ilə birlikdə "Azərbaycan və qonşu ölkələrdə XX əsrin əvvəllərində ictimai-siyasi fikir və ideoloji reallıqlar" mövzusunda Beynəlxalq elmi konfrans (Bakı 1997), Türkiyə Respublikasının yaranmasının 75-illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq konfrans (Bakı, 1998), Osmanlı dövlətinin yaranmasının 700 illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq elmi konfrans (Bakı, 1999) , Böyük İran şairləri Hafiz Şirazi və Sədi Şiraziyə həsr olunmuş Beynəlxalq elmi-ədəbi konfranslar (Bakı, 2002; Bakı, 2003), Mirzə Kazım bəyin 200 illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq elmi konfrans (UNESCO ilə birlikdə, Bakı, 2003), "Qloballaşma və islam" mövzusunda Beynəlxalq elmi konfranslar (Bakı, 2004; Bakı, 2005), "İranda Məşrutə inqilabı-100" adlı Beynəlxalq elmi konfrans (Bakı, 2005) və s. Bütün bunları sadalamaqdan əsas məqsədimiz odur ki, akademik Vasim Məmmədaliyev bu konfranslardan bir qisminin fəal iştirakçısı olmuş və öz çıxışları ilə yerli və xarici iştirakçıların diqqətini çəkmişdir.

Hazırki dövrdə Azərbaycanda şərqşünaslığın, xüsusilə də onun mühüm şöbəsi olan ərəbşünaslığın inkişafı məhz akademik Vasim Məmmədaliyevin adı ilə bağlamaq lazımdır. Onun bu sahədə xüsusi çəkisi var.

Vasim Məmmədaliyev 27 avqust 1942-ci ildə Bakıda ziyalı ailəsində anadan olub. 1949-1959-cu illərdə Bakıda 113 sayılı orta məktəbdə, 1959-1964-cü illərdə Azərbaycan Dövlət Universitetinin şərqşünaslıq fakültəsində ərəb filologiyası ixtisası üzrə təhsil alıb.

1964-1967-ci illərdə Azərbaycan Dövlət Universitetinin aspirant olub. 1968-ci ildə - 26 yaşında Tbilisi Dövlət Universitetində "*Müasir ərəb-Azərbaycan ədəbi dillərində və İraq dialektində fəlin zaman formalarının müqayisəli-tipoloji təhlili*" mövzusunda namizədlik, 1974-cü ildə - 32 yaşında həmin universitetdə "*Müasir*"

ərəb ədəbi dilində felin zaman, şəxs və şəkil kateqoriyaları" mövzusunda doktorluq dissertasiyası müdafiə edərək, SSRİ məkanında ərəbşünaslıq sahəsində ən gənc elmlər doktoru adını almışdır.

Fəaliyyəti

Vasim Məmmədəliyev 1978-ci ildə professor elmi dərəcəsinə layiq görülüb. Onun elmi tədqiqatları ərəb dilçiliyi, ümumi dilçilik sahələrində və islamşünaslıq sahələrində geniş istifadə olunur.

Vasim Məmmədəliyev İraq Elmlər Akademiyasının (1989), İslam Əməkdaşlıq Təşkilatı nəzdində Beynəlxalq İslam Hüququ Akademiyasının (1994), Misir Ərəb Dili Akademiyasının (2003) üzvüdür.

Misir, İraq, Suriya, Səudiyyə Ərəbistanı, Mərakeş, Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri, Liviya, Küveyt, habelə Türkiyə, İran, ABŞ, İtaliya, Polşa, İndoneziyada keçirilmiş dini və elmi tədbirlərdə o, bir sıra iclaslara sədrlik etmişdir. İstedadlı alimin analitik düşüncələrdən doğan yeni elmi fikirlər irəli sürməsi, ərəb, fars, rus və ingilis dillərində sərbəst danışması, ərəb, fars və klassik türk dillərində çoxlu miqdarda elmi, dini, poetik nümunələri əzbərdən söyləmək bacarığına malik olması və beynəlxalq konfranslarda çıxışları həmişə diqqət mərkəzində olmuşdur. Məsələn, 1994-cü ildə M.Füzulinin 500 illik yubileyinə həsr edilmiş Bağdadda beynəlxalq konfransda çıxışını səlis ərəb dilində quran və iclasa sədrlik edən professor V.Məmmədəliyev haqqında tanınmış İraq alimi Hüseyn Əli Məhfuz yanında oturanlara demişdi: "Bu şəxs istedadlı adamdır. Ərəb dilində fikirlərini belə yüksək səviyyədə ifadə etməsi məni heyrətə gətirdi". Şeyxülislam Hacı Allahşükür Paşazadə beynəlxalq konfranslarda Vasim müəllimin çıxışlarının çoxunu dinləyən bir münsif kimi deyir: "Hacı Vasim çıxış etdikdə biz fəxr edirik, qürur hissi keçiririk".

Vasim müəllim bir alim və pedaqoq kimi nüfuzu və əməli fəaliyyətilə Azərbaycan ərəbşünaslığını xeyli irəli aparmaqla respublikamızın ərəb ölkələrilə elmi və mədəni əlaqələrinin inkişafına böyük təsir göstərmiş və göstərməkdədir. V.Məmmədəliyevin bu sahədəki fəaliyyəti Azərbaycan Respublikasının Şərq aləmində və beynəlxalq miqyasda tanınmasına kömək edir, ölkəmizin elmi potensialının və dərin elmi düşüncəyə malik istedadlarının gücündən xəbər verir.

V.Məmmədəliyevin Rabatda Təhsil, Elm və Mədəniyyət işləri üzrə İslam Təşkilatının (İSESKO) xəttilə nəşr etdiyi "Azərbaycan dilinin ərəb hərflərilə ifadəsi" kitabı (1999) ərəb oxucularını Azərbaycan dilinin tarixi, dil və əlifba, ərəb əlifbasının tarixi rolu kimi məsələlərlə tanış edir.

Dünyanın müxtəlif ölkələrində 300-dən çox elmi əsəri və 20 kitabı çap edilib . Görkəmli alim Türkiyə, İran, İraq, Misir, Liviya, Gürcüstan, Rusiya, Səudiyyə Ərəbistanı, Suriya, Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri, Küveyt və digər ölkələrlə sıx elmi əməkdaşlıq edir. 1992-ci ildə “Əməkdar elm xadimi” fəxri adına layiq görülüb, 2001-ci ildə Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının müxbir üzvü, 2007-ci ildə isə həqiqi üzvü seçilib. Vasim Məmmədliyəv Qurani-Kərimin Azərbaycan dilinə tərcüməçilərindən biridir (5).

Vasim Məmmədliyəv 2002-ci ildə respublika Prezidentinin fərmanı ilə “Şöhrət”, 2012-ci ildə isə “Şərəf” ordeni ilə təltif edilib.

Onu digər həmkarlarından fərqləndirən xüsusiyyətlərdən biri ilahiyyat elmlərinə bələd olmasıdır. Çünki Vasim müəllim yaradıcılığını təkcə ərəbşünaslığa həsr etməmiş, o cümlədən ilahiyyat elmlərinə aid bir çox məqalələr və əsərlər də qələmə almışdır. Onun bu sahədə gördüyü ən böyük iş, bəlkə də, Qurani-Kərimi Azərbaycan dilinə tərcümə etməsidir. Sovet İttifaqı dağılar-dağılmaz Vasim müəllim həmkarı görkəmli alim akademik Ziya Bünyadovla birlikdə 1991-ci ildə Qurani-Kərimin tərcüməsini nəşr etdirdi. Bundan sonra o, dəfələrlə təkbaşına müqəddəs kitabın tərcüməsi üzərində işləyib onu yenidən nəşr etmişdir.

Müasir ilahiyyat elmlərinin inkişafında digər alimlərlə yanaşı Vasim Məmmədliyəvin xüsusi yeri vardır. Əbəs deyildir ki, Bakı Dövlət Universitetinin ilahiyyat fakültəsinin açılması məhz Vasim müəllimin söyləri nəticəsində olmuşdur.

2012-ci ilin oktyabr ayında dünya şöhrətli şərqsünas alim, əməkdar elm xadimi, akademik Məmmədliyəv Vasim Məmmədli oğlunun 70 illik yubileyinə həsr olunmuş “Şərqsünaslığın aktual problemləri” mövzusunda respublika elmi konfransı keçirildi.

Xatırladaq ki, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Mərkəzi Elmi Kitabxanası Əməkdar Elm Xadimi, akademik Vasim Məmmədliyəvin əsərlərinin biblioqrafik göstəricisini çap etdirib. Göstərici alimin 1967-2011-ci illərdə Azərbaycan, rus, ingilis, türk, ərəb, fars və türkmən dillərində çapdan çıxmış monoqrafiyalarını, kitablarını, dövrü mətbuatda, respublika və beynəlxalq əhəmiyyətli konfrans və simpozium materiallarında dərc olunmuş məqalələrini əks etdirir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBYAT SİYAHISI

1. http://orient.bsu.edu.az/az/content/kafedralar_2
2. Qoşqar Səlimli, İslamın ilk dövrlərində bəzi azərbaycanlı mühəddislər, BDU-nun elmi məcmusəi, № 4, sentyabr, 2005.
3. Naxçıvani Nemətullah bin Məhmud, əl-Fəvətihül-ilahiyyə vəl-məfatihül-ğaybiyyə əl-muvazzahatu lil-kəlamil-Quraniyyə vəl-hikəmil-fürqaniyyə, daru Astana, C. I-II, Üsküdar-İstanbul, 1323h/q.
4. Quran. Tərcümə və şərh İ. Kraçkovski. Redaktoru V. Belyayev, birinci nəşri. [Giriş V. Belyayev və P.A.Qryaznevic], Moskva, 1963.
5. Şüyxülislam Allahşükür Paşazadə, Quranın təfsiri və tərcüməsi tarixi, Bakı-1998, 295 səh.

РЕЗЮМЕ

Своей плодотворной научной и педагогической деятельностью академик Васим Мамедалиев содействовал значительному продвижению Азербайджана в области арабистики, оказал и по сей день оказывает большое влияние на развитие научных и культурных связей нашей Республики с арабскими странами. Деятельность В. Мамедалиева в этой области помогает признанию значения Азербайджанской Республики в Восточном мире.

RESUME

Vasim Mammadaliyev as a scholar by his reputation and activity has taken forward Arab studies in Azerbaijan, which influenced and is influencing the cultural and scientific relation between Azerbaijan and Arab countries. V.Mammadaliyev's activity in this field helps Azerbaijan Republic to be better known on the East and worldwide providing information about scientific potential and thinking power of talents of our country.

GELENEKÇİ BİR “YENİ ADAM” EĐİTİMCİSİ: İSMAYIL HAKKI BALTACIOĐLU

*Yrd. Doç. Dr. Hasan MEYDAN**

Anahtar Kelimeler: *İsmayıl Hakkı Baltacıođlu, İçtimai Mektep, Yeni Adam, Eğitimde Batılulařma.*

Key Words: *İsmayıl Hakkı Baltacıođlu, İçtimai Mektep (Social School), Yeni Adam (New Man), Westernization in Education.*

Giriř

Türkiye Cumhuriyeti üniversitelerinin ilk rektörü İsmayıl Hakkı Baltacıođlu 28/2/1886’da İstanbul’da doğdu; 1/4/1978’de Ankara’da vefat etti. Babası Mucurlu Abdurrahman Efendinin ođlu İbrahim Ethem, eli çeřitli zanaatlara yatkın orta halli bir devlet memuru; annesi ümmi ve hastalıklarla mustarip ancak dirayetli bir kadın, Düzelci Seyit Efendinin Kızı Hamidedir.¹

İlk eğitimini Sirkeci Mescit, Şemsülmekâtip, Meşrikişüvuzat, Kışlaarkası Okulu gibi bir kısmı modern bir kısmı geleneksel eğitim veren okullarda tamamladı. 1903’de Vefa İdadisinden mezun oldu. 1904-1908 yılları arasında Darülfünunun Ulum-u Tabiiye Şubesinde yükseköğrenimini tamamladı. Darülfünunda eğitimini sürdürürken bir yandan da Divan-ı Hümayun Defter-i Kaleminde çalışmaya başladı. 1908 de Darülmualimin-i İbtidaiye’ye hat hocası olarak atandı. Daha sonra aynı okulda öğretim yöntemi öğretmeni olarak görev yaptı.

1910 yılında okul müdürü ve döneminin önemli eğitim bilimcisi Satı Bey (1880-1969)’in tavsiyesi ve maarif nazırı ve dönemin bir diđer önemli eğitim bilimcisi Emrullah Efendi’nin oluruyla pedagoji ve el işleri öğretimi alanında

* Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, (hasanmeydan77@gmail.com)

¹ Baltacıođlu’nun hayatına dair bilgiler “İsmayıl Hakkı Baltacıođlu, Hayatım, Ali Y. Baltacıođlu (Yayına Hazırlayan), İstanbul: Dünya Yayınları, 1998.”künyeli eserden özetlenmiştir.

araştırmalar yapmak üzere Maarif Nezareti tarafından Avrupa'ya Gönderildi. Paris, Londra, Brüksel, Cenevre, Zürih, Bern ve Lyon şehirlerinde iki yıl boyunca eğitim incelemelerinde bulundu.

Ülkeye döndüğünde edindiği tecrübeleri Darümuallimin'deki görevine devam ederek uygulama; konferans ve makalelerle de yayma imkânı buldu. 1913'ten itibaren Darülfünunda da hocalık yaparak dönemin en yüksek eğitim kurumunda tecrübelerini paylaştı. 1917-1920 yılları arasında Maarif Nezaretinin çeşitli birimlerinde umumi müdürlük görevlerinde bulundu. 1920-1924 yılları arasında Edebiyat Fakültesinin dekanlık görevini yürüttü.

1923'te Darülfünun Eminliği/Rektörlüğüne seçildi. Bu görevde - istifa ettiği - 1927 yılına kadar kaldı. Tevhid-i Tedrisat kanununun ardından Darülfünunda ilahiyat fakültesi kurulması sürecinde rektör olarak aktif görev aldı.1929'da Gazi Terbiye Enstitüsü'nde müdür vekilliğine getirildiğinde kendi pedagoji anlayışına uygun bir okul sistemi kurmayı denedi. Bu şartla görevi kabul etmesine rağmen hazırladığı ıslahat raporu kabul görmedi. Bunun üzerine uygulamadan iyice umudunu kesip kuramsal alana çekildi.²

1933 yılına kadar Edebiyat ve İlahiyat fakülteleri başta olmak üzere çeşitli okullarda farklı konularda dersler verdi. 1933 yılında Darülfünunun üniversiteye dönüştürülmesine ilişkin düzenlemelerde kadrosu ilga edilerek görevine son verildiğinde bu olayı, “Gel de yazgıcı olma bakalım... Takdirat-ı İlahiye” ifadeleriyle karşıladı.³Darülfünundaki görevinin sona ermesinden sonra “gericilik” yaftası ile bütün kapılar kendisine kapanmaya başladı. O da bir düşünce insanının en iyi yapabileceği işe, yayın hayatına girdi. Yeni Adam isminde bir gazete çıkardı. Bir ara Yeni Adam'ı muvakkaten kapatıldı.

Baltacıoğlu, etrafındaki karabasanların ancak Milli Şef'in güvenini yeniden kazandıktan sonra dağılmaya başladığını belirtir.⁴ Kendisine yapılan vefasızlık ancak 1942 yılında Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesinde Pedagoji Kürsüsünü kurmasına imkân tanınarak telafi edilmeye çalışıldı. Bu kürsüde Pedagoji, Terbiye Tarihi veUsul-i Tedris derslerini okuttu. 1942'de Afyon, 1946'da Kırşehir'den olmak üzere iki dönem milletvekillik yaptı. 1950'de emekli oldu.

² Baltacıoğlu, 1998, s. 309-315.

³ Baltacıoğlu, 1998, s. 318.

⁴ Baltacıoğlu, 1998, s. 322-325.

Ancak Yeni Adam’ı yayınlamaya; konferans ve yayınları ile eğitim düşüncesine hizmet etmeye devam etti.

Baltacıođlu siyasi çalkantılarla dolu dönemlerde yaşayan bir insan olarak kendi konumunu *yeniliđi, Türkçülüđü, demokrathđı ve cumhuriyetçiliđi temsil eden görüşlerden tarafa olmak* olarak belirlemiştir.⁵ İkinci meşrutiyet dönemindeki konumu ile ilgili “...ben İttihat ve Terakki’nin semtine uğramış adam değilim; politika ile uğramasını hiç sevmiyordum... O devirde yeniliđi temsil eden dernek, İttihat ve Terakki Cemiyeti idi. Ben de ruhen onlarla birleştim.”derken⁶; tek parti döneminde sözde cumhuriyetçi ve tasfiyeci fikirlere prim vermeyip özgürlük, demokrasi ve adalet temelli hareket ettiđi için hem siyasi irade tarafından hem de Kadro Dergisi gibi uç kesimler tarafından dışlanmıştır.⁷

Baltacıođlu eğitimci ve siyasetçikişiliđinin yanında sanatçı bir kişiliđe de sahiptir. Hat ve tiyatro ile yakından ilgilenmiş,kendine has alev yazısı denilen bir hat usulü ve öz tiyatro tezi denilen bir tiyatro tezinin öncüsü olmuştur.⁸Eđitim, sosyoloji, felsefe, din ve ahlak, kültür, sanat, konularında pek çok ilmi eser, tiyatro piyesleri ve çocuk kitaplarının yazarı olan Baltacıođlu’nun Talim ve Terbiyede İnkılap, İçtimai Mektep, Türk’e Doğru, Batıya Doğru, Rüyamdaki Okullar, İçtimaiyat Nokta-i Nazarından Terbiye, Toplu Tedris, Din ve Hayat, Andaval Palas... önemli eserlerinden bazılarıdır.

Gelenekçilik ve yenilikçiliđi bir arada barındıran, hem Osmanlı eğitim geleneđini hem de Batı eğitim sistem ve düşüncelerini onlardaki açıklıkları ortaya koyacak ve Cumhuriyet dönemi eğitim düşüncesini önemli oranda etkileyecek kadar yakından tanıyan bir eğitimcidir. Çalışmamızda bu önemli eğitimcinin eğitim, ideal insanın özellikleri, gelenek ve yenileşmeye dair fikirleri ve bu fikirlerin aynı dönemlerde yaşayan eğitimcilerin fikirleri ile ilişkisinin incelenmesi amaçlanmıştır.

⁵ İsmayıl Hakkı Baltacıođlu, Yeni Adam, Sene: 1, Sayı 1, 1934.

⁶ Baltacıođlu, 1998, s. 207.

⁷ Yasemin Türkkkan, Türk Modernleşmesinde Yeni Adam Dergisi (1934-1938), Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri Ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2008.

⁸ Sedat Maden, “İsmayıl Hakkı Baltacıođlu’nun Yaz(ı)ma Eğitimine Yönelik Düşünceleri Ve“Yazının Usûl-İ Tedrisi””, Turkish Studies- International Periodical For The Languages, terature and History of Turkish or Turkic Silt: 6/1, 2011, s. 1527-1542.

Baltacıoğlu'nu Yetiştiren Ortam ve Fikirler

Baltacıoğlu'nun ilmi kişiliğinin teşekkülünde çocukluktan itibaren edindiği tecrübelerin ve istifade ettiği düşünürlerin etkisini görmek mümkündür. “Kişiliğimin şekillenmesinde en etkili adamdır” dediği babasından “Gözle görülen, para ile değişen maddi değerlerden başka; bir de her şeyin üstünde bulunan manevi değerlerin, vicdanın varlığına inanmayı” almıştır.⁹Eğitimsiz fakat dirayetli bir kadın olan annesi onda “eğitimin büyük bilginlerin değil kuvvetli kişiliklerin işi olduğu” kanısını uyandırmıştır.¹⁰

İlkokul eğitimini tamamladığı Tophanedeki Kışlaarkası okulundaki Kur'an ve Hat Hocası Hacı Mustafa efendinin yazıya gösterdiği ihtimam onun “Acemi insanların ilk aldığı değerler olgun insanların belli bir değer kavramına karşı gösterdikleri saygıdan ileri gelir” gibi önemli bir sosyal öğrenme yargısına ulaşmasına vesile olmuştur.¹¹ Salıpazarı'ndaki fiziki açıdan hapishaneyi andıran, sevecenlikten uzak bir kadroya sahip Fevziye okulueğitim alanındaki ihtilalciliğini hazırlayan zemini oluşturmuştur. Talim ve Terbiyede İnkılapdaki bütün isyan ve inkârlarının kaynağı bir yönüyle bu okuldu.¹²

Vefa İdadisinde öğrenciyken okuduğu J.J. Rousseau'nun Emile'i o zamana kadar eğitime dair edindiği olumlu ve olumsuz tecrübelerin düğümünü çözdü. Bundan böyle Rousseau onun tüm pedagojik fikirlerinde en önemli etkiye sahip oldu. Bu etkio kadar köklü oldu ki yıllar sonra Şemsulmekâtip okulunda kendi pedagoji anlayışını tatbik etme fırsatı bulduğunda duyduğu sevinci “Bu okul Talim ve Terbiyede İnkılapdaki fikirlerimin uygulama yeri olacaktı. Rousseau'ya inanıyordum” sözleri ile anlatacaktı.¹³ Doğanın sırlarını anlama aşkı ile kaydolduğu Darülfünunun Fen Şubesindeki *bilimi her sosyal değerden üstün tutan ilim ortamı* onun ilmi kişiliğinin gelişmesini sağladı.¹⁴

Baltacıoğlu'nun eğitimde en büyük rehberi Rousseau'nun fikirleridir. O'na göre eğitim alanında *insan yetiştirme* düşüncesiyle Rousseau eğitimde en büyük çığırını açmıştır ve kendisinden sonra büyük eğitimci sayılan pek çok kişi iyi veya kötü

⁹ Baltacıoğlu, 1998, s. 5.

¹⁰ Baltacıoğlu, 1998, s. 10.

¹¹ Baltacıoğlu, 1998, s. 32.

¹² Baltacıoğlu, 1998, s. 34.

¹³ Baltacıoğlu, 1998, s. 61, 196.

¹⁴ Baltacıoğlu, 1998, s. 67.

onun izinden gitmiştir.¹⁵Ortaçağ eğitimcileri çocuđun kafasını ii doldurulacak bir vazoya, Renesans sonrası eğitimcileri ise – Montaigne gibi –hazmedebileceđi kadar yikleme yapılacak bir mide gibi deđerlendirdiler. Rousseau ise çocuđa dıřardan hiçbir yikleme yapmama ilkesi ile gerçek anlamda çocuđun anlařılmasını sađlayan ilk pedagoji anlayıřını getirdi.¹⁶

Eđitimin gayesi olan kiřiliđi tanımlarken Rousseau; bir “insan” ya da bir “vatandař” oluřturılmaktan birini tercih etmelisiniz” derken¹⁷Baltacıođlu da okullarınitaatkar, efendi vatandařlar yetiřtirmeye çalıřmaktansa “insan” yetiřtirmeye çalıřması gerektiđini vurguladı.¹⁸Baltacıođlu ocukların kır okullarında, dođayla i içe bedensel ve zihinsel açıdan sađlıklı yetiřebileceđine olan inancı açısından da Rousseau’yu takip etti. Bir farkla ki Rousseau’da bunun gerekçelerinden birisi olarak görülen řehirlerin manevi ve kültürel kirliliđinden uzaklařma düřüncesi Baltacıođlu’nda görülmez.¹⁹

Baltacıođlu ve Rousseau’nun görüřlerindeki benzerlik çocuđun yetiřeceđi evre ve ortamın eđitime etkisi açısından da görülür. Baltacıođlu’na göre büyükler, çocuklara anlamayacađını bildikleri halde mantıklı açıklamalar yaparak olumlu sonuçlar almayı umarlar; oysa bu,ařırı entellektüalist bir tavidir ve faydasızdır. Zira Rousseau’nun dediđi gibi “ocuđunuz söylediklerinizi deđil, yaptıklarınızı örnek alır. Ona uzun nutuklar çekerek ders vermeye kalkıřmak yerine öđrenmesini istediđiniz davranıřları sizde görmesini sađlamalıdır.”²⁰ Baltacıođlu itimali mektep sisteminde muhit prensibini geliřtirerek bu düřünceyi doruđa ulařtırmıřtır.

Rousseau “Benim Emile’ im hiçbir řeyi ezberleyerek đrenmeyecektir... Çünkü ocuklar bu sözlerin arkasındaki gerçek muhtevayı anlamıyorlar” derken²¹ Baltacıođlu benzer biçimde “Hoca Efendiler! Dvn, korkutun, ezberletin; eđer bu ülkenin katili olmakta çıkarınız varsa, bundan daha etkili bir hançer bulamazsınız!..” řeklinde haykırır.²² Hem Rousseau hem de Baltacıođlu kitaba dayalı bir eđitimi sıđ

¹⁵ İsmayıl Hakkı Baltacıođlu, “İtimali Mektep”, İkinci Basım, Ankara: Maarif Matbaası, 1942, s. 204.

¹⁶ Baltacıođlu, 1942, s. 35-36.

¹⁷ J.J. Rousseau, “Emile: Bir ocuk Büyüyor”, 13. Baskı, İstanbul: Selis Yayınları, 2013, s. 20.

¹⁸ Baltacıođlu, 1998, s. 67.

¹⁹ Rousseau, 2013, s. 25,45,74,75.

²⁰ Rousseau, 2013, s. 68.

²¹ Rousseau, 2013, s. 98.

²² İsmayıl Hakkı Baltacıođlu, “Talim ve Terbiyede İnkılp” Ankara: Milli Eđitim Bakanlıđı Yay., 1995, s. 37.

bir eğitim olarak görür. Rousseau “Hayatı okumayı bilmeyen kitap okumayı bilmez, olaylardan ders çıkarmayı bilmeyen edindiği bilgileri kullanamaz”²³ derken; Baltacıoğlu sadece kitaplara kapanıp kitabı bilgi ile dolmayı bir hastalık hali olarak nitelendirecek kadar ileri gider.²⁴

Baltacıoğlu’na göre Rousseau’yu en iyi anlayan ve görüşlerini geliştirerek devam ettiren eğitimci ne Froebel ne de Pestalozzi’dir. Onun gerçek takipçisi mükemmel bir hürriyet pedagojisi geliştiren Lew Tolstoy’dur. Çünkü Tolstoy cebir yerine telkini, anane yerine icadı, harici nizam yerine gerçek ruhi nizamı, cemiyetin kanunu yerine çocuğun ihtiyacını, soyut yerine müşahhası koymuştur. Onun okulunda çocuk istediği dersi istediği zaman alır. Çocuk tabiatı salim olduğu için ona esaslı inzibatlık yapmaya gerek yoktur. Fakat Tolstoy’un pedagojisinde karanlık bir nokta vardır. Her türlü harici inzibatlığı reddedince doğal olarak tabiatın hayır işleyeceğini kim garanti edebilir ki? Bunun için çocuğun ruhunda tahsil iştiyaki oluşturacak bir faaliyet ve gelişim muhiti icat etmek ve çocuğu bu muhite koymak gerekir. Tolstoy’un yanlış öğrenciyi motive eden kuvvetlerin zümrevi menşei/toplumsal temelleri konusunda gaflete düşmesidir.²⁵

Baltacıoğlu’na göre Froebel eğitimde oyunun ve oyuncaklarla iş görmenin önemini kavramış olması yönüyle istifade edilmesi gereken değerli bir eğitimcidir. Ancak bu düşüncesi teoriden uygulamaya aynı başarıyı yakalayacak bir şekilde yansıyamamıştır. Çünkü Froebel’in çocukları kendi kendine faaliyete sevk etmek için geliştirdiği top, küre, küp gibi oyuncaklar ve bunlara dayalı oyunlar sunidir. Oysa hayatta bu tür suni işlerin yeri yoktur, gerçekçi ürünlerle iş görme vardır.²⁶

Okul öncesi çocukların eğitiminde “çocuk evi” modeli ile beş duyuyu eğitmek, çevreyi incelemek, oyun ve oyuncaklara dayanan bir eğitim anlayışı geliştiren İtalyan eğitimci Montessori (1870-1952)’nin çevre sezisi Baltacıoğlu’nun eserlerinin ruhuna işlemiş bir düşüncedir. Benzer biçimde atölye düzeninde okullar kurarak okulu gerçek üretimin başladığı, hayat ile özdeş kurumlar haline getirme düşüncesinin

²³ Rousseau, 2013, s. 151.

²⁴ Baltacıoğlu, 1998, s. 170-172.

²⁵ Baltacıoğlu, 1942, s. 176-177, 187.

²⁶ Necmettin Tozlu, “İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma”, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989, s. 12.

sahibi Amerikalı eğitimci John Dewey (1859-1952)'in iş sezisi fikri de onun eserlerinde yer bulur.²⁷

Baltacıođlu ahlak görüşünde - döneminin pek çok ahlakçısında olduđu gibi - kendisini Kant'ın görev ahlakının etkisinden kurtaramamıştır. Bunu açıkça “Ahlaki bir düsturu bir kere vicdanımla kabul ettim mi, ona önce ben uyarım... Töresel (ahlaki) buyrukları anlayışta, mutlak surette Kant'çiyim” ifadeleriyle dile getirir.²⁸ Öte yandan O, Kant'ın insan algısını ve bunun eğitime yansımaları takdir etmez. O'na göre Kant'ın insan telakkisi inhisarcıdır. İnsanda yalnız zaruret, cebir unsuruna yer veriyor; oysa insanın tabiatında isyan ve nefret gibi itaat ve sevgi de vardır. İşte Kant insanın seven tabiatını görmezden geldiğinden bu telakki üzerine kurulan pedagoji de eksik kalmış; duyguya yer vermeyen yalnız akıl ile idare edilen bir inzibatçılığa dönüşmüştür. Oysa fert yalnız zorunluluk hissiyle topluma katılmaz, muhabbeti yaşadığından ve medeniyetin cazibesine kapıldığından dolayı da toplumsallaşır. Kant'ın insan ve pedagoji anlayışını örneğin Tolstoy'un insan ve pedagoji anlayışı ile birlikte işe koşmak gerekir ki uygulanabilir olsun.²⁹

Baltacıođlu'nun eğitime dair fikirlerinde Ellen Key'in öncüsü olduđu çocuktan hareket akımının izlerini de görmek mümkündür. Geleneksel okul sistemini reddetme, eğitimde çocuđu tanımanın gerekliliğine inanma, çocuđa baskı yapmama yönlerinden dönemdaş olduđu çocuktan hareket akımı ile birleşir. Bu birleşimde söz konusu akımın öncüsü olan E. Key'in çocuđa başıboşluđa varan bir serbestlik tanıdığını, Baltacıođlu'nun ise içtimai şartları kullanarak onu yönlendirmeyi benimseyerek daha ihtiyatlı bir tutum içinde olduğunu söylemek mümkündür.³⁰

Baltacıođlu, iş eğitimi ve şahsiyete yaptıđu vurgu yönünden döneminin iş okulu anlayışı ile paralellik arz eder. İş okulu düşüncesinin önemli temsilcisi olan G. Kerschensteiner iş okulunda el işi ve faaliyetle zihinsel ve ahlaki gelişimin, dolayısıyla toplumsallığın sağlanabileceğini belirtir. İş okulunun karakteri ve vatandaşlığı geliştirmesi fonksiyonu üzerinde yoğun bir şekilde durur.³¹ Benzer vurguları Baltacıođlu'nun düşüncelerinde yoğun bir şekilde buluruz. Baltacıođlu

²⁷ Baltacıođlu, 1998, s. 134. Montessori ve Dewey'in eğitim görüşleri için bakınız: Halil Fikret Kanad, Pedagoji Tarihi, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1948.

²⁸ Baltacıođlu, 1998, s. 175.

²⁹ Baltacıođlu, 1942, s.178, 330.

³⁰ Kanad, 1948, s. 45-58.

³¹ G.Kerschensteiner, Karakter Kavramı ve Terbiyesi, Çev. H. F. Kanad, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1977.

daha da ileri giderek iş okulunun çeşitli biçimlerini gerçek üretime dayanmayan bir iş okulu anlayışı geliştirdikleri için eleştirir.

Baltacıoğlu iş okulunu suni işe odaklandığı gerekçesi ile eleştirirken benzer bir eleştiri ile iş okulunun ileri bir adımı olan üretim okulu/politeknik okul akımını geliştiren Pavel Patroviç Blonsky (1884-1941) ile birleşir.³² Baltacıoğlu, Marksist bir devrimci olan Blonsky gibi geleneksel okul ve iş okulunu eleştirse de bazı yönlerden ondan da ayrılır. Blonsky iş okulunu sanayi çağının ihtiyaç duyduğu üretim faaliyetlerini üstlenecek insanı yetiştirmeye ve komünist toplum oluşturmaya uygun bir tarzda yapılandırmaya çalışırken Baltacıoğlu iş okulunu suni el uğraşları ile vakit kaybetmekle eleştirir. Baltacıoğlu eğitime toplumsal gelişimin enerjisini yeni kuşaklarda uyandırma misyonunu yüklese de Blonsky gibi toplumsal yapıyı kökünden değiştiren bir devrim öngörmez.³³

Baltacıoğlu sosyolojide Durkheim ekolüne mensuptur. İlmi bir mantık ve mantıkçılıkla toplumun tüm kurumlarının incelenebileceği görüşündedir.³⁴ Durkheim'in görüşlerinin Türkiye'deki önemli temsilcisi Gökalp'in toplum ve Türkçülüğe dair fikirleri de onun topluma dair fikirlerinde etkindir.³⁵ II. Meşrutiyet döneminin meşhur eğitimcilerinden Satı Bey'in azimli çalışma ve sebat gibi değerlerin iman kavramı içinde değerlendirilmesi; tembellik ve miskinliğin imansızlıkla ilişkilendirilmesi düşüncesi de Baltacıoğlu'nda genişçe yer bulur. Terbiye ve İman isimli eserinde "...iman ölünce, maarif, ziraat, ticaret, sanat ölür. Bu ruh kadercı ve kanaatkâr kaldıkça medeniyet doğamaz!" Değişim ve gelişim ancak bu şekilde açıklanabilir. İmansız, gagesiz bir maarifin yapacağı terakki ise sıfırdır"³⁶ der.

³² Kemal Aytaç, "İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Hayatı ve Faaliyetleri", Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 1979, c: 11, 165-190.

³³ Kanad, 1948, s. 317-327.

³⁴ Tozlu, 1989, s. 46. Faruk Öztürk, "İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Felsefesinde "İman" ve "Ahlak" Kavramı", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, yıl: 2008, cilt: 41, sayı: 1, s. 237.

³⁵ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Batıya Doğru, Üçüncü Baskı, İstanbul: Sebat Basımevi, 1945, s. 71.

³⁶ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Terbiye ve İman. İstanbul: Çiftçi Kütüphânesi, 1330, s. 4.

Din ve İmana İlişkin Görüşleri

Baltacıođlu'nun din ve inanca dair görüşleri dönemindeki etkili fikirlerle karşılaştırıldığında kendine has bazı özellikler taşır. O, ne yetiştiđi ve bir erişkin olarak önemli hizmetlerde bulunduđu dönemlerde dini yokluđa mahkûm bir kurum olarak gören pozitivist fikirlere ne de yenileşmeye engel olarak dini kullanmaya çalışanların fikirlerine itibar etmemiştir. O'na göre bazıları dinin uydurma bir şey olduğunu ileri sürmektedirler. Ancak bunu söyleyenler akıl gözü kör, gönül gözü yamuk olanlardır.³⁷Oysa dinsiz bir toplum olmayacaktır. Din bir ülkü olarak geçmişte var olmuş, zamanımızı doldurmakta ve geleceđe de uzanmaktadır. Dinin lüzumunu insanlar inkâr etseler bile insanın ruhundan din hissi kaldırılamaz.³⁸

Bir birey olarak dinin insanın kişilik bütünlüğündeki yerinin farkında olan Baltacıođlu bu durumu kendi tecrübeleri ile de hissetmiştir. Darülfünundaki öğrenciliđi sırasında Şinasi isimli Nietzsche hayranı ve tanrıtanımay olarak tanımladıđı³⁹ arkadaşının etkisiyle inançsal tereddütler yaşar. Yaşadıđı bunalımın ona etkisini ise “ Ben artık bir insan değildim. Çünkü o zamana kadar insanlık adına ne kazandımsa hepsi çözülyordu... Artık gözlerimle görüyordum ki bende eriyen yalnız başına dini bir inanç, birkaç belleme fikri değil, bütün insani bir kişilikti. Zaman, bunun ancak böyle olabileceđini, ilmi bir gerçek olarak da gösterecekti⁴⁰” ifadeleriyle değerlendirmekteydi.

Kendisini William James'in dini tecrübe adını verdiđi iç deneyimi tanıyan bir insan olarak tanımlayan Baltacıođlu bunu dindar bir aile içinde yetişmesine bağlar. Buna rağmen O'nudindar bir insan olarak tanımlamak mümkün görünmez, ancak dini bağlılıđa değer veren bir kişi, bir maneviyatçı olarak tanımlamak mümkündür. Onun dinsel tecrübesi, din sayesinde:

a) Yemek, içmek, uyumak, şehvet gibi arzularından ve tutkularından kurtulmak...

b) Sonsuz, zamansız, mekânız, mükemmel, güzel, iyi ve doğru bir varlıkla ilişki kurmak.

c) Gelip geçici olan şeylere değer vermemek, sonsuzluk ve ölümsüzlük sırrına erenleri tanımak, anlamına geliyordu.⁴¹

³⁷ İsmayıl Hakkı Baltacıođlu, *Pedagojide İhtilal*, İstanbul, 1964, s. 89.

³⁸ İsmayıl Hakkı Baltacıođlu, *Din ve Hayat*, İstanbul: Kader Matbaası, 1934, s. 8-9.

³⁹ Baltacıođlu, 1998, s. 98.

⁴⁰ Baltacıođlu, 1998, s. 74.

⁴¹ Baltacıođlu, 1998, s. 53.

Baltacıoğlu Kur'an'ın anlaşılması üzerinde geniş bir şekilde durmuştur. Bunun için öncelikle eski Kur'an meallerini inceleyip derin bir tenkitten geçirmiştir. Kur'an metninde bulunmayan kelimelerin meallere eklenmesi ve anlaşılması güç Arapça ve Osmanlıca kelime ve terkiplerin meallerde kullanılmasını eleştirmiştir. Kur'an'ın sadece tercüme edilmesinin yeterli olmadığını bilimsel ve felsefi bir metotla derin anlamlarının incelenmesinin gerekli olduğunu vurgulamıştır. Ancak bu sayede akli şaşırtacak, gerçek Tanrı buyruklarının hikmetleri anlaşılacaktır. Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına hizmet etme düşüncesi ile bir Kur'an meali de hazırlamıştır.⁴²

Baltacıoğlu'na göre dini öğretmekle din eğitimi ayrı şeylerdir. Din öğretimi, dini bilgisi olan herkes verebilir fakat din eğitimi inanan insan verebilir. İmanlı nesil ancak din eğitimi ile yetişir. Fakat iman kitaptan alınmaz. İmanlı adamlardan alınır.⁴³O'na göre Avrupa'da dini okullar laik okullardan her zaman daha başarılıdır. Çünkü din adamı amacının ilahi olduğuna, yani görevinin kutsallığına inanır. Din adamı sevgiyi en güçlü silah olarak kullanır. Bir de dindarlar arasında inançtan gelen bir bağlılık ve bunun oluşturduğu bir iş görme disiplini vardır ki bu durum onları daha başarılı kılar.⁴⁴

Öte yandan Baltacıoğlu güçlü bir laik anlayışa sahiptir. "Her şey dinde vardır, demekle dini yükseltmeyiz; belki alçaltmış oluruz. Din dindir, hayat da hayattır"⁴⁵ derken dinin toplumsal fonksiyonlarına ilişkin laik bir anlayışı izhar eder. 1924 Şubat'ında Gazi Mustafa Kemal din eğitimi ve Hilafete ilişkin görüşünü sorduğunda "Din toplumsal hayatta yaşayan bir kurum olmakla birlikte devlet, onu okullarında öğretmeye mecbur değildir. Devrim, eğitim kurumlarını laikleştirmelidir. Hilafet ise yeni rejime siyasi rakip olabileceği için kaldırılmalıdır"⁴⁶ diyerek bu yönünü göstermiştir.⁴⁶ Benzer eğilimlerini Meşrutiyet dönemi yenileşme çalışmalarına Şeyhülislamlık ve Sebilürreşad'ın muhalefetlerini özgür tartışmayı kabul etmeyen tutuculuk üzerinden eleştirmesinde de görmek mümkündür.⁴⁷

⁴² Şükrü Keyifli, Baltacıoğlu'nun Din Eğitimi İle İlgili Görüşleri ve Bu Görüşlerin Dini Pedagoji Bakımından Değerlendirilmesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 1989, 34,35.

⁴³ Baltacıoğlu, 1945, s. 50.

⁴⁴ Baltacıoğlu, 1998, s. 145.

⁴⁵ Baltacıoğlu, 1998, s. 87.

⁴⁶ Baltacıoğlu, 1998, s. 294-295.

⁴⁷ Baltacıoğlu, 1998, s. 179.

Baltacıođlu’na göre devletin ldnileşmişmesi, laikleşmesi dinin içtimai velayet mevkiini terk edip ailevi ve şahsi bir kıymet haline gelmesidir.⁴⁸ Ancak dinin toplumsal hayatta etkin olmaması onun bir kenara atılması demek deđil gç veren gerçek pozisyonuna dnemsidir. O’na göre iman, eyleme ve yaşıama azmine dönüşen; insanlara gç veren bir unsurdur. İşgale uğrayan Tk milleti terk-i silah etmiştir; fakat terki iman etmemiştir. İman demek Allah’ın bütün sıfatlarına ve varlığına inanmak demek, iman demek yaşıamak demektir. Bizim kuvvetimiz bu yaşıama imanımızdır.⁴⁹“Din milli vahdetin mühim bir amilidir. Bu amil olmadıđında toplumda inhilal meydana gelir. Halk ile mütefekkir arasında bađ kopar ve çatışma bařlar.”⁵⁰

Dinin bireysel ve toplumsal hayattaki fonksiyonlarına deđer vermesi, bu fonksiyonların geliřimi sađlamak için işe kořulmasını istemesi, döneminin etkin çevrelerinde yaygın olan din karřıtlığına pirim vermemesi nedeniyle Baltacıođlu’nu dini açıdan muhafazakr bir kiři olarak tanımlayan görüşler bulunmaktadır.⁵¹

Gelenek ve Batılılaşmaya İliřkin Görüşleri

Baltacıođlu; ulusu bir gelenek, bir kültür birliđi olarak görür. Ancak ulusu oluřturan geleneđin keyfiyeti konusunda kafa karışıklığı yařadıđı da ařıkrdır. Bir yandan Ziya Gökalp’in yaptıđı gibi ulusta mutlak olarak din, dil, ahlak, zevk ve örf birliđi aramanın mümkün olmadıđını belirtir.⁵² öte yandan da ulusunaynı dili konuřan insanların yığını olmayıp din, dil, tre, sanat, felsefe birliđine sahip insanlar olduđunu belirterek; dilin olmasa bile din, tre, sanat ve felsefenin ulusu oluřturan geleneđin içinde olduđunu belirtir. Geleneđin bozulması ulus denilen birliđin bozulması, soysuzlaşması, yozlaşmasıdır. O halde hiçbir ulus soysuzlařarak Avrupalılařamadıđı için Avrupalılařma olayını kültür deđiřtirme, gelenek deđiřtirme dıřında düřünmek, aramak en dođru yoldur.⁵³

Baltacıođlu’na göre her ulusun bir dini, tresi, sanatı, ölüm dirim anlayışı vardır ve hep kendine özgüdür. Oysaki her ulusun hiç de kendine özgü olmayan, öteki uluslarla ortaklařa tařıdıđı bilgisi, bilimi fenni zanaatı vardır. İşte salt akıldan ve

⁴⁸ Baltacıođlu, 1942, s. 356.

⁴⁹ Baltacıođlu, 1998, s. 241.

⁵⁰ Baltacıođlu, 1934, s. 13.

⁵¹ Hakan Savař, Baltacıođlu’nda Muhafazakr Eđilimler, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Trabzon, 2011, s. 61.

⁵² Baltacıođlu, 1945, s. 107.

⁵³ Baltacıođlu, 1945, s. 9.

aklın denemelerinden çıkan bu teknikler medeniyettir. Medeniyet teknikten, yol-yordamdan başka bir şey değildir. Bilgi, fen, ekonomi, sanat ve zanaat tekniği... Avrupalılaşmak demek batı medeniyetine, batı tekniğine girmek demektir. Batıya Doğru'dan maksat budur.⁵⁴Baltacıoğlu bu yaklaşımı ile Gökalp'te olduğu gibi kültür ve medeniyet arasındaki ayrıma dayanmakta ve medeniyeti alalım fakat kendi kültürümüzü geliştirelim demektedir.⁵⁵

Kültürü alalım medeniyeti almayalım fikrinin medeniyet ile kültürün ayrılmasındaki güçlük üzerinden eleştiriye açık olduğu açıktır. Ancak Baltacıoğlu kültür ve medeniyet gibi sosyal gerçeklerin hayatta birbirine karışık olarak bulduklarının farkındadır. Ayrımı sağlama görevini sosyoloji ilmine verir. Sosyolojinin ödevi bu şekilde birbirine girmiş vaziyette bulunan toplumsal gerçekleri bize ayırışmış olarak tanıtmaktır. Bilim bunu yapmıyorsa ödevini yapmıyordur. Bu sayede ulusal olan kültür ve uluslararası olan medeniyet birbirinden ayrılarak alınabilir. Aksi halde ulus, medeniyet alıyorum diye kültürü de alırsa mutlaka zehirlenecektir.⁵⁶

Baltacıoğlu bir yeni adamcıdır, ancak o dönemindeki bazı hareketlerde görülen yenilikçilik fikri gibi kör bir taklitçi değildir. Hatta bu zihniyeti kuvvetle eleştirir: Ona göre felaketler içinde kalan Türkiye'yi, ilk olarak, mukallitler elinden tutup ona gel seni Avrupalılaştıralım dediler. Ona Fransız edebiyatı, İngiliz seciyesi ve Alman ordu mantığını giydirmeye çalıştılar. Ancak bu yüzeysel dokunuşlar yalnız insanların dilini, kıyafetini değil; şehri, kanunları, adetleri, mimariyi, mektepleri, tedrisatı, her şeyi bozdu ve şımarttı. Batılılaşalım derken Avrupa'nın yaratıcı dehasını edinmeye değil, parlak gösterişlerini benimsemeye yeltendik.⁵⁷

Baltacıoğlu sanatta, edebiyatta, sosyal hayat ve ahlakta batılılaşma adına öz değerlerden kopmayı soysuzlaşmaya eş tutar. O'na göre sanat ve edebiyatta batılılaşma halktan kopuk olamaz. Dili ve değerleri, kibar insan değerleri olarak kalan bir edebiyat halka mal olamaz. Çünkü dili ve değerleri halk yaratır. Kişiyi kendine son amaç olarak alan, değerlerini şehvet, sefahat, menfaat ve lüks gibi bencil güdülerde bulan bir sanat hastadır.⁵⁸ Sağlam kültür milli geleneklerine en sıkı bağlı olandır. Dininden, dilinden, töresinden, türresinden kopan; yeniliği fuhuşta,

⁵⁴ Baltacıoğlu, 1945, s. 13-15.

⁵⁵ Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, İstanbul: Toker Yayınları, 2004.

⁵⁶ Baltacıoğlu, 1945, s. 105, 106.

⁵⁷ Baltacıoğlu, 1945, s. 98. Tozlu, 1989, s. 37.

⁵⁸ Baltacıoğlu, 1945, s. 99-100.

hürriyeti ayyaşlıkta, eğlenceyi kumarbazlıkta gören bir millet bozuktur, savaşmaz kaçar, yaşamaz sürünür.⁵⁹

Muhafazakârlığın en temel özelliklerinden biri olan geleneğe değer verme Baltacıođlu'nun düşüncesinde güçlü bir şekilde yer bulur.⁶⁰ Geleneğe bağlılık onda körü körüne değil; bugünün anlamlı ve değerli kılınmasında ve toplumun şekillendirilmesinde kullanılagelen bir değerler kümesine bağlılıktır. Bir yandan geçmişini sert bir şekilde eleştiren diğer yandan da geleneğe sarılan Baltacıođlu'nun muhafazakârlığı biraz ironik bir durum ortaya koymaktadır. Bu durum özellikle dil konusundaki görüşlerinde açıkça görülür. Zira O tüm yazın hayatında kültürümüzle özdeşleşmiş Arapça ve Farsça kelimeleri dilimizden atmaya çalışarak kültürün en önemli taşıyıcısı olan dilinkökünden kopmasına da hizmet etmiştir.⁶¹

Yeni Adam ve Özellikleri

Baltacıođlu bir yeni adam eğitimcisidir. Yeni Adam ismini verdiği gazetesi aracılığıyla yeni adamlar yetiştirmeyi amaç edinmiş, eserlerinde yeni adamın nasıl bir adam olduğunu veya olmadığını, yeni adamın cemiyetinin nasıl bir cemiyet olduğunu ve bu yeni adamın nasıl yetiştirilebileceğini açıklamaya çalışmıştır. Burada Baltacıođlu'nun eserlerinde nazara verdiği yeni adamının özelliklerinden bir kısmını anlamaya çalışacağız.

Yeni adam öncelikle; yaşayan cemiyetin kıymetlerine, tekniklerine mutabık insandır. Ancak bu onun köklerinden kopuk olduğu anlamına gelmez. Cemiyet nasıl mazinin mirasını halde kullanırsa yeni adam da öyledir. Ancak maziden istifade namına maziye saplanmaz. Mazi aynen ve şeklen değil bilkuvve, hale ve istikbale girer. Hal veya istikbal yepyeni yaratılmış bir çocuktur. Orada mazi dâhildir. Yeni adam maziden gelinerek, istikbale sarmak suretiyle yetişecektir.⁶²

Baltacıođlu'nun yeni adamı bir salon aristokratı değil, fikir ve beden gücünü ahlakla bütünleştirmiş bir aksiyon adamıdır. O'na göre milletimizin yükselme ve gerileme dönemlerindeki insanlar fikir ve zekâ bakımından birbirlerinden farklı değillerdir. Fakat atalarımızı Viyana kapılarına vardırان ahlak tamamen başka bir ahlak idi. O zamanın insanlarında var olan girişimcilik, azim, dayanıklılık,

⁵⁹ Baltacıođlu, 1945, s. 163.

⁶⁰ Savaş, 2011, s. 56-57.

⁶¹ Baltacıođlu, 1998, s. 94.

⁶² Baltacıođlu, 1942, s. 122-124.

kahramanlık, nefisini hiçe sayma gibi yüce duyguların sonradan zayıflaması aynı insanları irade altına giren insanlar haline getirdi.⁶³ Yeni adam faal insandır. Ancak sadece faaliyet için rastgele faaliyette bulunmaz;metotlu, planlı ve programlı faaliyette bulunur.⁶⁴

Yeni adam üretken, zanaatkâr insandır. Elişini, el emeğini hafife almayan, yerine göre en derin mütefekkir; gerektiğinde de kendine yeten bir duvar ustası olabilecek kadar becerikli bir adamdır. Çünkü elinden iş gelmeyen adamın zihni, elinden iş geleninki kadar açık olmaz. Bu nedenle ortaokuldan çıkan her çocuk mutlaka bir sanat/zanaatbilmeli: marangozluk, sepetçilik, duvarcılık, elektrikçilik, aşçılık... Bunları illa bu meslekleri yapmak için değil; inansa müspet kafayı, müspet irade ve kişiliği veren şeyler arasında işçilik de bulunduğu için bilmelidir. Zira sanat veya zanaat yalnız ellerle yapılmaz.⁶⁵

Yeni adam bilen ve bildiğini uygulayabilen adamdır. Çok şeyi bilmeyebilir ancak, bir şeyi çok iyi bilen adamdır. Yeni adam bir kelime ambarı değil, düşünce insanıdır. Serinkanlı bir şekilde bilgisini konuşturan insandır. Olay ve sorunlar karşısında ne iyimserdir, ne de kötümser; sadece imkânları ve zaruretleri değerlendirir. Nutuklar, iddialar, inatlar, hiddetler, şiddetler onun işi değildir. Kısa, açık ve anlaşılır söyler. Kafasında düğümler, karanlık, loş noktalar yoktur. Bir bilgin olarak yeni adam bilgiyi taşımaz, bilgiyi üretir. Metin hafızası değil, yaratma zekâsına sahiptir. Bir ayağı teoride, öbürü ise pratiktedir.⁶⁶

Yeni adam milli bir kişilik sahibi olmalıdır. Milli kişilik milli geleneklerin bilgisini değil, kendisini taşıyan kişiliktir. Bu geleneklerin başında din, dil ve sanat gelir.⁶⁷Dolayısıyla yeni adam imanlı bir adamdır. İmandan aldığı kararlılık ve çalışma iradesi onun milli karakterini oluşturacaktır. İmanı onu bilinçli, hırslı, kararlı, arzulu ve yaşam dolubir insan yapacaktır. Bu ise ancakdinsel hırstan dünyevi hırsla, ilay-ı kelimetullah hırslından bu dünya ve bu yaşamla bağları olan ideallere dönüşüm ile sağlanabilir. Bu adama göre dünya için çalışmak, mücadele etmek haram değildir, aksine, bir imana sahip olmaktır.⁶⁸

⁶³ Baltacıoğlu, 1995, s. 44.

⁶⁴ Baltacıoğlu, 1945, s. 175.

⁶⁵ Baltacıoğlu, 1945, s. 181.

⁶⁶ Baltacıoğlu, 1945, s. 55, 58, 63. Baltacıoğlu, 1995, s. 55.

⁶⁷ Baltacıoğlu,1964, s. 8.

⁶⁸ Öztürk, 2008, s. 231-232.

Toplumlar ve Eğitim Sistemleri

Baltacıođlu tarihte ve yaşıdığı dönemdeki belli başlı eğitim düşünceleri ve sistemlerini eleştiri süzgecinden geçirerek kendi pedagoji anlayışını temellendirir ve onların yanlışlarından kendi doğrularına ulaşır. O’na göre her toplumun, kökleri tarihte olan bir anlayış, duyuş ve işleyiş biçimi vardır. Bu anlayışı salt bir şekilde kavramlarla anlatacak olursanız, ulusun felsefesi ortaya çıkar. Toplum bu felsefeyi; atasözleri, özdeyişler, hikâye ve kıssalar vasıtasıyla ifadeden geri kalmaz. Bu tabiat toplumun içinde yaşayan feylesofun sistematik düşüncelerine de yansır. Fransa için Descartes, Almanya için Kant, İngiltere için John Lock, Amerika Birleşik Devletleri için William James ulusun köklerinden çıkan felsefeyi yansıtan filozoflardır. Fransa hala Kartezyen, yani Descartes’cıdır. Bu özellik toplumun tüm kurum ve olgularında görülür.

Descartes’ın metot üzerinde konuşmalarında kendine yer bu mantıkçılık, rasyonalizm, açıklık ve laiklik bu toplumun karakterini belirlemiştir. Fransız okullarının pedagojisi de bu toplumsal felsefeye dayanır. Eğitimde açıklık, mantıklılık, rasyonellik, sistemcilik ve laiklik esastır. Bu anlayış ahlak eğitiminde kendisini entelektüalizm ve bireycilik olarak gösterir. Fransız öğretmenine göre her eylem hatası bir fikir hatasıdır, her eylem yanlışlığı bir hüküm yanlışlığından doğar. Çocuk yanlış yaptığında veya doğruya yönlendirilmek istendiğinde nutuklarla onu ikna etmek en çok kullanılan metottur. Oysa davranışçı ve toplumcu bir ahlak eğitimi çocuğa nutuklar vermekle kalmaz çocuğu toplumun içinde ahlaki değerlerin yaşandığı ortamlara yönlendirerek onda ahlaki değerlerin gelişmesini sağlamaya çalışır. Sosyal bir ortamda sosyal kişiliğin doğacağına inanır.⁶⁹

Fransız eğitim sistemine dair eleştirilerinden bir diğeri el işleri dersleri ile ilgilidir. Baltacıođlu’na göre Fransız elişi öğretmenleri elişi derslerinin eğitimciliği ile faydalılığı arasında ayırım yaparlar. Onlara göre bu dersler eğitimcidir, eğitimci olmalıdır. Faydalılık ise bu derslerde üretilen materyalin hayatta bir sorunu aşması, hayatı kolaylaştırıcı bir yönünün bulunmasını sağlayan bir şeydir ki o daha çok marangozluk gibi zanaatların işidir. Elişi dersinden bu faydalılığı beklemeye gerek yoktur, eğitimcilik yeterlidir. Baltacıođlu ise elişi dersinde eğitimcilik ve faydalılığın birleştirilmesi gerektiğini belirtir.⁷⁰

⁶⁹ Baltacıođlu, 1998, s. 106-109.

⁷⁰ Baltacıođlu, 1998, s. 113.

Baltacıoğlu'na göre İngiliz toplumunun anlayışı pratiklik ve özgürlük-severlik üzerine kurulmuştur. Bu anlayış İngiliz pedagojisinde de aynen görülür. Onların herhangi bir pedagoji kuruntusu, takıntısı yoktur. Bir nevi pedagoji ilgisizliği vardır. Ancak bu ilgisizlik öğretmenlerin şahsında kendini bulan bir eğitimci kültürü ile telafi edilerek iyi bir nesil yetiştiriliyordur. Bu kültür; öğretmenlerin hayat sevgisi, doğa sevgisi, çocuk sevgisi, özgürlük sevgisi, özgünlük sevgisi, deney-tecrübe sevgisi, gezi sevgisi, sadelik sevgisi ve neşe sevgisidir. İngiliz eğitim sisteminde öğretmen özgürlük, taşkınlık ve kişiliğe değer veren bir tarla hazırlıyor. Çocuğu buraya dikeyyor. Sonra da onun özgürlük ve özgünlüğüne sayı duyan bir bahçıvan edasıyla onun yetişmesine nezaret ediyor. Bu anlayış Baltacıoğlu'nda entellektüalist kişilik eğitimi anlayışını kökünden sarsmıştır. Eğitimde aktif bir çevre içinde çocuğun yetişmesine daha güçlü şekilde inanır olmuştur.⁷¹

Baltacıoğlu'na göre İngiltere'de okul; daha serbest, daha düzensiz, daha ihmal edilmiştir. Fakat hayatı daha iyi temsil eder; hayata daha çok hazırlar. Aksine Fransa'da okul; daha faydalı, daha düzenli, daha itinalıdır ancak hayata daha az benzer, daha yapmacık ve daha mekaniktir. Bu nedenle de çocukları hayata daha kötü hazırlar.⁷² İngiliz pedagoji geleneği Baltacıoğlu'nda okulun hayatı yaşatması düşüncesinin oluşmasına katkı yapar. İnsan yetiştirmede gerçek çevrenin kudretine inanma ve nazari bilgiye olduğundan fazla değer vermeme gibi iki önemli hususu da kazanmıştır.⁷³

Alman milletinun umumi anlayışını sistemleştiren iki felsefeciden bahsetmek mümkündür: Kant ve Schopenhauer. Kant'ın felsefesi emperatif kategoriler/kesin buyruklar/zorunluluk bildiren emirler felsefesidir. Kant felsefesindeki bu zorunluluk Alman pedagojisine de katı bir disiplin ve görev anlayışı olarak yansımıştır. Schopenhauer'in felsefesinin özü ise yaşama iradesidir. Her varlığın özünde bulunan ve ona tüm özelliklerini ve eylemselliğini veren mistik bir gerçekliktir bu irade. İşte Alman toplumsal hayatı ve pedagojisi bu iki anlayışla şekillenmiştir. Katı bir disiplin ve mistik hayranlık bu pedagojinin iki temel özelliğidir. Bu pedagoji meslek eğitiminde başarılıdır, ancak bu katı pedagojinin iyi bir insan yetiştirebilmesi için sevgiyi de dikkate alması gerekir.⁷⁴

⁷¹ Baltacıoğlu, 1998, s. 122-126.

⁷² Baltacıoğlu 1995, s. 27.

⁷³ Tozlu, 1989, s. 8.

⁷⁴ Baltacıoğlu, 1998, s. 150.

Baltacıođlu çeşitli eğitim felsefesi ekollerine dair de değerlendirmelerde bulunur. O’na göre İdealizm ya da klasikçilik gerçeđi ihmal edip izafi bir ideal peşine takıldığı için yetersizdir. Çünkü gerçekte insan deđil insanlar vardır.⁷⁵ Eğitimde ideal, nazariye gaye deđil; gerçek hayatın, gerçek çabanın nazariyeleri, fikirleri olmalıdır.⁷⁶ Hümanist eğitim felsefesi ise edebi ve romantik bir insan ve eğitim anlayışına sahiptir. Oysa insanların büyük bir kısmı el meslekleri, ticaret ve sanayi gibi üretim işleri ile meşgul olmak durumundadır. Bu nedenle edebiyatçı ve hülyacı okula üretimci ve ekonomici bir hüviyet kazandırmak gerekir.⁷⁷Ferdiyetçi terbiye ferdin yeteneklerinin geliştirilmesini eğitimin temel gayesi olarak görür. Oysa kuvvetli cemiyeler kuvvetli fertlerden oluşsa da içtimai bünyeyi meydana getiren fertler ham ve çatışmacı deđil tesanütçü olmalıdır. Bu nedenle örneğın beden terbiyesinin gayesi yalnız güçlü ve sağlam bir beden meydana getirmek deđil; kuvvet ve yeteneklerini içtimai bir şekilde ifade eden bedeni şahsiyeti teşekkül ettirmekdir.⁷⁸

Baltacıođlu’na göre J. Dewey’le özdeşleşen pragmatizm çağdaş pedagojinin en önemli abidelerinden birisidir. Ancak o da içtimai terbiye konusunda zayıf kaldığı için eleştiriye açıktır.⁷⁹Baltacıođlu görüşlerini inceleyip eleştirdiđi akliyecı, fertçi, pragmatist, faaliyetçi, sezgici, cebirci, güdüleyici vb. bütün pedagoji yaklaşımlarının genel yanlısını; nazariyelerini hakiki ferdiyet ve şahsiyet hayatının şartları üzerine kuracaklarına harici müdahalelerle telafi yolları aramaları olarak belirtir. Kendi pedagojisine ise şahsiyet pedagojisi ismini verir ki bu pedagoji demokrasi pedagojisidir. Bu okulda mesuliyetlerin demokratik ve cumhuriyetçi bir şekilde paylaşıldığı gerçek bir iş bölümlenmesi gerekir.⁸⁰Bu görüşü ile Baltacıođlu Kohlberg’in 1972’li yıllarda önerdiđi adil topluluk okulları modelinin özelliklerinden bir kısmını yıllar öncesinden dile getirmiştir.⁸¹

⁷⁵ Baltacıođlu, 1942, s. 100-101.

⁷⁶ Baltacıođlu, 1942, s. 116.

⁷⁷ Baltacıođlu, 1942, s. 130-131.

⁷⁸ Baltacıođlu, 1942, s. 133-134, 219-220, 308.

⁷⁹ Baltacıođlu, 1942, s. 182-183.

⁸⁰ Baltacıođlu, 1942, s. 211, 236, 355.

⁸¹ Adil Topluluk Okulları hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Hasan Meydan, İlköğretim Okullarında Deđerler ve Karakter Eğitimi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2012, Sakarya.

Eğitimin Temel Meselelerine Dair Görüşleri

Bu başlık altında Baltacıoğlu'nun eğitimin keyfiyeti, gücü, bilginin kaynağı, eğitimde caza gibi eğitim biliminin temel meseleleri hakkındaki görüşlerine yer verilecektir. Baltacıoğlu eğitimin keyfiyetini açıklamada sosyolojik bir bakış açısına sahiptir. O'na göre terbiyenin pek çok tanımı arasında gerçeğe en yakın olanı "eğitim henüz içtimai hayata alışmamış olan acemi fertlerin içtimai fertler tarafından ve usulü dairesinde bu hayata alıştırılmasıdır" şeklindeki Durkheim'in tanımıdır. Ancak bu tanımlamada ifade edilen alıştırmak fiili terbiyenin gayesini açıklama yönünden soyut kalmaktadır. Somutlaştırmak için müesseseseleştirmek tabirinin kullanılması gerekir. O'na göre terbiye ferdi müesseseseleştirmektir.⁸²

Türkiye'de ilk defa eğitim sosyolojisi okutan kişi olan Baltacıoğlu terbiye kavramı ile birlikte pedagoji, sosyoloji ve eğitim sosyolojisi kavramlarının konu ve kapsamalarını ayrıntılı bir şekilde analiz ederek eğitim sosyolojisi kavramına ulaşır. Terbiye ve pedagoji arasındaki ayrımı terbiye eylemi; pedagoji teorii, terbiye eylemi üzerine felsefi düşünüşü ifade eden kavram şeklinde açıklar. Eğitim sosyolojisini ise toplumdaki eğitim hadisesini tefekkür eden ilim olarak tanımlamaktadır. Eğitim sosyolojisini pedagojiden ayıran husus: pedagojinin olması gereken terbiyeyi tefekkür etmesi, eğitim sosyolojisinin ise olmuş bulunan terbiyeyi tefekkür etmesidir.⁸³

Eğitimin gücü konusunda uzlaştırmacı bir görüşe sahip olan Baltacıoğlu bu görüşe ulaşmak için öncelikle Lemark, Darwin, Weismann, Bergson, Ribot ve Durkheim gibi farklı alanlardan batılı araştırmacıların görüşlerini derinlemesine inceleyip eleştirir. Anne babadan çocuğa her birisi hususi gayelere hizmet edebilecek dikkat, tahayyül gibi gayet umumi ve müphem melekelerin geçtiğini; bunların kullanımının eğitime göre şekillendiğini, şahsiyetin teşekkülünü irsiyet ile izaha imkân olmadığı sonucuna varır.⁸⁴ Ona göre eğitim toplumsal bir ihtilal gücüne sahip olmasa da atılan tohumlar asla boşa gitmez. Atılan tohumların boşa gideceğini zannetmek belki taş ve demirden bina yapan bir mimarın hesabı olabilir; fakat ruh işleyen bir eğitimcinin değil; çünkü ruh ölmez, ruh ölümsüzdür. Mezarında kandil yanan evliyalar bunun en

⁸² Baltacıoğlu, 1942, s. 20-22.

⁸³ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, İçtimaiyat Nokta-i Nazarından Terbiye, İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1340, s. 20-21.

⁸⁴ Baltacıoğlu, 1942, s. 75-77.

güzel örneğidir. Toprağın altında etleri ve kemikleri çürüten bu adamların ruhu hala canlıdır.⁸⁵

Baltacıođlu eğitimde maddi olsun manevi olsun onur kırıcı her türlü cezaya karşıdır. Gençecik bir eğitimci olarak gönüllü öğretmenlik hayatına başladığı Sirkeci Mescit Mektebi’nde bir öğrencisinin kendi şikâyeti üzerine falakaya yatırılışı esnasında hissettikleri eğitimin bu türüsüne bakışını çok iyi özetlemektedir. Çocuk falakaya yatırıldığında çocuğun gözlerinden “Bu duruma sen sebep oldun, insan gururunu çiğnemenin ne kadar acı ve çirkin olduğunu gördün. Bu falakayı sana ceza ve bütün hayatında azap olsun diye yiyeceğim” ifadelerini okumuştur.⁸⁶O’na göre hayat için en iyi adam yetiştiren ülkeler, öğretim metotları en mükemmel olanlar değil disiplin metotları en hür ve vicdani olanlardır.⁸⁷

Baltacıođlu eğitimde öğrencinin onuruna büyük önem verdiği gibi öğretmenin saygınlığı konusunda da çok hassastır. Döneminin pedagoji anlayışını ve öğretmenlerini çok ciddi şekilde eleştirmekle birlikte öğretmenlik mesleğinin onuruna dair oldukça tutucu bir tavır içindedir. Bunu Darülfünun Eminliği sırasında kadrolarda tenkisat yapılması meselesinde hocalara yapılan eleştirilere“sanki dışardakiler allameymiş, hocalarımızdan çok iyilermiş” tavrıyla ve bazı müfettişlerin hocayı öğrenci önünde eleştirmesine dair ilkeli duruşundagösterir.⁸⁸Bu hususta pek çok konuda olduğu gibi “Öğrenci, öğretmenin bilgisini kendisinininki gibi sınırlı zannedecek bir durumda bırakılmamalı, öğretmenini kendisi gibi her şeye kolaylıkla kapılıp sürüklenen bir adam olarak görmemelidir” diyen üstadı Rousseau’yu takip etmektedir.⁸⁹

Baltacıođlu bir eğitimci olarak epistemolojinin önemli problemlerinden olan bilgiye ulaşmada akıl ve sezgi arasındaki dengeye dair görüşler de ortaya koyar. O’na göre felsefe tarihinde ne akılcı ve Kartezyen filozofların ne de sezgicilerin hiçbirisi akıl denilen katı ve durağanı anlama melekesi ile sezgi denilen seyyal ve diriye anlama melekesi arasındaki dinamik münasebeti kavrayamamışlardır. Oysa şuur birdir ve bütündür. Şuurun iki görevi arasında yalnızca iş bölümü vardır. Akıl

⁸⁵ Baltacıođlu, 1998, s. 247.

⁸⁶ Baltacıođlu, 1998, s. 86.

⁸⁷ Baltacıođlu, 1995, s. 15.

⁸⁸ Baltacıođlu, 1998, s. 206.

⁸⁹ Rousseau 2013, s. 195.

katı ve durağan üzerine çalışan şuurdur, sezgi ise seyyal ve canlı üzerine çalışan şuurdur. Fakat ne biri ne de öteki; ayrı, tek meleke olarak çalışmaz.⁹⁰

Yeni Adamın Yetiyeceği Okul

Baltacıoğlu'nun nazarında yeni adamın yetiyeceği okulun ismi içtimai mekteptir.⁹¹ İçtimai mektep faaliyet, üretim ve şahsiyet okuludur. İçtimai mektep ilim, sanat, iktisat, mesleklerini ve meslek zümrelerini kendi bünyesinde barındıran, yaşatan mekteptir. İçtimai mektepte ders saatleri cetveli, hatta tahsilin yıllara bölünmesi söz konusu değildir. Sınıf ve sene teşkilatı yerine tekâmül merhaleleri vardır. Yaş değil yetenek sınıflaması, kademeleri vardır. Gazi Terbiye Enstitüsü'nde uygulamaya çalıştığı bu model dört kademe ve on dört merhaleden oluşan on sekiz yılda tamamlanacak modüler bir sistemi andıran bir modeldir.⁹²Bu modelin özünü şahsiyet, muhit, çalışma, randıman ve başlatma prensipleri çerçevesinde yürütülen bir eğitim anlayışı oluşturur.

Şahsiyet prensibi: Şahsiyetsiz adam bulunduğu muhite intibak edememiş adamdır. Bu nedenle çocuğu hangi alanda yetiştirmek istiyorsak o alanın gerektirdiği şahsiyeti kazandırmak eğitimin temel gayesi olmalıdır. Çocuğu kendisi için yetiştirdiğimiz muhit ve mesleğin gerektirdiği şahsiyete sahip insan olarak yetiştirmeliyiz. Örneğin eğer bir ilim adamı yetiştirmek istiyorsak eğitimin en alt kademesinden itibaren çocuğa ilim adamının bakış açısını, yol ve yöntemlerini kullanmayı öğretmek gerekir.⁹³

Muhit Prensibi: Terbiyenin gayesi olan insani özellikler ancak gerçek aile, millet, devlet ve insaniyet muhitlerinden ibaret zümreler içerisinde ve mesleki bir muhit içinde gelişir. İnsan mücerret bir hafızaya değil, içtimai bir hafızaya sahiptir. İnsan kendi kendine değil, cemiyetle ve cemiyet vasıtası ile kendini hatırlamaktadır. Bu nedenle çocuğu hangi iş ve cemiyet için yetiştirmek istiyorsak çocuğa onu teorik olarak anlatıp durmaktansa çocuğu o muhit içine dâhil etmek gerekir.⁹⁴Çocuğu iyi

⁹⁰ Baltacıoğlu, 1942, s. 317.

⁹¹ Baltacıoğlu'nun "İçtimai Mektep" kitabının sonlarına doğru sıklıkla içtimai mektep tabiri yerine "Şahsiyet Mektebi" tabirini kullandığı görülür. Bunda, araştırmalarını derinleştirip fikirlerini olgunlaştırdıkça şahsiyet oluşumu ve toplumsallaşma arasındaki ilişkinin önemini daha derinden vurgulama ihtiyacı hissetmesinin etkili olduğu düşünülmektedir.

⁹² Baltacıoğlu, 1942, s. 312.

⁹³ Baltacıoğlu, 1942, s. 23.

⁹⁴ Baltacıoğlu, 1942, s. 32-33.

bir din adamı yapmak için onu dini bir ortama, bahçıvan yapmak için gerçek bir bahçeye koyup o ortamda etkileşime geçmesini sağlamalıdır.

Baltacıođlu'nun önerdiği derslik bir mutfak, bir atölye bir laboratuvar gibidir. Mutfađa benzeyen derslikte çocuklar yemek pişirirken pişirdikleri yemeđin ve onda kullanılan her malzemenin ekonomik, fiziki, hayati ve hatta estetik incelemelerini yaparlar; bunun için ölçüye, mikroskoba, kitaba el atarlar. Aslında mutfak-sınıf yemek pişirmek için kurulmuş deđildir; fikir, ilim edinmek için bir mutfak-sınıf kurulmuştur.⁹⁵

Çalışma Prensibi: Hakiki şahsiyetlerin teşekkülü için o şahsiyetin gerektirdiđi teknik ve usullerin edası gerçekleştirilmelidir. Örneđin ilmi şahsiyetin teşekkülü için okuma, yazma, ezberleme, münakaşa, not, tereddüt, şüphe vb. ilmi elde etmenin yoludur. Birey bunu kendi tecrübesiyle gerçekleştirerek alanın gerektirdiđi şahsiyeti kazanacaktır.⁹⁶Faaliyet olmadıkça düşüncenin temel fonksiyonları olan dikkat, muhakeme ve hafıza ile sosyal yetenekler gelişmez. Bu anlamda İngiltere’de Abbotsholme okulunda edildiđi bir izlenim çok önemlidir. Öğrenciler okulun arazisindeki bir tepediđin toprađını taşıyarak ilerideki bir büyük çukuru doldurmak suretiyle bahçeyi düzlemeye çalışmaktadırlar. Bu iş öyle birkaç ayda bitecek bir iş deđil, belki yıllarca/kuşaklarca sürecek bir iştir. İşin sonucunun hemen alınıp alınmaması önemli deđildir önemli olan öğrenciye kazandıracakđı iş bölümü, gaye birliđi, düzenli çalışma gibi deđerlerdir.⁹⁷

Randıman prensibi: Gerçek bir çalışmanın şartı gerçek bir eser üretmektir. Gerçek ürün ise sosyal deđer olan eser demektir. Elişini sadece psişik yönden ele alıp elişinin gerçek iş, muhit ve ürün ortaya koymak gibi sosyal hayata dönük boyutlarını görmezden gelmek eksikliklidir.⁹⁸ Eğitimde çalışma, çalışma için olmamalı gerçekten işe yarar bir ürün ortaya koymak için olmalıdır. Aksi halde eğitimde aslı deđer kopyayı; yalancıkdan, yapmacıkdan olanı yüceltmış oluruz.⁹⁹Öğrenci köprü maketi deđer küçük de olsa onun işe yarayan, bir ihtiyacı gideren örneđini yapmalıdır; yapmacıkdan yazı kaleme almaktansa gerçek bir hikâye, fikir yazısı üretmek için çabalamalıdır.

⁹⁵ İsmayıl Hakkı Baltacıođlu, “Rüyamdaki Okullar”, Üçüncü Baskı, Yeni Adam Yayınları, Ahmet İhsan Matbaası, 1944, s. 19.

⁹⁶ Baltacıođlu, 1942 s. 30.

⁹⁷ Baltacıođlu, 1998, s. 135.

⁹⁸ Baltacıođlu, 1942, s. 35-36.

⁹⁹ Baltacıođlu, 1942, s. 334.

Başlatma prensibi: Çocuğa okul çevresi içinde yaptırılması mümkün olan tüm hayat tecrübelerinin yaptırılması gerekir. Buna inisiyasyon/başlatma ismini verir. Ancak terbiye bir başlatmadır, her şey değildir. Çocuğu hayata hazırlar, ona bütün hayatı yaşatamaz. Çocuğa tüm hayatında gerekli olacak ve yol gösterecek önemli tecrübeleri, örnekleriözenle seçip ona yaşatmak gerekir.¹⁰⁰Çocuk bu örnekler üzerinden ilerde karşılaştığı yeni durumlara ilişkin kendi tutumunu geliştirecektir.

Baltacıoğlu içtimai mektebin prensiplerini üniversite eğitimine uygulamaya çalışır. O'na göre üniversite öğretiminin amacı bilgin kişiliğidir. Bu, ancak bir bilim çevresi içinde verilebilir. Öğrenci bilim çevresi içinde bilim tekniğine uygun olan gerçek faaliyetlerde bulunmalıdır. Öğrencilerden gerçek bilim eserleri, ürünleri istenmelidir. Bilginin kişiliği için gerekli olan sonuç çıkarma, bulgularını sistemleştirip sunma ve tartışma vb. gibi ana denemeleri yapmalıdır.¹⁰¹

Sonuç ve Değerlendirme

Baltacıoğlu 20. yüzyılın başında geleneksel eğitimi köklü bir reformdan geçirerek çağa uygun yeni eğitim modelleri oluşturma ve bu yolla “yeni adamlar” yetiştirme amacıyla ortaya çıkan eğitim reformu akımının Türkiye’deki en büyük temsilcisidir.¹⁰²Eğitime dair düşüncelerinde Rousseau’yu merkeze alan tüm eğitimciler gibi O da önce çocuk merkezli bir anlayışla işe başlamış zamanla çocuğun özneliği ile ve cemiyetin gerektirdiği idealizm ve ahenk arasında denge kuran içtimai mektep/şahsiyet mektebi anlayışına ulaşmıştır.

Baltacıoğlu’nun eğitimle ilgili görüşleri hem teoriyi hem de pratiği içine alan derin ve kapsamlı inceleme ve analizlere dayanır.Görüşlerinin arka planında felsefe, sosyoloji, psikoloji, kültür, medeniyet, sanat ve ilahiyat gibi eğitimi ilgilendiren pek çok alana ait birikimin izleri görülür. Fikirlerindeki derinlik, kapsamlılık ve dört başı mamur bir eğitim sisteminin düşünsel altyapısını kurmuş olması nedeniyle Baltacıoğlu’na haklı olarak “eğitim filozofu” unvanı yakıştırılmıştır.¹⁰³

Otobiyografisinde kendisini - zıtlıkları da içinde barındıran bir şekilde - çoğu kere haşin, bazen keskin, bazen müsamahalı, çoğu kere gelenekçi, demokrasi savaçsısı ve Kemalist, ama her zaman faal ve çıkış yolu arayan bir insan olarak

¹⁰⁰ Baltacıoğlu, 1942, s. 41-42.

¹⁰¹ Baltacıoğlu, 1945, s. 87.

¹⁰² Aytaç, 1979, s. 241.

¹⁰³ Aytaç, 1979, s. 245. Öztürk,2008, s. 227.

tanıtır. Düşüncesi ve hayat serüveni de tıpkı mizacı gibidir. Belki de en çok bu nedenle bizim bu çalışmaya başlık olarak belirlediğimiz “gelenekçi bir yeni adam eğitimcisi” yakıştırmasını hak etmektedir.

Her şeyden önce çok haşin bir eleştirmendir. En büyük üstadı olan Rousseau bile onun eleştirilerinden kendisini kurtaramaz. Gelenekçi eğitim anlayışını ise yerden yere vurur fakat bunu yaparken de “ben medreseli diye bütününü silenlerden değilim”¹⁰⁴ diyebilecek kadar müsamahalı görünür. Kültürde olabildiğince muhafazakâr görünürken medeniyet algısında bir o kadar yenilikçidir. Din ve imanın bireysel ve toplumsal hayatta güç kaynağı olarak varlığını sonuna kadar savunurken devlet sisteminde dinin yerine dair oldukça laik bir tutum takınır.

Baltacıođlu’nu tüm görüşlerinin temelini faaliyet oluşturur. Eğitim faaliyettir, toplumsal gelişim faaliyet sayesinde olur; miskinlik durağanlık, korkaklık soysuzlaşmaktır. Bu nedenle faal, üreten, çıkış yolu arayan, cesur insanlar yetiştirmek temel amacımız olmalıdır. Bu insanı nasıl yetiştireceğimize dair öne sürdüğü fikirleri Rousseau, Kant, Durkheim, Pastalozzi, W. James, J. Dewey, Declory, Frobel, Montessori, Tolstoy, Blonsky, Satı Bey, Ziya Gökalp gibi düşünürlerin fikirlerinden esinlenerek şekillenmiş olsa da Baltacıođlu bütün bunlardan kendine özgü bir sistem çıkartmayı başarabilmiştir.

Baltacıođlu, eğitim alanında aktif görevde bulunduğu dönemlerde fikirlerini eğitimi dönüştürme adına kullanmış olsa da kendi sistemini bir bütün olarak uygulamayı başaramamıştır. Sistemini çok kısa süreli deneme imkânı bulup başarılı olmadığında bunu “İdeal hamle işi; gerçek ise hesap işidir. Ben ideal peşindeydim”¹⁰⁵sözleri ile açıklamıştı. Onun bu idealist ve hamleci kişiliğinin ülkenin maarif ve terakki davasına dinamizm kazandırma adına önemli katkılarda bulunduğunu söylemek mümkündür.

¹⁰⁴ Baltacıođlu, 1998, s. 186.

¹⁰⁵ Baltacıođlu, 1998, s. 196.

KAYNAKÇA

Aytaç, Kemal “İsmayıl Hakkı Baltacıođlu’nun Hayatı ve Faaliyetleri”, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Cođrafya Fakóltesi, Felsefe Arařtırmaları Enstitüsü Dergisi, cilt: 11, s. 165-190,1979.

Baltacıođlu, İsmayıl Hakkı Yeni Adam, Sene 1, Sayı 1, 1934.

Baltacıođlu, İsmayıl Hakkı “Batıya Dođru”, Üçüncü Baskı, İstanbul: Sebat Basımevi, 1945.

Baltacıođlu, İsmayıl Hakkı “Din ve Hayat”, İstanbul: Kader Matbaası, 1934.

Baltacıođlu, İsmayıl Hakkı “Hayatım”, Ali Y. Baltacıođlu (Yayına Hazırlayan), İstanbul: Dünya Yayınları, 1998.

Baltacıođlu, İsmayıl Hakkı “İçtimai Mektep”, İkinci Basım, Ankara: Maarif Matbaası, 1942.

Baltacıođlu, İsmayıl Hakkı “İçtimaiyat Nokta-i Nazarından Terbiye”, İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1340.

Baltacıođlu, İsmayıl Hakkı “Pedagojide İhtilal”, İstanbul, 1964.

Baltacıođlu, İsmayıl Hakkı “Rüyamdaki Okullar”, Üçüncü Baskı, Yeni Adam Yayınları, Ahmet İhsan Matbaası, 1944.

Baltacıođlu, İsmayıl Hakkı “Talim ve Terbiyede İnkılâp”, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.

Baltacıođlu, İsmayıl Hakkı “Terbiye ve İman” İstanbul: Çiftçi Kütüphânesi,1330.

Gökalp, Ziya “Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak”, İstanbul: Toker Yayınları, 2004.

Kanad,Halil Fikret “Pedagoji Tarihi”, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1948.

Kerschenstainer, G. “Karakter Kavramı ve Terbiyesi”, Çev. H. F. Kanad, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1977.

Keyifli, Şükrü “Baltacıođlu’nun Din Eğitimi İle İlgili Görüşleri ve Bu Görüşlerin Dini Pedagoji Bakımından Deđerlendirilmesi”, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 1989.

Maden, Sedat “İsmayıl Hakkı Baltacıođlu’nun Yaz(ı)ma Eğitime Yönelik Düşünceleri Ve “Yazının Usûl-İ Tedrisi”, Turkish Studies- International Periodical For The Languages, terature and History of Turkish or Turkic cilt: 6/1, s. 1527-1542, 2011.

Meydan, Hasan “İlköğretim Okullarında Deđerler ve Karakter Eğitimi”, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Sakarya, 2012.

Öztürk, Faruk “İsmail Hakkı Baltacıođlu’nun Eğitim Felsefesinde “İman” ve “Ahlak” Kavramı”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, cilt: 41, sayı:1, 2008.

Rousseau,J.J. “Emile: Bir Çocuk Büyüyor”, 13. Baskı, İstanbul: Selis Yayınları, 2013.

Savaş,Hakan “Baltacıođlu’nda Muhafazakâr Eğilimler”, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yüksek Lisans Tezi, Trabzon, 2011.

Tozlu, Necmettin “İsmayıl Hakkı Baltacıođlu’nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma”, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.

Türkkan, Yasemin “Türk Modernleşmesinde Yeni Adam Dergisi (1934-1938)”, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri Ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2008.

ÖZET

Bu çalışmanın amacı Osmanlı son dönemi ve Cumhuriyet döneminin önemli eğitimcilerinden İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun eğitim, ideal insanın özellikleri, gelenek ve yenileşmeye dair fikirleri ve bu fikirlerin aynı dönemlerde yaşayan eğitimcilerin fikirleri ile ilişkisinin incelenmesidir. Baltacıoğlu hem Osmanlı hem de batı düşüncesini yakından tanımış bir eğitimcidir. Eğitim, sanat, siyaset, toplum, gelenek ve batılılaşma gibi geniş bir yelpazede eserler vermiştir. Eğitimdeki amacı kültürde gelenekçi, medeniyette yenilikçi bir yeni adam yetiştirmektir. Kültürüne bağlı, iman sahibi, üretken, becerikli, uzmanlaşmış, yeniliğe açık yeni adam içtimai mektepte yetişecektir. İçtimai mektep şahsiyet, çevre, gerçek çalışma, randıman (gerçek ürün) ve başlatma ilkelerine dayanan bir eğitim sistemidir.

ABSTRACT

A Traditionalist New Man (Yeni Adam) Educator: İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu

This study aims to research the ideas of İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu who is one of the important educators of Ottoman last period and Republican period on education. The article examines his ideas about ideal men, tradition and modernization as well as relationships between his ideas and the other contemporary educators. Baltacıoğlu is an educator who was acquainted both with Ottoman and Western education thought. He wrote a wide range of works such as education, art, politics, tradition and westernization. His aim in education was to train a "new man" who is traditional in culture and innovative in civilization. The "new man" who loyal to his culture, faithful, productive, skillful, specialized, open for innovation could be trained in social school (*İçtimai Mektep*). *İçtimai Mektep* is an educational system depending on principles of character, environment, genuine work, genuine product and initiation.

Çapa tövsiyə etdi: Dr. Bəhram Həsənov

ƏBU HAFS ÖMƏR SÜHRƏVERDİ VƏ SEYYİD YƏHYA BAKUVİDƏ BİLİK FƏLSƏFƏSİ

İbrahim Erol

Açar sözlər: Sührəverdi, Şirvani, bilik, elm, mərifət.

Key words: Suhrawardi, Shirwani, knowledge, learning, attainment

Ключевые термины: Сухраварди, Ширвани, знания, наука, мудрость

GİRİŞ

Epistemologiya tarixən filosof və mütəfəkkirlərin üzərində ən çox fikir yürütdüyü məsələlərdən biridir. Elm təhsili insanı digər canlılardan ayıran başlıca amildir. Ona görə də insan yalnız elm vasitəsilə varlığının mənasını dərk edəcəyini anladığı andan etibarən elm və elm əldə etmək yollarına düşmüşdür. Beləliklə insan kainat ilə arasındakı əlaqəni mənalı hala gətirmişdir.¹ Din insanın məsul varlıq olduğunu iddia edir. İnsanın nə edəcəyini çıxış nöqtəsi edərək bu məsələyə aydınlıq gətirməyə çalışan bir çox fəlsəfə və cərəyan olmuşdur.²

Təsəvvüf mənşə, qaynaq və mövzu nöqtəyi-nəzərindən islami elmlərlə əlaqəli olduğu kimi sosiologiya, psixologiya, pedaqogika və iqtisadiyyat kimi sosial elmlərlə də əlaqəlidir. Hətta digər islami elmlərlə müqayisədə təsəvvüf qədər digər elmlərlə bu qədər əlaqəli olan ikinci bir elm yoxdur.³

Bunun nəticəsi olaraq mütəsəvviflər də istər həqiqət axtarışı, istərsə də bu arayış prosesində istifadə etdikləri metodlarla tarixdəki yerlərini tutmuş və mövcud görüşlərdən əlavə olaraq elm sahəsində öz töhfələrini vermişlər. Təsəvvüfdə bilik nəzəriyyəsi “mərifətullah” başlığı altında işlənmişdir. Elmin vasitə olduğunu, əsl məqsədinsə bu vəsitədən istifadə edərək həqiqətə çatmaq olduğunu, lakin elm adamlarının elm ardınca düşərək əsl qayədən uzaqlaşdıqlarını da ortaya qoyan

¹ Nəcib Taylan, Qəzzalının Düşüncə Sisteminin Təməlləri, s. 14

² Nəcib Taylan, Qəzzalının Düşüncə Sisteminin Təməlləri, s. 14

³ H. Kamil Yılmaz, Ana Xətləri ilə Təsəvvüf və Təriqətlər, s. 61

mütəsəvviflər olmuşdur.⁴ Elm qayədir, yoxsa səbəb? Elm dedikdə hər şey həllini tapmışdır mı? Elm nöqtəyi-nəzərindən inkişaf edən cəmiyyətlər bütün problemləri həll edə bilmişdir mi? Bu kimi suallara cavab verməyə çalışmışlar.⁵ Beləliklə meydana fərqli bir fikir qoyan sufilər bilik əldə etmə yollarına kəşf və ilhamı da əlavə edərək mövcud bilik nəzəriyyələrinə yeni və fərqli metodlar əlavə etmişlər.

Bununla yanaşı müsəlman filosoflar elmi faydalı və faydasız olamqla ikiye ayırmışlar. Faydalı elmlər arasına tibb, fizika, kimya və coğrafiya kimi elmləri daxil etmişlər. Bu kimi dünyəvi elmləri faydalı sayan İslam filosofları dini elmləri də bunların arasına daxil etmişlər. Sehr və simya kimi elmləri isə faydasız elmlər kateqoriyasında dəyərləndirmişlər. Həmçinin bəzi İslam filosofları tərəfindən elmin ilahi və ilahi olmayan kateqoriyalara bölünməsi məsələyə səthi yanaşmadan qaynaqlanır. Çünki İslam dinin qaynaqlarında ilahi olan, yaxud olmayan tərzində heç bir fərq qoyulmamışdır. Müsəlmanlardan elmi harda görsələr almaları istənmişdir.⁶

ELM VƏ MƏRİFƏT MƏFHUMLARINA ÜMUMİ NƏZƏR

İslam terminologiyasında “əl-elm” və “əl-marifə” terminləri ilə ifadə edilən bilik daha çox bilənlə bilinən arasındakı əlaqə, yaxud bilmək prosesinin müəyyən formasını ifadə edir. Nəticə olaraq “bilinən” olduğu üçün “məlumat” da adlandırılmışdır.⁷

Elm lüğətdə hər hansı bir şeyi həqiqi mənada qavramaq, həqiqətə qəti inam, bir şeyin formasının insan zehmində müəyyənləşməsi, anlamaq, təsdiq etmək, tanımaq, cəhalətin ziddi, bir şeyi olduğu kimi bilmək mənalarına gəlir.⁸ Mərifət kəlməsi isə hiss etmə, yaşayaraq dərk etmək, anlamaq, qavramaq, həqiqəti idrak kimi mənalara gəlir.⁹ Sonrakı dövrlərdə bu kəlmədən kəşf, ilham və mənəvi təcrübə ilə Allah haqqında əldə edilən bilik mənasında istifadə olunmağa başlandı. Belə bir bilik sayəsində Allahı tanıyan insan da arif adlandırıldı.¹⁰

⁴ İbn Xaldun, Təsəvvüfün Mahiyyəti, nəşr. Süleyman Uludağ, s. 106.

⁵ FərisQaya, ElmlərdənAllaha, s. 13.

⁶ Mustafa Ərməğan, İslamdaBilgivəFəlsəfə, s. 34.

⁷ NəcibTaylan, “Bilgi”, DİA, c. VI, s. 157.

⁸ İbnMənzur, Lisanul-Ərəb, c. IX. s. 372.

⁹ İbnMənzur, Lisanul-Ərəb, c. IX.s. 372-373.

¹⁰ Kələbazi, Təaruf, tərc. SüleymanUludağ, s. 93.

İslam dünyasının ilk filosofu olan Kindinin tərifinə görə, bilik əşyanı həqiqətləri ilə qavramaqdır. Fərabiyə görə bilik varlığı və davamlı olması insanın əməllərindən asılı olmayan fəvqəlbəxər varlıqların mövcudluğu ilə bağlı ağılda qəti hökmün hasil olmasıdır. İxvani-Səfanın bilik anlayışı isə bilənin zehmində bilinənin formalaşması fikrindən ibarətdir.¹¹

Mərifət məfhumu elmin qarşılığı kimi işlənməklə yanaşı bu söz elm kəlməsindən daha xüsusi mənalar daşıyır. Mərifətin mövzusu bəsit varlıqlar olduğu halda elmin predmeti mürəkkəb varlıqlardır. Ona görə də Allahı tanımaq üçün “alimə” (bildi) feilindən yox, “arafə” (mərifət) feilindən istifadə olunur.¹²

Quranın bizə xəbər verdiyi bilik (elm) ümumi mənada ilahi vəhydən qaynaqlanan, yəni birbaşa Allahın verdiyi elmdir. Vəhylə eyni mənaya gələn elm qəti məlumat, bilik deməkdir. Elm eyni zamanda ilahi mesaj olaraq başlı-başına isbat sayılır. “Sənə elm gəldikdən sonra onların istəklərinə tabe olsan...”¹³ ayəsində adı çəkilən elm ilə “Ey insanlar, sizə Rəbbinizdən bir bürhan gəldi...”¹⁴ ayəsində zikr olunan bürhan sözü qəti bilik mənasına gəlir.

Quşeyri İslam alimlərinin “elm”i mərifət mənasında işlətdiklərini bildirmişdir. Onların fikrinə görə hər elm mərifətdir. Eyni zamanda hər alim arif, hər arif də alimdir.¹⁵ Həmçinin mərifət və elm arasında mahiyyətə fərqlərin olduğu da qeyd edilmişdir. Mərifət: xüsusi, əməli və tətbiqi, elm isə ümumi, külli, nəzəri və mücərrəd bilikdir. Başqa cür ifadə edəcək olsaq, qəlbə əsaslanan bilik mərifət və irfan, ağıla əsaslanan bilik isə elmdir.¹⁶

Elmdən fərqli olaraq mərifət təfəkkür nəticəsində, bəzi ruhani halları yaşayaraq, mənəvi və ilahi həqiqətlərdən agah olaraq daxili təcrübə ilə əldə edilən bir elmdir.¹⁷ Böyük sufilərdən olan Cüneyd Bağdadi mərifətin ili qismə ayrıldığını qeyd edir: a. Tanımaqla gerçəkləşən (təərrüf) mərifət. b. Tanıtmaq (tərif) yolu ilə gerçəkləşən mərifət. Birinci tərifdə Uca Allahın özünü şəxsən özünün tanıtmasından bəhs olunur.

¹¹ Taylan, “Bilgi”, DİA, c. VI, s. 157.

¹² Taylan, e.a.m., c. VI, s. 158. Biliyin külli və cüzi olması da ayrılıq səbəbidir. Mərifət cüzi və bəsit varlıqları, elm isə külli və mürəkkəb varlıqları idrak mənasında işlənir. Ona görə də Allaha “Alim” deyilir, lakin “arif” deyilmir.

¹³ əl-Bəqərə, 2/120-145

¹⁴ ən-Nisa, 4/174

¹⁵ Quşeyri, ər-Risalə, tərc. Süleyman Uludağ, s. 488

¹⁶ Quşeyri, e.a.ə., s. 97-98.

¹⁷ Kələbazi, e.a.ə., s. 97-98.

İkinci tərifdə isə Allah qullarına öz əsər və əlamətlərini daxili və xarici dünyalarında, maddi və mənəvi aləmlərdə göstərir. Bu hal insanda bir ağılım və lətifə¹⁸nin meydana gəlməsini təmin edir. Bu lətifə və lütf sayəsində əşyanın özü insana yaranın olduğunu göstərir. Bir sözlə, təarruf Allahu birbaşa, tərif isə dəlil ilə tanımaqdır.¹⁹

Bununla yanaşı elməl-yəqin, aynəl-yəqin və haqqəl-yəqin məfhumları da Qurana məxsus bir termin olaraq bilik və mərifəti anlamaq və anlatmaq nöqtəyindən əl alınmışdır. Bir az sonra açıqlayacağımız kimi, bu məfhumlar İslam təsəvvüfündə biliyin mahiyyətini və dəyərini ifadə etmək üçün işlənmişdir. Bu baxımdan elməl-yəqin və aynəl-yəqin ifadələri elm məfhumunu, haqqəl-yəqin isə mərifət məfhumunu izah edir. Çünki bu elm üsullarından ilk ikisi duyğu orqanları ilə fikir yürütməyi ifadə edir və müəyyən mücadilə və mücahidə nəticəsində əldə edilən bilikdir. Sonuncu olan isə fərdin şəxsən yaşaması, təcrübə etməsi və qəlbinə olunan təcəlli, yəni mükəşifə yolu ilə əldə edilən bilikdir.²⁰

Bəzi mütəsəvviflər mahiyyətinə və ortaya çıxış prosesinə görə elm və biliyi müxtəlif kateqoriyalarda ələ almışlar.²¹ Elmi-şəriət: Bədənin fellərini, sözləri və bunların nəticəsini təkmilləşdirməyə xidmət edən elm. Elmi-təriqət: nəfsani işləri və ruhani təkamüllə bağlı tövbə, vəra, zöhd, mühasibə, müraqibə, təvəkkül, riza və s. kimi xüsusiyyətləri lazımi səviyyəyə gətirmək, eyni zamanda nəfsin mərzələrini bilmək kimi felləri kamala çatdırmaqla bağlı elm. Elmi-həqiqət: Haqqı (Allahu) və Onun gözəl ismlərini və sifətlərini bilmək. Elmi-yəqin: dəlil və sübutlar nəticəsində əldə edilən elm. İrfan elmi (elmi-irfani): müəyyən təmrinlər nəticəsində bədənin təmizlənməsi nəticəsində əldə edilən elm.²² Elmi-Lədu: insanın heç bir şey

¹⁸ Lətifə; zehində parlayan, dərin anlayışlar nəticəsində ortaya çıxan və mənasındakı incəlik səbəbiylə anlatılamayan bir işarədir. (Ədhəm Cəbəcioğlu, Təsəvvüf Terminləri Deyimləri Sözlüyü, s. 395.

¹⁹ Kələbazi, e.a.ə., s. 95

²⁰ Hucviri, Kəşfül-Məhcub, s., 533.

²¹ Tarixdə elmlərin ilk təsnifatı Aristotələ aiddir. Sonralar isə bu təsnifat müsəlman alim və mütəfəkkirlər tərəfindən aparılmışdır. İslam dünyasında elmləri ilk təsnif edən alim Xarəzmi olmuşdur. Daha sonra Kindi, Fərabı, İbn Sina kimi filosoflar da elmlərin təsnifatında iştirak etmişlər. (Mehmet Bayraqdar, İslamda Bilim və Texnologiya Tarixi, 22-23)

²² İlm-i irfānī (العلم العرفانی): bu elm bir sıra müəyyən edilmiş mücadilə və mücahidələrdən sonra müəyyən vaxtlarda və qəlbi qəflətdən uzaq olan bəndələrdə meydana gələn elmdir. (Əbdürrəzzaq Kaşani, Lətaiful-ələm fi işarəti əhlil-İlham, tərc. Əkrəm Dəmirli, s. 399)

göstərmədən və əmək sərf etmədən nail olduğu elm. Bu elmin ləduun adlandırılmasının səbəbi də məhz insanın cəhd və səyləri nəticəsində deyil, Allah tərəfindən verilməsinə görədir.²³ Bu iddianı irəli sürən mütəsəvviflər Qurandan bu ayəni dəlil gətirirlər: *وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا* (Ona öz tərəfimizdən bir elm öyrətdik).²⁴

SÜHRƏVERDİYƏ GÖRƏLM - MƏRİFƏT ANLAYIŞI

Sührəverdi yalnız yaşamaq şərti ilə mərifət elminin əldə ediləcəyi fikrini müdafiə edir. Çünki “anlamaq” qəlbin işidir.²⁵ Bu isə elmin qəlbə nüfuz etməsi ilə mümkündür. İnsan yalnız belə bir elm sayəsində yaxşı və pisi, doğru ilə yanlış bir-birindən ayırd edə bilər.²⁶ Hz. Peyğəmbər bir bədəviyə *“kim zərrə qədər yaxşılıq edərsə, mkafatını alar, kim zərrə qədər pislik edərsə, cəzasını çəkər”*²⁷ ayəsini oxuduqda bədəvi: “bu ayə mənə kifayətdir”,- dedi. Hz. Peyğəmbər də “bu adam necə də gözəl anladı” mənasına gələn *الرجل فادسه الرجل* işlətmişdir.²⁸

Sührəverdiyə görə insanın bilməsi onun anlaması ilə mümkündür. Bu da bilinənin qəlbədəki qarşılığı ilə gerçəkləşir. Məhz bu zaman bilən insan bildiyi ilə əməl etməyə başlayar. Yəni bilik hərəkətə çevrilir. Bu bilik sayəsində görülən işin (ibadət) haqqı verilmiş olur. Layiqincə əməl etmək elmin daha da artmasına səbəb olur və belə bir qarşılıqlı prosesin nəticəsində insan hidayətə nail olar.²⁹

Həqiqi bir anlayışın qul üçün böyük bir nemət və lütf olduğunu qeyd edən Sührəverdi ilahi dəvəti dərk etmənin yalnız bu dərin anlayışla mümkün ola biləcəyini bildirmişdir. Bununla yanaşı dinin hökmlərini daha yaxşı qavramağın və bütüm bu ilahi nurlardan feyz³⁰ almağın ancaq bu gerçək anlayışla mümkün olacağını vurğulamışdır.³¹

²³ Kaşani, e.a.ə., s. 399-400.

²⁴ əl-Kəhf, 18/65.

²⁵ Qurani-Kərimin “onların qəlbi var, amma anlamazlar” (əl-Əraf, 7 / 179) ayəsində anlamaq və dərk etmək qəlbə aid edilir. Yəni anlamaq və dərk etmək qəlb ilə mümkündür. Lakin bu ayədə bildirilən anlamaq “fəqaha” feli ilə ifadə edilmişdir. Bu fel “alimə” – bildi mənasında deyil, qəlbi və daha dərin bir mənanı ifadə edir.

²⁶ Sührəverdi, Avariful-Məarif, tərc. H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, s. 12-13.

²⁷ əz-Zilzal, 99/1.

²⁸ Sührəverdi, Avarif, s. 11

²⁹ Avarif, s. 12.

³⁰ Feyz qulun qəlbində coşub daşan bilik və mənəvi haldır. Saliki bürüyən mənəvi hal olaraq da ifadə edilmişdir. (Bax. H. Kamil Yılmaz, e.a.ə., s. 226)

³¹ Avarif, s. 12-13.

Bütünlüklə elm Allahın qəlblərə ilham və lütf etdiyidir. Mərifət bunun dəyərləndirilməsi və ayırd edilməsidir. Hidayət isə qəblərin bu mərifəti hiss etməsidir.³² Sührəverdi eyni zamanda mərifətin qəblə birləşməsi nəticəsində vicdanın da meydana gəldiyini iddia edir. Bu birləşmə eyni zamanda vicdanın səsi olaraq bədəndə meydana çıxır.³³ Bəzi filosoflara görə vicdan insanın mənəvi varlığından güc alan və qidalanan ünsürdür. Vicdan əslində hər insanın öz daxilində varlığını hiss etdiyi insani ruhla birlikdə olan varlıqdır. Başqa cür desək, ruhun insani tərəfidir.³⁴

Sührəverdi qəlb ilə elm arasında mövcud olan bu əlaqəyə xüsusi diqqət çəkir. Onun fikrinə görə qəlbın elmlə dolu olması dənizə bənzəyir. Həzrət Peyğəmbərin halını buna nümunə göstərərək belə deyir: “Onun qəlbı elmlə dolu olan dalğalı dənizə bənzəyir”.³⁵ Elmin qəlbə nüfuz etməsi ilə yaxşını pisdən ayırmağın vərdiş halına gələrək mərifətinmeydana çıxacağını vurğulayan Sührəverdi Həzrət Peyğəmbərin bu halının daha dərin olduğunu ifadə edir. Elm və hidayət Peyğəmbərin qəlb dənizinə nüfuz etdikdən sonra oradan nəfsinə sirayət etdi. Beləliklə nəfs elm və hidayətlə tanış olduqdan sonra Peyğəmbərin şərəfli cismində elmin canlılığı və hərərəti yarandı. Sührəverdiyə görə elmin insan cismində öz varlığını göstərməsi nəfsin vəsflərini dəyişdirir.³⁶

Əxlaq da bu vəziyyətə görə formalaşır. Məhz beləliklə Hz. Peyğəmbərdə elmin qəlbə, qəlbədən nəfsə nüfuz etməsi nəticəsində insan kamillik qazanır. Bu hal daha sonra bədən üzvlərinə sirayət edir. Həzrət Peyğəmbərin əxlaqi təkamül prosesini də bu cür izah edən Sührəverdi onun elm, qəlb, nəfs və hidayət bütünlüyünün başlanğıcının Haqqa boyun əyməsi olduğunu deyir. Maddi və nəfsani arzulardan uzaqlaşaraq Haqqa boyun əyməklə başlayan bu prosesin qəlbə, qəlbədən nəfsə,

³² Avarif, s. 13

³³ Dilimizdə vicdan adlandırılan ifadə Allahın Quranda nəfsi-ləvvamə olaraq bildirdiyi və and içdiyi nəfsdir. Ayədə belə bildirilir: “*و لا اقسام بالنفس اللوامة*” “Nəfsi-ləvvaməyə and olsun” (Qiyamə, 75 / 2). Quranda insan nəfsi üç sinfə ayrılmışdır. Birincisi, insana daim pislik etməyi əmr edən nəfsi-əmmarədir. İkincisi, pis bir əmələ niyyət etdikdə, yaxud günah iş gördükdə insanı qınayan nəfsi-ləvvamədir. Üçüncüsü isə, özünü pis yollara düşməkdən qoruyaraq aram tapmış nəfsi-mütmənnədir. Qiyamət surəsində Allah ikinci nəfsə and içərək nəfsin insanı pis yola düşməkdən qoruma xüsusiyyətinə diqqət çəkir. Bunun adı vicdandır. (Bax. Mövdudi, Təfhimul-Quran, tərc. Heyət, c. VI, s. 531)

³⁴ Faris Qaya, e.a.ə., s. 38.

³⁵ Avarif, s. 10

³⁶ Avarif, s. 10-11.

nəfsdən cismə və əzalara, əxlaqa, hal və hərəkətlərə sirayət etməsi insanı ideal rəhbərə çevirir. Çünki Hz. Peyğəmbər məhz bu təkamül prosesindən sonra elmiylə ümmətə rəhbərlik etmişdir.³⁷

YƏHYA ŞİRVANİ VƏ MƏRİFƏT ANLAYIŞI

Seyyid Yəhya təsəvvüf yolunda mətin addımlarla irəliləmək üçün elm sahibi olmağın vacibliyini irəli sürərək mövzuya açıqlıq gətirir.³⁸ Seyyid Yəhya elm sahibi olmağın əhəmiyyətinə diqqət çəkmək üçün bu xüsusda Allahın Hz. Peyğəmbəri istiqamətləndirdiyini qeyd edir və duasında bu ifadələrə yer verməsini təlqin etdiyini bildirir *وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا* "(*Ey Muhammad*) de ki; *ey Rəbbim elmimi artır*".³⁹ Bu barədə bəzi hədisləri də nəql etmişdir.⁴⁰ İnsanlara mənəvi rəhbərlik iddiası edən insanların da mütləq surətdə alim olmasının zərurətini bildirən Seyyid Yəhya cahil şeyx ilə büt arasında heç bir fərq olmadığını qeyd edir. Çünki nəticə etibarı ilə hər ikisi də insanı doğru yoldan çıxardır.⁴¹

İnsanı dünya və axirətdə səadətə qovuşduracaq elmin dini elm olduğunu qeyd edən Seyyid Yəhya dində dərin anlayış sahibi olanların⁴² xeyirli insanlar olduqlarını ifadə edən hədisi də nəql edərək bu fikri müdafiə edir. Nəticə etibarı ilə elm sahibləri xeyirli insanlar olduqları üçün onlara hörmət və təzim etmək digər insanlara vacibdir. Elmin digər insanlara öyrədilməsinin də ən az elm qədər zəruri olduğunu bildirən Seyyid Yəhya Hz. Peyğəmbərin hədislərindən bəzilərini kitabında qeyd edir.⁴³ Elm öyrətmək üçünsə ən yaxşı metodun yaşayaraq nümunə olmaq olduğunu bildirir⁴⁴

Seyyid Yəhyanın fikrinə görə mərifət elmin qəlb həyatı ilə birlikdə olması və ya birləşməsidir. Bu birləşmə nəticəsində ortaya əməl çıxar ki, bu da Qurana və

³⁷ Avarif, s. 10-12

³⁸ Şirvani, Şəfaul-Əsrar, tərc. Mehmet Rıhtım, s. 117

³⁹ Taha, 20/114

⁴⁰ Hz. Peyğəmbər bir hədisində buyurur: Mələklər elm öyrənənlərin əməlindən razı qaldıqları üçün qanadlarını onların ayaqları altına sərərlər (İbn Macə, Müqəddimə, 17).

⁴¹ Şəfaul-Əsrar, s. 156

⁴² Fəqihlərin

⁴³ "Hər kim elmin qapısından yapışaraq ondan istifadə etmək və başqalarına öyrətmək üçün evindən çıxarsa, Allah-Təala ona atdığı hər addım üçün oruc və namazı ilə birlikdə min illik savab verər. Mələklər qanadlarını onun üzərinə gərər. Havadakı quşlar, dənizdəki balıqlar və qurudakı bütün canlılar ona salam verərlər" (Əbu Davud, Elm, 1; Tirmizi, Elm, 19).

⁴⁴ Şirvani, e. a. ə., 118

Sünnəyə müvafiqdir. Sünnəyə müvafiq bir əməldə isə həm ixlas, həm də xovf və rəca⁴⁵ mövcuddur. İxlasda isə ümitsizlik yoxdur.⁴⁶ Seyyid Yəhya Şirvaniyə görə insanın bildiyini ifadə etməsi, yaxud da zənn etməsi onun bilməsi üçün kifayət deyil. Bunun üçün yeddi şərt tələb olunur. Həmin yeddi şərt: həmd⁴⁷, cəhd⁴⁸, xovf, rəca, təvəkkül⁴⁹, ixlas⁵⁰ və istiqamətdir.⁵¹ Həmin yeddi şərt yerinə yetirilərsə, mərifət üçün tələb olunan bütün xüsurlar tamamlanar. Bu sifətlərin bir insanda tamamlanması “Əxlaqi-Mahmudə”ni meydana gətirir. Belə bir insan arif adına layiqdir.⁵²

Elmin zahiri və batini olmaqla ikiyə ayrılması fikrini Seyyid Yəhya Şirvanidə də müşahidə edirik. Təlim və tərbiyə ilə əldə olunan elmə elmi-dirasət, yəni zahiri elm deyilir. Batini olaraq əldə edilən elmsə elmi-vərəsət adlanır. Bu elm ilham ilə əldə edilir. Batini elmlərin, yəni ilhamın qəlbə təzahür etməsi üçün zahiri elmlərə görə əməl etməyin vacibliyini vurğulayan Seyyid Yəhya elm və əməl arasındakı bütünlüyü ortaya qoymağa çalışmışdır. Əməl edilməyən elm həmin elmin sahibi

⁴⁵ Xovf ərəb dilində qorxu deməkdir. Təsəvvüfi termin olaraq isə qadağan edilən şeylərdən və günahlardan utanmaq və bu xüsusda narahatlıq keçirməkdir. Rəca isə ummaq, ümid etmək mənasına gəlir. Daha xüsusi mənada isə Allahdan ümid kəsməmək deməkdir. Necə ki, Zumər surəsinin 53-cü ayəsində” Allahın rəhmətindən ümid kəsməyin”,- buyrulur. Allahın lütf və nemətlərinə nail olma düşüncəsi rəca duyğusunun meydana gəlməsinə səbəb olduğu kimi əksi də xovf duyğusunun yaranmasına səbəb olur. (Ədhəm Cəbəcioğlu, Təsəvvüf Terminləri Deyimləri Sözlüyü, s. 513).

⁴⁶ Şirvani, e.a.ə., s. 149

⁴⁷ Ərəb dilində həmd öymək deməkdir. Şənini ucaltmağı ifadə edir. Həmd üç cürdür. Birincisi, maddi olaraq dillə edilən həmdir ki, ümumiyyətlə hər kəsin etdiyi həmd budur. Belə edən kəs Allahın verdiyi nemət və lütfələri dil ilə anmış olur. İkincisi, ruhani həmdir. Bu da xavas səviyyəsində olanların həmididir. Onların qəlbi Allahın feilləri və halları tərbiyə etməsi lütfünü anar. Üçüncü həmd isə, Rəbbani dillə edilir. Bu da ariflərin həmididir (Cebəcioğlu, e.a.ə., s. 251)

⁴⁸ Cəhd və mücahidə Allahın rızasını qazanmaq yolunda nəfsi yormağa deyilir (Cebəcioğlu, e.a.ə., s. 448).

⁴⁹ Təsəvvüf terminologiyasında təvəkkül bütün işləri sahibinə, yəni Allaha həvalə etmək və Onun vəkilliyinə güvənməkdir (Kaşani, e.a.ə., s. 165).

⁵⁰ Cüneyd Bağdadinin tərifiyə görə, ixlas hər məsələdə Haqqın rızasına uyğun olan iş və əməldir. Yəni ixlas riyadan uzaq, yalnız Allahın rızası üçün görülən pak və səmimi işdir (Kələbazi, e.a.ə., s. 149)

⁵¹ Dündüz olmaq mənasında işlənən istiqamət sözü Fussilət surəsinin 30-cu ayəsində keçən “Rəbbimiz Allahdır!” – dedikdən sonra dümdüz olanlar” ifadəsi bütün əmrləri yerinə yetirib, qadağalardan uzaqlaşmağı ehtiva edir (Kaşani, e.a.ə., s. 64).

⁵² Şirvani, e.a.ə., s.149

üçün vəbal və nankorluqdan başqa bir şey deyil.⁵³Lakin elmi ilə əməl edən kəs o elmin şükrünü əda etmiş və ayədə bildirilən müjdəyə nail olmuşlar.⁵⁴

SÜHRƏVERDİ VƏ YƏHYA ŞİRVANININ ELM NƏZƏRİYYƏSİNDƏKİ MÜŞTƏRƏK NÜANSLAR

Buraya qədər hər iki sufi alimin elm və bilik haqqında söylədikləri fikirləri xülasə etməyə çalışdıq. Hər iki alim elm və biliyi mərifət çərçivəsində ələ almış və şərh etmişdir. Mövzu mərifət üzərində qurulduğu üçün anlamaq, qavramaq və bilməyin əslində qəlbın işi olduğu, yaxud qəlb ilə bütüləşən biliyin insanı doğru yola və qurtuluşa istiqamətləndirəcəyini ifadə etməyə çalışmışlar.

Bu nöqteyi-nəzərdən hər iki alim fiqh kəlməsini bir növ elmin hədəfi kimi ortaya qoymuşdur. İdrak və biliyin fiqh səviyyəsinə yüksəlməsinin vacibliyini, yəni dərin düşüncə və təfəkkürün lüzumuna diqqət çəkmişlər. Məhz bu, həqiqi anlayış və qavramaqdır ki, insan ancaq belə bir elmlə doğrunu yanlışdan ayırd edə bilər. Doğru ilə yanlış bir-birindən ayırd edə bilən insan istiqamət sahibi olmalıdır. İstiqamət sahibi olan insan ixlas üzrə hərəkət edəcəyi üçün tərifiəlayiq əxlaq sahibidir. Bu da həmin adam üçün böyük bir nemətdir.

Elmin qəlbı olması, əmələ əks etməsi, bunun nəticəsində nəfsin ilham alması və alınan ilhamla həm əzaların, həm də əxlaqın gözəlləşməsi istiqamət sahibi ideal bir insanı formalaşdırır. Belə bir insan cəmiyyətə faydalı rəhbərə çevrilə bilər. Sührəverdi Hz. Peyğəmbərin belə bir şəxsiyyət olduğuna və bütün bu proseslərdən keçdiyinə diqqət çəkir. Seyyid Yəhya isə elmi batiniləşdirərək elm-əməl ahəngi içində insanda meydana çıxan üstün əxlaqın bir nəticəsi olaraq irfan səviyyəsinə işarə etmiş və yalnız belə insanların arif ola biləcəyini söyləmişdir.

Hər iki alim elm və biliyin əmələ və mərifətə çevrilməsini izah etməyə çalışmışdır. Bundan əsas məqsədin və hədəfin hər iki dünyada səadətə nailiyyət olduğunu bəyan etmişlər. Azərbaycanda qurulan ilk sufi məktəb olan Sührəverdiyyə və Seyyid Yəhya Şirvani tərəfindən zirvəyə yüksələn Xəlvətiyyə məktəbi istər məfhumları ələ alaraq ifadə etmək baxımından, istərsə də metodoloji nöqteyi-nəzərdən bir-birinə xeyli yaxındır.

⁵³ Şirvani, e.a.ə., s.124.

⁵⁴ “Şükür etsəniz, sizə olan nemətimi artırara” (İbrahim, 14/7).

QAYNAQ

Qurani-Kərim.

Atay, Hüseyin, "*Bilgi teorisi*", Ankara Universiteti İlahiyyat Fakültəsi Dərgisi, Sayı: 1, Ankara 1987.

Bayraqdar, Mehmed, *İslamda Bilim və Texnologiya Tarixi*, Ankara, 1985.

Cəbəcioğlu, Ədhəm, *Təsəvvüf Terminləri Deyimləri Sözlüyü*, Ankara 2004

Hucviri, Kəşful-Məhcub, tərc., Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.

İbn Xaldun, Əbu Zeyd Əbdürrəhman, *Şəfaus-Sail li Tehzibil-Məsail*, tərc., Süleyman Uludağ, İstanbul 1998.

İbn Mənzur, *Lisanul-Ərəb*, təs., Emin Məhəmməd Əbdül-Vəhhab, I-XVIII.

Kəşani, Əbdürrəzzaq, *Lətaiful-Ə'ləm fi İşarəti Ehlil-İlham*, tərc., Əkrəm Dəmirli, İstanbul 2004.

Qaya, Faris, *Elmlərdən Allaha*, İstanbul 1995.

Kələbazi, Əbu Bəkr Məhəmməd b. İshaq, *Təarruf*, tərc., Süleyman Uludağ., İstanbul 1992.

Quşeyri, Əbdül-Kərim, *ər-Risalə*, tərc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.

Mövdudi, Əbul-Əla, *Təfhimul-Quran*, tərc. Heyət, İstanbul 1996, I - VII.

Ərməğan, Mustafa, *İslamda Bilgi və Fəlsəfə*, İstanbul 1999.

Sührəverdi, Əbu Hafs Ömər, *Avariful-Məarif*, tərc. H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul 1993.

Şirvani, Seyyid Yəhya, *Şəfaul-Əsrar*, nəşr. Mehmed Rıhtım, Bakı 2010.

Taylan, Nəcib, "*Bilgi*", DİA, İstanbul 1992, I- XXXXII.

Taylan, Nəcib, *Qəzzalının Düşüncə Sisteminin Təməlləri*, İstanbul 1989.

Yılmaz, H. Kamil, *Ana xətləri ilə Təsəvvüf və Təriqətlər*, İstanbul 2004.

XÜLASƏ

Əbu Hafs Ömər Şihabəddin Sührəverdinin qurucusu olduğu "Sührəvediyə" təriqəti Azərbaycanda qurulan təsəvvüf məktəbləri arasında ilk olması baxımından son dərəcə əhəmiyyətlidir. Daha sonrakı əsrlərdə Qafqazda həmçinin bir çox təsəvvüf məktəbi fəaliyyət göstərmişdir. Lakin XVəsrə Seyid Yəhya Şirvani, onun əsərləri və tələbələri ilə təsəvvüf mədəniyyəti bütün coğrafiyaya yayılmışdır. Hər iki sufi məktəbinin də istifadə etdiyi təsəvvüfi termin və istilahlər bir-birinə olduqca yaxındır. Bilik, elm və mərifət kimi anlayışlar təsəvvüfün araşdırdığı mövzulardan bəziləridir. Xüsusilə öyrənmək mövzusunda metodlar və elmin əmələ çevrilməsikimi xüsuslar təsəvvüfdə çox dərinlən araşdırılmışdır. Bu məqaləmizdə yuxarıda adı keçən iki böyük mütəfəkkirin bilik və elm mövzusunda fikirlərini ələ alacağıq.

SUMMARY

Suhravadiyah as a Islamic mystic school established in Azerbaijan by Abu'lHafsShihabeddin Omar Suhravadi is more important Islamic mystical school between the others. Next centuries in Caucasia a lot of Sufism orders have actions. But in 15th century with YahyaShirvani, his books and students culture of sufism got abroad all of territory. The terminologies used by both of Sufism actions are nearly same. Sufism has deal with some of topics as knowledge, learning and attainment. Especially bearer methods to knowledge and learning-actions and similarly subjects have been searched with Islamic mystics. In our articles we will deal with their ideas of knowledge and learning mentioned thinkers.

РЕЗЮМЕ

Эбул-Хафз Омар Шихабеддин Сухраверди стал основателем секты, созданная в Азербайджане между школами в том, что чрезвычайно важно с точки зрения "Сухравердия" теософия. Еще в последующие века многие теософические школы были на Кавказе. Нов 15 веке Ширвани Сеид Яхья, его произведения и теософия культура со студентами распространилась по всей географии. Обе теософического движения используемые термины очень близки друг к другу. Научного знания и мудрость один из тех тем которую расследовала тасаввуф. В частности, знание не только на тему методы и такие моменты, как мистике глубоко из ученых действиетинформации. В этом статье мы разобратим встречи мыслителя двух больших знаний в сфере науки.

TEBLİĞ, DAVET VE TERBİYE KAVRAMLARI ÜZERİNE EĞİTİMSEL BİR DEĞERLENDİRME

İslam Musayev¹

Anahtar Kelimeler: *İslam, Tebliğ, Davet, Terbiye, Eğitim, Rabb.*

Keywords: *notification, invitation, training, education*

Ключевые слова: *пропаганда, приглашение, воспитание, образование.*

Giriş

İnsan için hidayet rehberi, yol gösterici olduğunu bildiren Yüce Allah, Kur'an'ın ilk ayeti ve ilk suresinden itibaren insanoğlunun eğitimine dikkat çekmiş ve onun güzel bir şekilde eğitilmesini istemiştir. Kendisinin Rabb, eğitici olduğunu bildiren Allah, Resulü Hz. Muhammed'i de insanlık için bir öğretmen olarak görevlendirmiştir. Allah öğretmen olarak gönderdiği elçisi Hz. Muhammed'e insanları eğitmek için büyük bir program sunmuştur. İslam eğitim sisteminin bünyesini oluşturan bu programın esasını tebliğ, davet ve terbiye oluşturmaktadır. “Ben bir muallim olarak gönderildim” [Buhari, Mukaddime, 17] buyuran Hz. Peygamber de, toplumun eğitilmesi, güzel ahlak sahibi olması için bu programdan en güzel bir şekilde istifade etmiş ve onu kendisinden sonra gelenler için miras olarak bırakmıştır. Bu makale İslam eğitim sisteminin esasını oluşturan tebliğ, davet ve terbiye kavramları üzerine bir inceleme ve değerlendirme olarak ele alınmıştır.

1. Tebliğ

Sözlükte, “ulaştırmak ve bildirmek anlamlarına gelen tebliğ peygamberlerde bulunması gereken sıfatlardan olup, peygamberlerin Allah'tan aldıkları emir ve yasakları aynen, eksiltme ve artırmada bulunmadan insanlara ulaştırmak” demektir. [1, 307] Tebliğ zaman, yer ve nitelik açısından amaca ulaşma, sona varma, nihayete erme, resmi bir yazıyı, kararı, halka veya ilgililere duyurma, bir bildiri, beyanname, mesaj, bir dini başkalarına anlatma ve yayılmasına çalışma anlamındadır. “Be-le-ğâ”

¹ Yrd. Doç. Dr.; Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. islamismayil@gmail.com

fiilinden “tef’il” babında mastardır. Çoğulu “tebliğat”tır. Tebliğ, Kur’an’da “belağ” kelimesi ile aynı anlamda kullanılmıştır. Tebliğ kelimesinin ifade ettiği ilahi mesajın sahibi Yüce Allah, vasıtası Hz, Muhammed, muhatabı ise insandır. [2, 141]

Tebliğ, Arapçadaki *beleğa* fiilinden türemiş, zaid ikinci babdan mastardır. Saçtaki beyazlığın gözükmemesi, atın hızla koşması için atının yuları çekmesi, duyuru, bildiri, bilgi, ihbar, [3, 69] bir şeyi başka bir yere götürmek, bir işi tamamlamak, hüküm vermek, mektup göndermek, birisini maksadına ulaştırmak, hatırlatmak, doğumdan haber vermek, bir şeyi sahibine ulaştırmak manalarına da gelmektedir. [4, 116] Beleğa kelimesi; vardı, ulaştı anlamlarına da gelmektedir. İbn-i Faris’e göre beleğa fiilini oluşturan (b-l-ğ) harfleri “bir şeye ulaşma” anlamına gelmekte, belağat kelimesinin bu kökten geldiğini ve belağatın, anlatılmak istenen şeyin edebi ve güçlü üslupları kullanarak en güzel şekilde muhataba aktarılması olduğunu söylemektedir. [5, 34]

Terim olarak tebliğ, ilahi vahyi yani “Allah’ın emirlerini kullarına duyurmaktan ibarettir”. [6, 19] Bir başka ifadeyle peygamberlerin, Cebrail aracılığıyla Allah’tan aldıkları mesajları insanlara iletmelerine tebliğ denilmektedir. Dolayısıyla tebliğ, duyurma ve bilgilendirmenin ötesinde, zorlama veya baskı yapma gibi bir anlam ve yükümlülük taşımamaktadır. [7, 23] Bunu beyan eden ayette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

“Allaha itaat edin, Peygambere’ de itaat edin. Yüz çevirerseniz bilin ki, elçimize düşen apaçık bir duyurmadır.” [Teğabun, 64/72]

1. 1. Dinde tebliğin yeri ve önemi

Tebliğ peygamberlere mahsus olan bir görevdir. Çünkü, *“Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O’nun elçiliğini yapmamış olursun...”* [Maide, 5/67] ayeti bunu ifade etmektedir. İbn Arabi de risaletin, makam değil bir hal olduğunu belirtmiş ve konuşandan dinleyene sözün ulaştırılması anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bunun zorunlu sonucu da, tebliğ bitince risaletin son bulması ve bu görevin insan için sadece dünyada söz konusu olmasıdır. Bununla beraber, Kur’anî tebliğin hem içeriği, hem de tebliğ metodunun bilgilendirme ve uyarma gücü, insanı sadece *haberdar etmek* için değil, nihai olarak insan mizacını değiştirmek üzere düzenlenmiştir. Dolayısıyla Kur’an ifadelerindeki psikolojik ve ahlaki yönlendirmenin rolü, tebliğ etkinliğinin önemli faktörlerinden birisidir. [7, 23] Bu ayete göre Hz. Peygambere, Kur’an’ın hem lafızlarını, hem de manalarını tebliğ etme görevi birlikte verilmiştir. Bu da her peygamberin, Allah tarafından kendilerine verilen ilahi emir ve yasakları, aralarında yaşadıkları toplumun fertlerine

bildirme gibi kutsal bir fonksiyon üstlendiğini göstermektedir. Bu yüzden peygamberler, Allah'tan aldıkları talimatlardan hiçbir şey gizlemeden, hiç kimseden korkmadan, her türlü tehlikeye göğüs gererek risalet fonksiyonunu icra etmek durumundadırlar. Bu, onlar için bir zorunluluktur. Çünkü Peygamberler tebliğde kusurlu davranırlarsa, o zaman vahiy emanetine ihanet etmiş olurlar ki, bu da mümkün değildir. [8, 163]

İnsanın ilk yaratılışından bahseden ayette Allah Teala yalnız peygamberlerin değil, tüm Müslümanların da tebliğle sorumlu olduğunu ifade etmektedir: “*Hani Rabbin meleklere; muhakkak ben yeryüzünde (benim emirlerimi tebliğ ve infaza memur) bir halife yaratacağım, demişti.*” [Bakara, 2/30] Bu ayet de insanoğlunun gaye ve hedeflerini, Müslümanın esas vazifelerini belirtmektedir. İnsan Allah namına bir takım tasarruflara sahip olacak, hükümlerini icra edecektir. O halde, insaniyetini kaybetmemiş, yaradılışının gayesinden sapmamış her insan, Allah'a imandan sonra O'nun emirlerini kendi nefsinden başlayarak bütün aleme tebliğ edecek, bu hükümleri insanlara ulaştırmak için tüm gücüyle mücadele edecektir. Allah Teala da her sahada ilahi hükümlerini bildirmiş, tatbik ve icrasını emretmiştir. [9, 31]

Yine Kur'an-ı Kerimde peygamberlerin vazifelerini açıklarken şöyle denilmiştir:

“*Bir de Allah'a ortak koşanlar, şöyle dediler:- ‘Allah dileseydi, ne biz, ne de atalarımız kendisinden başka hiçbir şeye tapmazdık; onun emri dışında hiçbir şeyi haram kılmazdık.’ Kendilerinden evvelkiler de böyle yaptılar.(Peygamberlerin getirdiklerini inkar ettiler.) Buna karşı peygamberlerin vazifesi, ancak apaçık bir tebliğdir.* [Maide, 5/66] Veya o Peygamberler ki, Allah'ın emir ve yasaklarını tebliğ ederler, O'ndan korkarlar ve Allah'tan başka kimseden korkmazlardı. Allah, hesap görücü olarak kâfidir.” [Ahzab, 33/39]

Bu ayetlerdeki tebliğden anlaşılan, insanlara anlatılmak istenen şeyin güzel bir şekilde muhataba aktarılmasıdır. Yüce Allah “el-belağ” kelimesini kullanmakla, tebliğ- yani daveti tam olarak yapma görevini yapanın, tebliğe dair bir sorumlulukla yüklendiğini bildirmek istemiştir. Zira, tebliğ ile anlatılması gerekenler ağızdan süzülüp muhatabın beynine ulaştırılmalıdır. [5, 34]

Kur'an'ın takdim ettiği ve bütün peygamberler için geçerli olan söz konusu esaslar vardır. Bu esaslar şunlardır. [8, 163-166]

1. Basiret üzere insanları Allah'a davet etmek. “*De ki, işte bu benim yolumdur. Ben Allah'a çağırıyorum, ben ve bana uyanlar basiret üzere bu yola çağırıyoruz.*” [Yusuf, 12/108] ayeti, tebliğ ve davet fonksiyonunu icra ederken basiret üzere

hareket etmenin önemli olduğunu göstermektedir. Buradaki *basiret* kelimesinden *apaçık delil* olduğu kastedilmiştir. Bununla da insanın neye davet ettiğini, kimi davet ettiğini ve nasıl davet edeceğini bilmesini istemiştir.

2. İnsanları Allah'a davet etme karşılığında onlardan maddi ya da manevi herhangi bir karşılık beklememek. *"Buna karşı sizden hiçbir karşılık istemiyorum. Benim mükafatımı verecek olan ancak alemlerin Rabbi Allah'tır."* [Şuara, 26/109] ayeti Hz. Peygamberle birlikte diğer peygamberlere de isnat edilmektedir. Bu prensibe göre tebliğ ve davetin, Allah için olduğunu her zaman aklımızda tutmalıyız.

3. Muhatapların durumlarına göre davranmak. Bu metodu Yüce Allah insanlara güzel bir şekilde açıklamaktadır:

"(İnsanları) Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et. Onlarla mücadeleyi en güzel yol hangisi ise onunla yap, şüphesiz ki, Rabbin, yolundan sapan kimseyi daha iyi bilendir. O hidayete ermişleri de daha iyi bilendir..." [Nahl, 16/125] Bu ayette üç prensip söz konusudur. Birincisi, Allah yoluna hikmetle devam etmektir. Çünkü hikmet, akla ve düşünceye hitap etmektedir. İkincisi, güzel öğütle tebliğ ve davettir ki bu da, halkın çoğunluğunu teşkil eden ve henüz sağlam fitratları bozulmamış olan orta sınıfa yöneliktir. Üçüncü prensip ise, muhatapla en güzel tarzda mücadele etmektir. En güzel tarzda mücadele ise, muhalifleri kırmadan, incitmeden, ikna edici bir üslup kullanarak gerçeği tebliğ etmektir.

4. Baskı ve zorbalıktan uzak durmak. *"İslam kolaylık dinidir"* [Bakara, 2/256] buyuran Yüce Allah her zaman insanoğluna kolaylık tanımış ve bunu aşağıdaki ayetle belirtmiştir: *"Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin tümü, topluca iman ederdi. O halde mümin olsunlar diye insanları sen mi zorlayacaksın."* [Yunus, 10/99] ayeti insanların yeryüzüne imtihan için gönderildiklerine göre, inançları konusunda hiçbir dayatma ve zorlamaya tabi tutulmamaları gerektiğini ifade etmektedir.

1. 2. Tebliğ ve eğitim açısından önemi

Kur'an'ın geldiği toplum ve insanlık açısından öncelikli hedefi insanı yaratılış amacına uygun bir çizgiye yöneltmek için ona telkin ve tebliğde bulunmak, onu doğal şartlar ve insani gereksinimlerle baş başa kaldığı "ihtiyaçlar dünyasında" Rabbani hudutları aşmamak ve mutlak kurtuluş için gereken bilinç düzeyine erdirmek, böylelikle ona rehberlik etmek ve en sonunda vahiyle eğitmektir. Kur'an, tebliğine muhatap olduğu toplumu eğitip sosyal düzlemde tarihin övgüsünü hak edecek kadar sistemleştirip değiştirmeyi, başka bir deyişle "insan merkezli" bir algıyı "Allah merkezli" dünya görüşüne dönüştürmeyi ciddi bir başarıyla

sağlamıştır. Sadece 23 yıl içinde iki önemli kültür arasında sıkışmış bir topluluğun tüm inanç anlayışı köklü değişime uğramış, beraberinde geliştirilen yepyeni bir toplum modeliyle bugün hala örnek (asrı-saadet) olarak gösterdiğimiz bir yapı tesis edilmiştir.

Kur'an'ın tebliğ yani eğitim-öğretim üslubunda göze çarpan en önemli nokta, toplumsal huzuru ve disiplini sağlamak için koyduğu kurallarda insan psikolojisini ve biyolojik varlığını göz önünde bulundurarak insana mutlaka alternatif sunduğu gerçeğidir. [9, 42] İnsan akli ancak tabiatına uygun bir tebliğ ve terbiye sayesinde, kötülüğü bırakır ve iyiliğe yönelir.

İnsan psikolojisini bilmek, eğitimin ve eğitimle ilgili faaliyetlerin vazgeçilmez bir esasıdır. İnsanın bütün boyutlarıyla tanınması, onun uygun metotlarla bilgilendirilmesini, eğitilmesini kolaylaştırır. Bir başka ifadeyle, insanın tanınması, tebliğ, eğitim ve öğretimde uygulanacak metot, müfredat ve programların oluşturulmasında önemli faktördür. [7, 35]

Peygamberlerin başarıları da insanların psikolojisine ve fitratın kanunlarına uygun davranmaları ile mümkün olmuştur. Çünkü İlahi tebliğ ve terbiyenin yönü, insanın özelliklerine uygun belirlenmiştir. İnsan yapısı, kötüye ve iyiye yönelebilecek temayül ve zihni yeteneklerle donatılmıştır. *“Kişiye, onu şekillendirene, ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene andolsun ki, kendini arıtan kurtuluşa ermiştir.”* [Şems, 91/8-10] anlamındaki ayet, insanların iyilik ve kötülük kabiliyetleri ile yani nefsi arzularla yaratıldığını, bu arzuları taşımakla beraber kötü bilinen davranışlardan arınmaları gerektiğini bildirmektedir. İnsan istese de bu arzuları yok edemez, nefsin arzuları insanla birlikte daima var olmaya devam edecek, insan da onları hep olumlu kullanma çabası içinde olacaktır. Bu yüzden İslam, insandaki bu dürtüleri yani nefsin arzularını yok etmeyi değil fakat iyiye ve doğruya yönlendirmeyi hedef edinmiştir. Kur'an, insanı eğitirken, gaye, prensip ve metotlarını bu yapıya göre ayarlamakta ve temellendirmektedir. İnsan fitratı, kabiliyet ve temayülleri dikkate alınmaksızın eğitime, anlatmaya ve öğretilmeye çalışılsa da, bu mümkün olan bir şey değildir. [7, 35]

2. Davet

Davet kelimesi Arapçada “d-e-a” fiilinin mastarı olup, sözlükte “çağırarak, seslenmek, adlandırmak, dua veya beddua etmek, ziyafete çağırarak, propaganda yapmak” gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca davet aynı kökten gelen bir isim olarak “ziyafet yemeği, dava, şiar” gibi manalara da gelmektedir. Davet kelimesinin yukarıda zikredilen anlamlardan başka anlamlara geldiğini söyleyenler vardır.

Davetin, ölüye ağıt yakarak bağırarak, beddua etmek, hayırlı bir şey istemek, başka bir adla isimlendirilmek, bir şeyi yapmaya sebep olmak, mecbur bırakmak, iddia etmek, askerlik gibi özel hizmete çağrılmak, inatçılığa sevk etmek, talep etmek, rica etmek, bir işe teşvik etmek, bir şerrin ortadan kalkmasını talep etmek gibi anlamları da vardır. [3, 69; 10, 269; 4, 467]

Davet kelimesi terim olarak özellikle “İslam’a ve İslam esaslarının uygulanmasına çağrı” [11, 16] anlamına gelmektedir. Şevki Saka’ya göre Kur’an’da davetin, Allah’tan hayır ve rahmet dilemek, bir işe sevk ve teşvik etmek, benimsetmek, yardım istemek, dua etmek, ibadet etmek, yalvarmak, dava ve söz gibi anlamları vardır. [12, 27]

2. 1. Dinde davetin yeri ve önemi

Kur’an’da davet kelimesi altı ayette geçse de bu kelimenin aynı kökten değişik türevleri 205 defa geçmektedir. Kur’an-i Kerim’de *İslam’a çağrı*, [Saff, 61/71] *imana çağrı*, [Hadid, 57/81] *Allah yoluna çağrı*, [Nahl, 16/125] *Allahın kitabına çağrı*, [Ali İmran, 3/231] *hakka çağrı*, [Rad, 13/14] *hayra çağrı*, [Ali İmran, 3/104] *kurtuluşa çağrı*, [Mümin, 40/41] *hayat kaynağına çağrı*, [Enfal, 8/24] *esenliğe çağrı*, [Muhammed, 47/35] gibi manalara gelen ifadeler, davetin İslami inanç ve değerlerin kabul edilip uygulanmasını sağlamayı hedef alan bir faaliyet olduğunu, hem müslümanlara, hem de müslüman olmayanlara yönelik olabileceğini göstermektedir. [11, 16]

Kur’an-ı Kerim tümü itibarıyla davetin konusunu teşkil etmektedir. Yukarıda zikredilen ayetlerden *Allaha*, *Allah yoluna*, ve *doğru yola davet* ifadeleriyle, *İslam’a* davet kastedilmiştir. Kur’an’ın getirmiş olduğu bütün esaslara insanlar uymakla yükümlü tutulmuşlardır. Öncelikle Kur’an-i Kerim, Allah’a inanmanın temyiz gücüne sahip insanlar için bir zorunluluk olduğunu ifade etmektedir. İnsanlık tarihinin ne kadar derinliklerine inilirse inilsin, din duygusundan uzak kalmış bir topluma rastlamak kolay değildir. Günümüzde de gerek medeni toplumlarda olsun, gerekse ilkel toplumlarda durum benzer şekildedir. Zira bilindiği gibi bütün insanlara peygamberler vasıtasıyla dinleri öğretilmiştir: “...biz peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz” [İsra, 17/15] mealindeki ayetle davetin önemine dikkat çekilmiştir. Hz. Muhammed de bu sebeple insanlığa gönderilmiştir. İnsanları İslam’a davetle, tebliğle sorumlu olan Hz. Peygamber Allah tarafından verilen görevin üstesinden gelmiştir. [12, 29]

İlk muhatabı Allah Resulü olan bu ayet davetin, her zaman bir emir olduğunu bildirmektedir: “*Ey örtüsüne bürünüp sarınan (Habibim) kalk! Artık (kafirleri Allahın azabı ile) uyar.*” [Müddessir, 56/1-2]

Allah’ın Resulüne gelen bu emir aynı zamanda ümmetine de yöneliktir. O halde; müslüman olan herkes okuyacak, bilecek, tefekkür edecek, tam bir şuurla Allaha teslim olacak, madden ve manen temizlenmiş olacaktır. Bundan sonra kendisini İlahi emirlerin kumandasında bir asker kabul edip, buna göre hayatına istikamet verecek, her an bu davanın adamı olarak yaşayacaktır.

Kur’an insana daveti en güzel bir biçimde şöyle anlatmaktadır:

“*(İnsanları) Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et. Onlarla mücadeleni en güzel yol hangisi ise onunla yap, şüphesiz ki, Rabbin, yolundan sapan kimseyi daha iyi bilendir. O hidayete ermişleri de daha iyi bilendir...*” [Nahl, 16/125]

Yukarıdaki ayet-i kerime bu vazifenin en iyi şekilde nasıl tebliğ edilebileceğini bize açık bir şekilde göstermektedir. [9, 31]

Kur’an’da çeşitli vesilelerle Hz. Muhammed’in risaletinin bütün insanları kapsadığı [Araf, 7/158; Sebe, 34/28] ve sadece İslam’ın Allah nezdinde geçerli din olduğunu [Al-i İmran, 3/19, 185] belirtmiştir. Yine Ğaşiye süresinin 22. ayetinde Hz. Peygamberin insanlara karşı görevinin zorbalık yapmak değil, irşad, davet ve tebliğden ibaret olduğu ifade edilmiştir.

Kur’an’da geçen davetle ilgili ayetler şu üç hususa delalet etmektedir:

1. Hayra davet etmek vaciptir. İslam’a davetten daha büyük hayır yoktur.
2. Hayra davetten sonra, iyiliği gördüğün zaman insanları o iyiliğe davet etmek, kötülük gördüğünde ise insanları ondan vazgeçirerek faziletli bir cemaat ve topluluk oluşturmak.

3. İyiliği emredip, kötülükten sakındırma işinde her zaman başarılı olmaya çalışarak, bu işte hareketsiz kalıp insanların heva ve heveslerine uymalarının önüne geçerek, insanlar arasında tefrika olmasına izin vermemek. [13, 36]

Hadislerde Hz. Peygamber’in tebliğ faaliyetleri dikkate alınarak incelendiğinde, onun davetteki başarısının başında davet ettiği dine samimiyetle inanması ve onu hayatına uygulayarak örnek olmasına dayandığını görürüz. Ayrıca muhataplarına büyük önem vermesi, onların duygularını, isteklerini ve fert olarak özelliklerini dikkate aldığını ve muhataplarına daima değer verdiğini gösterirken, yumuşaklık, şefkat ve merhameti kin, öfke ve düşmanlığa karşı tercih etmesi önemlidir.

Hız. Muhammed'in davette kullandığı diğer bir yöntem de, sosyal münasebetleri aralıksız olarak sürdürmesi, akrabayla, yakınlarıyla ilgisini ısrarla devam ettirmesi dikkat çekicidir. Müslümanlığın yayılması ve ilkelerinin uygulanması davet faaliyetine bağlandığından İslam dinine (dinü'd-da've) "davet dini" denilmiş ve davet müslümanların kaçınılmaz görevlerinden biri haline gelmiştir. Nitekim, *Sizden öyle bir cemaat bulunsun ki- onlar insanları hayra davet etsin, iyiliği emredip kötülükten sakındırsın* [Al-i İmran, 3/104] mealindeki ayet, davetin toplumsal bir sorumluluk olduğunu açıkça göstermiştir. [11, 17]

2. 2. Davet ve eğitim açısından önemi

İnsan aklı hangi yüksek seviyede bulunursa bulunsun, gelecek hakkında bilgisi çok az olduğu gibi, eşyanın hakikatini bilme imkanına da sahip değildir. Bu bakımdan iyiyi kötüden bir ölçüde ayırsa bile, insan yapısında aklın yolunu şaşırtacak çeşitli engeller vardır. Şehvet arzusu, öfke, çekememezlik, makam hırsı, bencillik vb. gibi. İşte Kitap ve Sünnetin bilinmesi, insanlara anlatılması davetin esasını teşkil etmektedir. İnsanlar tabiatları icabı her zaman eğitime, irşada, öğüt ve nasihate muhtaçtır. Eğer Kitap ve Sünnetin taşıdığı esaslar, insanlara gereği gibi anlatılmazsa insanlar tamamen dinden uzak kalabilirler. Buna engel olmak davet eğitimi ile mümkün olur. Bu da davetin neticesi olarak, cehaletin azalmasına, ahlaksızlığın ortadan kalkmasına sebep olur. Toplumunu meydana getiren fertlere verilen eğitim ise sağlam bir inancı, huzursuzluk yerine mutluluğu beraberinde getirir. Kısacası insan aklının bütün özelliklerini bilen Yüce Allah, insanın hidayete ulaşması, dünya ve ahiret saadetini elde etmesi için, insan aklının kafi gelmeyeceğini bildiğinden dolayı, hakkı ve doğru yolu, kitaplar vasıtasıyla göstermiştir. Eğer davet olmadan akıl kafi gelseydi, bütün tarih boyu olan eğitim müesseselerinin, ilim yerlerinin olmasına gerek kalmazdı. [12, 39-40]

İslamiyet'ten evvel, cahiliyet ismini verdiğimiz devirlerde, yaşanan olumsuzlukların günümüz toplumlarında da yaşanması, gün gittikçe sayıları artan meyhanelerin, kumarhanelerin yetişmekte olan gençler üzerinde olumsuz etkisinin olduğunu görmekteyiz. Karşılaştığımız bu zorlukları ancak eğitimle, yani davet eğitimiyle aşmak mümkündür.

3. Terbiye

Terbiye Arapça bir kelime olup, *rabbe* fiilinin mastarıdır. Terbiyeye benzeyen çeşitli kelimelerde aynı şekilde *rabbe* fiilinden türemiştir. Terbiye kelimesinin anlamı iki kısımda ele alınır. Birincisi, *r-b-b* kökünden gelen kelime olarak, *ıslah etmek, düzeltmek, tasarrufta bulunmak, erdirmek, efendisi olmak, başkanlık etmek,*

idare etmek, sahip olmak, büyütmek, yetiştirmek, bir şeyi ilahlaştırmak anlamlarına gelir. İkincisi, *r-b-v* kökünden, *artmak, çoğalmak, büyümek, gelişmek, yetişkin olmak* anlamında kullanılır. “Rabba-yurabbu-terbiyeten” şeklinde gelen türevler, *bir şeyi yetiştirmek, bakıp büyütmek, beslemek, geliştirmek, bırakmak (sakal)* gibi anlamlara gelmektedir. [11, 307]

Terbiye kemale ermesi için aklı, bedeni ve yaratılış olgularını yetiştirmektir. [4, 530] Modern Arapçadaki terbiye kavramı anlamında Türkçede eğitim kelimesi kullanılmaktadır. Eğitim günümüzde pedagoji, yetiştirme, büyütmek, öğretmek, besleme gibi anlamları içermektedir. Örnek olarak; terbiyetü'l-efal: çocuk eğitimi, çocuk büyütmek, yetiştirme; terbiyetü'l-bedeniyye: beden eğitimi; terbiyetü'l-hayevan: hayvan besleme, hayvancılık gibi anlamlarda kullanılmaktadır. [10, 307]

Allah'ın güzel isimlerinden olan ve Kur'an'ın ilk süresinden itibaren pek çok yerde geçen “Rabb” kelimesinin terbiye ile çok yakın anlam ilişkisi vardır. Çünkü canlı cansız her şeyi büyütüp geliştiren, eğitip olgunlaştıran yalnız Allah'tır.

Terbiye ile aynı kökten gelen ve Kur'an'da 965 yerde geçen Rabb kelimesi, Allah'ın sıfatıdır; sahip olmak, malik olmak, idareci olmak, toplamak, mesuliyetini yüklenmek, ıslah etmek, koruyup gözetmek gibi manalara gelmektedir. İsfahani'ye göre, *Rabb* kelimesinin, asıl anlamı “terbiye etmek ve bir şeyi halden hale geçirerek olgunluğa ulaştırmaktır.” [2, 187] Terbiye ile aynı anlamda olan “Rabb” kelimesinin bulunduğu ayetlerden birinin manası şöyledir: “*Alemlerin Rabbi (terbiye edip yetiştiricisi) Allaha hamd olsun.*” [Fatiha, 1/1]

Burada *Rabb* kelimesi tek başına söylendiği için bundan yalnızca “Allah” kastedilmiştir. O'nun güzel isimlerinden biri olup, “sahiplik, terbiye edicilik” özelliğini ifade eder. [14, 61] Araplar “rabbu-l veled” sözü ile “onu olgunlaştırmaya kadar terbiye etti” manasını kastederler. Rabb kelimesi, “terbiye etmek, büyütmek, yetiştirmek, geliştirmek” anlamlarına yakın bir şekilde “mesuliyetini yüklenmek, ıslah etmek, gözetmek, kefil olmak, toplamak, yığmak, hazırlamak, üstünlük, efendilik, başkanlık, sözünü geçirmek, istediğini yapabilmek” [15, 35-37] gibi anlamlarda da kullanılır.

Nevzat Ayasbeyoğlu buradaki “Rabb” kelimesini farklı şekilde açıklamıştır: “Alem evren anlamında, çoğunun *avalim* (alemin) şeklindeki kullanımı insanlara mahsus olmuş çoğunluk şekli olan aleminin kullanılması, evrenin içine akılları da sokmak, hatta onları yetiştirmek yönünden birinci mertebede göstermek içindir.” [16, 97] Burada, *Rabb* kelimesinin anlamı çerçevesinde, Allah'ın bilinçli-bilinçsiz, akıllı-akılsız, bütün bölümleriyle kainatın, insanın eğiticisi, yetiştiricisi olduğu görüşü benimsenmektedir.

Terim olarak da, “bir şeyi derece-derece olgunluğa eriřtirmek, yetiřtirmek” [2, 187] manasına gelmektedir.

3. 1. Dinde terbiyenin yeri ve önemi

İslam dini, insan terbiyesine son derece önem vermiřtir. Kur’an ve sünnet ölçüleri içinde terbiye edilen, ona göre hareket eden insan, meleklerden daha üstün olan bir makama yükselmiş kabul edilir. İslam terbiyesinden uzak kalan, şehevi isteklerine, nefsi arzularına, duyularına ve maddi dünya menfaatlerine uyan, buna göre davrananlar da hayvandan daha aşağı olan bir dereceye düşmüş olur. Onun içindir ki, Hz. Adem’den başlayarak Hz. Peygamber’ e kadar gelen bütün peygamberlerin ana gayesi, insanları tevhit inancı ile terbiye etmektir. Günümüzde terbiye yerine eğitim kelimesi kullanılmaktadır. Ancak bu iki kelime farklı görünse de bir bakıma eş anlamlıdır. [2, 188]

Aslında Kur’an’a ve hadislere baktığımızda bütün peygamberlerin amacının insanları eğitmek, terbiye etmek olduğunu görebiliriz. Peygamberler insanları eğitirken en güzel metotları, takip etmişlerdir. Çünkü, peygamberler, adalet ve bu gibi benzeri hususlarda hem ahlakları, hem doğrulukları ile örnek insanlar olmuşlardır. Buna göre de insan eğitiminde başvurulacak yegane metot peygamberlerin metodu olmuştur. Yüce Allah Kur’an-i Kerim’de peygamberlerin insanları eğitmeleri, terbiye etmeleri hakkında şöyle buyurmaktadır:

“Nitekim kendi aranızdan, size ayetlerimizi okuyan, sizi temizleyen, size kitap ve hikmeti ve bilmediklerinizi öğreten bir resul gönderdik.” [Bakara, 2/151]

Bu ayetteki teziye, ta’lim, hikmet, bilmediklerini öğretmek ifadeleri, alimler tarafından farklı yorumlanmış, genellikle bunların terbiye, eğitim anlamında olduğu kabul edilmiştir. Günümüzde terbiye denince akla çocuk yetiřtirmek, onları eğitmek, onlarla ilgilenmek gelir. Aslında terbiye yalnızca çocuklar ile ilgili değildir. Terbiye bütün insanların ihtiyacı olan bir şeydir. Çünkü, Kur’an’ın hitabı çocuklara yönelik değil, buluş çağına ermiş kimseler ve akıl sahiplerine yöneliktir. Yüce Allah Kur’an’da bu hususta inanan insanları uyarılmış, yalnız çocukları değil, aile fertlerinin hepsini korumayı ve eğitmeyi istemiřtir:

“Ey inananlar, kendinizi ve aile fertlerinizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateřten koruyun.” [Tahrim, 66/6]

Allah’ın gönderdiği peygamberler de insanı eğitmekle görevli olup, öğretmen olarak gönderilmişlerdir. İslam Peygamberi Hz. Muhammed de bunu bir hadisinde “Ben ancak bir öğretmen olarak gönderildim” [İbn Mace, Mukaddime, 17] şeklinde ifade etmiştir.

Hz. Muhammed çocuk terbiyesi üzerinde önemle durmuş ve bu hususta dikkatli olunması gerektiğini belirtmiştir:

“Hiçbir baba çocuğuna güzel terbiyeden daha iyi bir hediye vere bilmez.” [Tirmizi, Birr, 33]

Diğer bir hadis-i şerifinde “Hepiniz çobansınız ve hepiniz sürülerinizden mesulsünüz” [Buhari, Nikah, 91] diyerek, her anne-babanın çocuğunu eğitip, güzel bir şekilde terbiye vermesiyle sorumlu olduğuna dikkat çekmiştir.

Terbiyeye bu derece önem veren İslam dini, ruh, akıl ve beden eğitimi ve terbiyesi için bir çok emir ve yasaklar koymuş ve bunlara uyulması için çeşitli kurallar tespit etmiştir.

3. 2. Terbiye ve eğitim açısından önemi

İslam kültüründe eğitim kavramını karşılayan terbiye, te'dib, ta'lim, tebliğ, tedris, maarif hep benzer anlamlarda kullanılmıştır. Kelimeler yazılıştaki farklı olsa da anlam olarak birbirinin yerine kullanılmaktadır. Ama her ne kadar eğitim terbiye kavramının yerine kullanılsa da, tam karşılığını vermemektedir. Eğitim kavramı canlılar için kullanılıp, yetiştirmek, beslemek, ıslah etmek anlamına gelmektedir. Terbiye kavramı ise, daha geniş bir anlam ifade ederek hem canlıları, hem de cansızları kapsamaktadır. [17, 448]

Terbiye etmek (eğitmek), bir şeyi basamak-basamak, derece-derece, (tedricen) müstait (kabiliyetli) bulunduğu olgunluğa erdirmek demek olduğuna göre, bundan maksat, Allah'ın evreni yarattıktan sonra içindekilerle birlikte, şaşmaz bir düzene bağlı tutarak yönettiğini belirtmektir. [16, 98]

Allah Teala Kur'an'ın ilk süresi ve ilk ayeti olan Fatıha süresinde kendisini alemlerin terbiyecisi olarak vasıflandırmaktadır. O'nun eğitici anlamına gelen sıfat ve özelliğinin temelini, insanları bilgilendirmede yegane yolun tebliğ olduğuna dikkat çekmek istemesidir. Çünkü ilk eğitim-öğretim ve insanları bilgilendirme tebliğle başlamaktadır. Buradan şu sonuca vara biliriz ki, tebliğ, eğitimin ilk aşamasını oluşturmaktadır. Fakat Rabb kelimesi, anlam muhtevası bakımından eğitimci ve din eğitimcileri tarafından şimdiye kadar ciddi bir analize tabi tutulmamıştır. [16, 17]

Konuya farklı bir açıdan yaklaşan el-Attas, kullanacağımız bu kavramın doğru bir eğitim süreci fikrinin iletmesinin çok büyük önem arz ettiğini belirttikten sonra, terbiye terimi üzerine tenkitli olarak bir inceleme lazım olduğuna vurgu yapmaktadır. O, eğitimin anlamı ve neyi kapsadığı meselesinin bir eğitim sisteminin kurulmasında ve yürütülmesinde büyük önem taşıdığını vurgulamaktadır. Terbiye

teriminin İslami anlamda eğitim anlamına gelmediğini, bu terimin Latince educare kökünden gelen “education” teriminin tam karşılığı olduğunu ileri sürer. Çünkü bu terim yukarıda da zikrettiğimiz gibi, sadece insanlar için değil, tüm canlılar, bitkiler için kullanılan bir terimdir. [18, 29]

4. Tebliğ, davet ve terbiye kavramları üzerine eğitimsel bir değerlendirme

Allah’ın terbiyesine muhtaç olan insanoğlunun yaratılışının ilk aşamasından bugüne kadar sürekli olarak bilgilendirilmesi, taşıdığı yapısal zaafı nedeniyle çok daha önemli bir konuma sahiptir. Çünkü eğitim kavramı olarak bireyde zihinsel ve bedensel dönüşümü, mükemmelliği meydana getirme anlamını içermektedir. Genel olarak eğitim ve tebliğ bireyi ve birey bazında toplumu ilahi vahyin insanlık için sunduğu ideal insan tipine en uygun ve yaklaşık hale getirme sürecini ifade etmektedir. Bu açıdan tebliğ görevi vahyin etkinliği ve değerliliğini koruması için kilit konumda bulunmaktadır.

Terbiye (eğitim), yetişkin nesiller tarafından yetişmekte olan nesillere yapılan her çeşit etkidir. Diğer taraftan terbiyeyi, Hz. Peygamber’in görevi açısından ele aldığımızda; “tebliğ ve irşad” manasına gelir. Tebliğ, eğitim ve öğretimi de içine alan bir terimdir. Hz. Peygamber; “Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim” [Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/381] buyurduğuna göre terbiyeyi “güzel ahlâk sahibi olma, fazilete erme ve erdirmeye” faaliyetlerinin adı olarak da ifade edebiliriz. Eğitimi Peygamber seviyesinde ele aldığımızda, “tebliğ” etmek manasına gelir. Böylece öğretim de eğitimin içine girmektedir. Tebliğ hem eğitimi ve hem de öğretimi içine alır. Bu anlamda tebliğ çalışmaları düzenleyip terbiye ettiği gibi, aynı zamanda insanlara verilen bilgilerin değerini yükseltir ve insanın istediği makama ulaşmasında önemli bir rol oynar.

Günümüzde tebliğ, davet ve terbiye, çoğunlukla eğitimden koparılmakta, insanın psikolojik durumunu iyi anlamadan bilgilendirme faaliyeti olarak ele alınmaktadır. Doğru bir yöntemle yapılmamış tebliğ, insanın yaratılışının zayıf özellikleri olan “bozgunculuk, nankörlük, zalimlik, acelecilik vs.” gibi yönleriyle birleşince onun dünyasında güzel bir yapılanma yerine, yeni farklılıkların oluşmasına sebep olmaktadır. Bu sebeptendir ki, bu konuda dikkatli olmak gerekmektedir.

İnsan psikolojisini, toplumsal yaşamında sosyal ilişkisini bilmek ve fitratını tanımak şüphesiz eğitim ve eğitimle ilgili faaliyetler için vazgeçilmez esasların başında gelmektedir. Bu anlamda insan psikolojisi ve fitratı ile ilgili yeterli bilgi sahibi olmak, eğitim psikolojisine hakim olmaya, bu da tebliğ ve eğitim sürecinde

nasıl bir yöntem uygulamamız gerektiğini daha net bir şekilde bilmemize yardımcı olmaktadır. İnsanın hangi özelliklere sahip olduğunu bilmek, onun eğitilmesinde o özelliklere uygun yöntemler geliştirmemize yardımcı olur. Başka bir ifadeyle insanın tanınması, tebliğ, öğretim ve eğitimde uygulanacak müfredatı, aşamaları doğru planlamak konusunda önemli ve gerekli bir adımdır. Tebliğ’de muhatabımızın insan olduğunu ve amacımızın onu hak yola çağırarak, Kur’an’ın koyduğu metotlarla eğitmeye dayandığını göz önünde bulundurursak bu faktörü gözlememizin başarımız açısından ne kadar önemli olduğunu görebiliriz. Nitekim İslam’ın toplumsal açıdan üstünlük bulmasını sağlayan en büyük öğretmeni ve peygamberi olan Hz. Muhammed’in başarıları da, insan psikolojisine ve fitratına uygun hareket etmekle açıklanabilmektedir. “İnsanlara akıl ve idrak seviyelerine uygun muamele ederek konuşun” ve “İnsanlara derecelerine göre davranın” [Ebu Davud, Edep, 22] buyuran İslam Peygamberi insanlarla her zaman onların anlayacağı tarzda konuşmuş, onların anlayış ve kapasitelerini dikkate almış, temayüllerine ve karakterlerine göre yaklaşmıştır.

İlahi tebliğ, davet ve terbiyenin yönü insanların taşıdıkları özelliklerle şekilleneceği için bu anlamda tebliğ ve davette belirleyeceğimiz yöntem, muhatabımız olan insanın ya da toplumun sorumluluklarını gerektiği gibi idrak etmede ve onunla amel etmek üzerinde düşünülmesi gereken en önemli noktaların başında gelmektedir. İnsan Allah’ın yaratılıştaki verdiği özellikler gereği kötüye ya da iyiye yönecek yeteneklerle donatılmıştır. Bu anlamda insanı eğitirken Kur’an’ın koyduğu prensip, gaye ve metotları gözetenek bu gerçeği hayata geçirmede başarılı olabiliriz.

SONUÇ

İlim öğrenmek her müslümana farzdır [Buhari, Mukaddime, 17] buyuran Hz. Peygamber (s.a.s.) ilmin yalnız öğrenmekle bitmediğini, onu başkalarına öğretmekle de müslümanın sorumlu olduğunu bildirmektedir. Başlangıç döneminden itibaren İslam eğitim-öğretim faaliyetine verdiği değer, önem sayesinde kısa bir zaman müddetinde bir çok coğrafyalara yayılmıştır. Hz. Peygamber de bir yandan risalet görevini yürütürken, diğer yandan eğitim-öğretim için tebliğ, davet vazifesini yerine getirmiş, dini ve dünyevi konularda etrafındakileri, yaşadığı toplumu bilgilendirmeye çalışmıştır. Terbiye ise insanın beden, ruh ve akıl yönünden yetişmesi ve

gelişmesidir. Her yönüyle yetişen insan varlık âlemindeki yerini bilir, öğrendiği bilgilerle davranır, insanlık görevinin üstesinden gelmiş olur.

Kıscası söylemek gerekirse, tebliğ, davet ve terbiye eğitim muhtevasında yer alan bilgilerin aktarılmasında çok büyük öneme sahiptir. Çünkü Hz. Peygamber'in hayatında da gördüğümüz gibi, eğitim, tebliğ ve davet sayesinde mümkün olan bir şeydir.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, tebliğ ve davet yalnız peygamberlere mahsus bir görev değil, tüm Müslümanlığın başlıca görevlerindedir.

BİBLİYOGRAFYA

1. Bulut, Mehmet, "Tebliğ", *İslamda İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, MUIFVY, İstanbul 1997, c. IV.
2. Turgay, Nüreddin, "Tebliğ", ŞİA, Şamil yayınevi, İstanbul 1994, c. VI.
3. Mustafa, İ - ez-Ziyad, A - Abdülkadir, H - en-Neccar, M.H., *Mu'cemu-l Vasit*, Çağrı yayınları, İstanbul 1986.
4. *Muncid*, Daru-l Meşrik yayınevi, Beyrut ty.
5. Hatipoğlu, Nihat, *Davetin İlkeleri*, Mesaj yayınevi, Ankara 1991.
6. Uludağ, Süleyman, *İslam'da İrşad*, İstanbul 1986.
7. Şanver, Mehmet, *Kuran'da Tebliğ ve Eğitim psikolojisi*, Pınar yayınları, İstanbul 2004.
8. Demirci, Muhsin, *Kur'anın Temel Konuları*, MUIFV yay, İstanbul 2000.
9. Ay, Mehmet Emin, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Mükafat ve Ceza*, Uludağ Üniversitesi yayınları, Bursa 1993.
10. Hekimoğlu, İsmail, *Davet*, Yeni Asya yayınları, İstanbul 1973.
11. Mutçalı, Serdar, *Mu'cemu-l Arabiyyu-l Hadis*, Dağarcık yayınları, İstanbul ty.
12. Çağrıcı, Mustafa, "Davet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, DİB yayınları, İstanbul 1994, c. IX.
13. Saka, Şevki, *Kur'an-i Kerimin Davet Metodu*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991.
14. Ebu Zehra, Muhammed, *Ed-Davetül-İslamiyye*, (çev: Maşuk Aydın), *İslama Davet*, Birleşik Dağıtım kitapevi, Ankara.
15. Karaman, Hayrettin, Çağrıcı Mustafa, Dönmez İbrahim Kafi, Gümüş Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB yayınları, Ankara 2007, c. I.

16. Ebu'l-A'la, Mevdudi, *Kur'ana Göre Dört Terim*, (çev. Osman Cilacı-İsmail Kaya), Düşünce yay, İstanbul 1980.

17. Ayasbeyoğlu, Nevzat İslamiyet'in Eğitimimize Getirdiği Değerler ve Kur'an-i Kerim'in Eğitim İle İlgili Ayetlerinin Tahlili, M.E.B. yayınları, İstanbul 1991.

18. Hökelekli, Hayati, "Eğitim ve Öğretim", *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, MÜİFV yay, İstanbul 1997, c. I.

ÖZET

İslam dini sadece inançlarla ilgili değil, aynı zamanda insan hayatının bütün yönlerini ele alan bir ahlak sistemidir. İslam eğitim sisteminin esasını oluşturan Kur'an ilk ayetinden ve ilk suresinden itibaren insanoğlunun kutsal bir hedefe bağlı olarak ilerlemesini, gelişmesini ve iyi yönde davranış değişiklikleri gerçekleştirmesini hedeflemektedir. İnsanı insanı-kamil dediğimiz mertebeye ulaştırmak, kötülüklerden sakındırıp iyiliklere yöneltmek ancak ve ancak İslam eğitim kavramları olan tebliğ, davet ve terbiye sayesinde mümkün olacaktır.

SUMMARY

Islam is not just about faith, but it is also a moral system addressing all aspects of human life. From the first verse, Qur'an that forms the basis of the Islam education system aims for mankind to develop depending on the holy goals, to realize advancement, development and a change in behavior for the better way. It will be possible for people to reach maturity level, prevent misbehaviors, direct fairness by Islamic educational concepts that are notification, invitation and training.

РЕЗЮМЕ

Исламская религия это моральная система которая интересуется не только суевериями, в тоже время всеми сферами человеческой жизни. Коран, который составляет основу исламской системы образования, в начальном предложении и в первой суре предусматривает продвижение, развитие и внедрение в жизнь правильных изменений поведения в обществе.

Возвести человека к вершине совершенства, устранение негодности с направлением к благодеяниям возможно только и только путем пропаганды, приглашения и воспитания исламского образовательного восприятия.

İSLAM EĞİTİMİ AÇISINDAN İRŞAD KAVRAMI ÜZERİNE DEĞERLENDİRME

Lamiya Mustafayeva¹

Anahtar Kelimeler: *İslam, Eğitim, İrşad, Mürşid, Reşid.*

Keywords: *Islam, Education, Guidance, Rashid, Murshid.*

Ключевые слова: *Ислам, Образование, Советы, Рашид, Муруид*

Giriş

İrşad Nedir?

İrşad, doğru yolu göstermek, manen aydınlatmak, gafletten uyandırmak, yani akli ve kalbi ikna edici ve tesirli olan sözlerle gafletten uyandırıp hidayet yolunu göstermek demektir. Bu kelime Kur'an-i Kerim'de bu şekliyle yer almamakla birlikte "Rüşd" kökü olan ve ondan türeyen "Reşed, Reşad, Raşid, Reşid ve Mürşid" şeklinde on dokuz ayette geçmektedir. [1, 238] "Hidayet, doğruluk, hayır, isabet, fayda, reşid olma" anlamlarına gelen bu kelimeler mutlak olarak veya insana nispet edilerek kullanılmıştır. "*Ve güneşin doğduğu zaman mağaralarının sağ tarafından geldiğini ve battığı zaman sol taraftan onların yanlarından geçtiğini görürsün. Ve onlar, onun (mağaranın) geniş sahası içinde bulunuyorlardı. İşte bu, Allah'ın ayetlerinden (mucizelerinden)dir. Allah, kimi Kendisine ulaştırırsa, işte o hidayete ermiştir. Ve kimi dalâlette bırakırsa (kim Allah'a ulaşmayı dilemezse) artık onun için veli, mürşit bulunmaz.*" [Kehf, 18/17] Yukarıda zikredilen ayeti-kerimede ise "mürşid" ismi, dolaylı biçimde Allah'a izafe edilmiştir. [2, 454-455]

Allah'ın isimlerinden birisi de "Reşid"dir. Reşid, mürşid anlamındadır. İrşadı yapan kimseye mürşit denir. Mürşit, doğru ve hak yolu gösteren demektir. Şu halde irşatta; rehberlik, doğru yolu gösterme, hak ve hakikate davet söz konusudur. "Rüşd" kavramı, hadislerde de "maddi ve manevi alandaki doğru yolu bulmak, bu yolu göstermek" anlamında kullanılmıştır. [2, 454] Doğru iş ve doğru yola da Rüşd adı

¹ U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans öğrencisi.

verilir. Rüşd'ün zıddı sapıklık (dalalet) ve azgınlık (gayy)'dir. [İbn Manzur, Lisanu'l-Arab III, 175] Fert ve beşeriyet bakımından faydalı ve hayırlı yola rüşd, bu yolu gösterenlere Reşit, Raşit ve Mürşit adı verilmektedir. Rehber ve delil de aynı anlamda kullanılır. [3, 22] Hz. Peygamber, veda haccı hutbesinde, dinî emir ve yasakların, bilgilerin nesilden-nesile aktarılması ve irşad faaliyetinin sürdürülmesi için ümmetine görev vermiş ve bu konuda şöyle buyurmuştur: "Sizden hazır olanlar, burada bulunmayanlara sözlerimi ulaştırınsınlar. Umulur ki, bunları burada bulunmayanlar, bulunanlardan daha iyi anlar ve korur." [Ahmed b. Hanbel, V, 41]

Terim olarak irşad, işe ehil kimseler tarafından insanları, dünya ve ahiret saadetine ermeleri için hak ve hakikate, doğru yola, salih amele ve her çeşit iyiliklere çağırarak, her türlü kötülükten kaçınmalarını telkin etmektir. [4, 174-175]

İrşadın Anlam ve Önemi

Dini hükümlerin tebliği ve ilahi emirlerin talimi demek olan irşad, çok önemli ve kutsal bir görevdir. "*İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa eren onlardır.*" [Ali-İmran, 3/104] ayeti bu gerçeğe işaret etmektedir. "Alimler Peygamberlerin varisidir." [Buhari, İlim, 10] hadisi din hizmetlerinde bulunan her kesin Allah'a ve Peygamberine vekalet ve niyabet demek olan irşad, davet ve tebliğ mesleğini, diğer bütün mesleklerden üstün tutmak, üstün olduğuna inanmak ve her kesi buna inandırmak için görevlendirildiğini ortaya koymaktadır. İnsanların irşadsız ve öğütsüz bırakılması, onların doğru yoldan sapmalarına sebep ola bilir. Çünkü insan, çevresindeki olumlu ve olumsuz her türlü telkine ve tesire açıktır, her an sapabilecek yaratılıştadır. "Kalp çöl ortasında bulunan bir kuş tüyüne benzer ki, rüzgarlar onu mütemediyen çevirirler" [İbn Mace, Mukaddime, 10] hadisiyle bu gerçeğe dikkat çekmiştir. Çağımızın haberleşme imkanlarına bakarsak bu gün insanların nasıl etkileme altında olduklarını görebiliriz. Hakkı bulamamış insanlarla birlikte müslüman kesler de bu olumsuz telkinin tehdidi altındadır. İnsanın, her an olumsuz telkinlerin tehdidi altında olduğuna ayrıca şu ayet de işaret etmektedir: "*Rabbimiz! Bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi eğriltme. Bize katından bir rahmet bahşet. Şüphesiz sen çok bahşedensin.*" [Ali-İmran, 3/8] İslam dini tebliğ ve irşada son derece önem vermiş; insanları doğru yola çağırınların sevap ve mükafata kavuşacaklarını; kötülüğe sevk edenlerin de ceza göreceklarını bildirmiştir. Konuyla ilgili bir ayet meali şöyledir: "*Andolsun, onlar mutlaka kendi yüklerini ve kendi yükleriyle beraber nice ağır yükleri yükleneceklerdir. Uydurmakta oldukları şeylerden de kıyamet günü şüphesiz, sorguya çekileceklerdir.*" [Ankebut, 29/13]

İslam Eğitimi Açısından İrşad Yaparken Dikkat Edilecek Hususlar

Din; bilgi, inanç ve amelden oluşan bir bütündür. Bir insana zorla bilgi verilebilir, fakat zorla inanılması sağlanamaz. Çünkü iman kalbin tasdiki, bildirilenin doğru olduğuna insanın içten kanaat getirmesi ve inanmasıdır. Bu inanma ancak serbest irade ile karar vermeye ve tercih etmeye dayanır. Ayrıca kalbin ve zihnin içinde olup bitenleri başkasının bilmesi mümkün olmadığından, zora maruz kalan kimsenin “İnandım” demesi halinde bunun içteki durumla uygun olup olmadığı kontrol edilemez. Sonuç olarak bir kimse ne zorla inandırılabilir ne de zor altında inandığını söyleyenin içtenliğine güvenilebilir. [Bakara 2, 256] Zikredilen bu ayet tefsirinden de görüldüğü gibi bilgi çok önemlidir. Bu yüzden irşad konusu farklı yöntemlerle insanları bilgilendirerek doğru yola yönetmede yardımcı olmaktadır.

İslam dini irşada son derece önem vermiş, insanları doğru yola çağırınların sevap ve mükafata kavuşacakları müjdesini vermiştir. Konuyla ilgili İslam Peygamberi şöyle buyurmuştur: “Başkalarını doğruluğa çağıran kimseye, kendisine uyanların sevabı gibi sevap verilir; bununla beraber onların sevabından hiç bir şey eksilmez.” [Müslim, İlim, 16] Görüldüğü gibi gün gittikçe sayıları artan meyhaneler, kumarhaneler gençlik adı altında büyüyen, yetişen bireyler üzerinde menfi etkisini göstermektedir. Günümüzde problem olarak karşılaştığımız zorlukları güzel bir şekilde aşmamız daha kolay olabilir. Çünkü Yüce Allah bizlere irşad gibi bir armağan vermiştir. Bu armağanı güzel bir şekilde kullanarak maneviyattan, ahlaktan uzak kalıp, girdaplar içinde boğulan insanlara el uzatarak onları o girdaptan kurtarabiliriz. Bütün bunlar da, eğitimle, yani irşad faaliyetiyle mümkündür.

İslam dininin gereği müslümanın söz ve hareketlerinde ihlaslı olmasıdır. Başka çıkarlar gözetilerek yapılan davranışın Allah katında hiç bir önemi yoktur. “O halde binasını Allah korkusu ve Allah rızası üzerine kurmuş olan mı hayırlıdır, yoksa binasını yıkılmak üzere olan bir uçurumun kenarına kurup da onunla birlikte cehenneme yuvarlanan mı daha hayırlı? Allah, zalimler gurubunu hidayete erdirmez.” [Tövbe, 9/109] ayeti bu gerçeğe işaret etmekte, Allah rızası ile yapılan işlerin hayırla sonuçlandığını bildirmektedir.

Bu bölümde daha çok İslam eğitimi açısından irşad faaliyetine ışık tutacak hususları bir kaç madde halinde incelemeye çalışacağız.

Muhatabın durumu

İrşatta muhatap olan, yani irşad edilecek kimseler hem gayrimüslimler, hem de müslümanlardır. Müslüman olmayanlara irşad; onları iman ve İslâm’a davet etmek demektir. Müslümanlara irşad ise; onlara iman gereği olan salih amel ve güzel

ahlâkı telkin etmektir. İrşadı yapacak kimseler ise peygamberlerden sonra, salih müminler ve din bilginleridir.[4, 174-175]İrşat yaparken muhatabı tanımak onun bildiği, anladığı, benimsediği dilden konuşmak, yaşadığı hayat tarzını ve kültürünü göz önünde bulundurarak konuşmak gerekir. Tüm insanlar olumlu-olumsuz telkine açık varlıktır. Müslüman da böyledir; bu bakımdan onun da öğütsüz ve irşatsız bırakılmaması gerekir.Kur'an-ı Kerim'in bir ayetinde şöyle ifade edilmektedir:“Öğüt ver; çünkü öğüt müminlere fayda verir.”[Zariyat, 51/55]Herkese seviyesine göre davranılması gerektiğini buyuran[Ebu Davud, Edep, 22] Hz. Peygamber de irşatta daima muhatabın durumunu göz önünde bulundurmuş, muhataba göre söz söylemiştir. Mesela “Hangi amel daha faziletlidir?” veya “Hangi günah daha büyüktür?”sorularına muhatabına göre cevap vermiştir.

Muhatap gayri müslim ise semavi dinlerin ortak yönleri beraberce tespit edilmeli, sonra görülen farklılıkların tahlili yapılmalıdır. Şu ayetler bize bu konuda ışık tutmaktadır:

“Kitap ehlinden zulmedenler bir yana, onlarla en güzel şekilde mücadele edin, şöyle deyin: «Bize indirilene de, size indirilene de inandık; bizim Tanrımız da, sizin Tanrınız da birdir, biz O'na teslim olmuşuzdur” [Ankebut, 29/46]

“De ki: «Ey kitap ehli! Ancak Allah'a kulluk etmek, O'na hiç bir şeyi ortak koşmamak, Allah'ı bırakıpbirbirimizi rab olarak benimsemek üzere, bizimle sizin aranızda müşterek bir söze gelin». Eğer yüz çevirirlerse: «Bizim müslüman olduğumuza şahit olun» deyin. Ey Kitap ehli! İbrahim hakkında niçin tartışıyorsunuz? Oysa Tevrat da, İncil de ondan sonra indirilmiştir. Siz hiç düşünmüyor musunuz? İşte siz böylesiniz. Haydi biraz bilginiz olan şey hakkında tartışınız, ya hiç bilginiz olmayan şey hakkında niçin tartışıyorsunuz? Allah bilir, siz bilmezsiniz.”[Ali İmran, 2/64-66]

Diyanet İşler Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğünün hazırlamış olduğu Din Hizmetlerinde uyulacak genel ilkelerde din hizmeti sunarken dikkat edilecek hususlar çerçevesinde konuyla ilgili şöyle bir madde de yer almaktadır. *Millî birlik, dinî bütünlük, yardımlaşma, karşılıklı sevgi ve saygı gibi Dinimizin ön gördüğü yüce değerlere yer verilecek, muhataplar bu hususlara özendirilmeye çalışılacak, onlara, fert ve toplum bünyesini kemiren zararlı alışkanlık ve davranışlardan uzak kalmaları telkininde bulunulacak, yıkıcı, bölücü propagandalara, zararlı akımlara karşı gerekli tedbirler alınacaktır.*[5]

Uygun zaman ve mekânın gözetilmesi

Bir insanı etkilemek, inanç ve düşüncelerini değiştirmek birdenbire gerçekleştirilecek bir iş değildir. Acelecilik yaptığın işin sonucuna varmada ters sonuçlarda verebilir. İrşatta uygun zaman ve mekânı gözetmek, kırmadan ve yanlışla sürüklemekten hareket etmek, uygun bir dille anlatmak dikkat edilmesi gereken hususlardandır. Her perşembe günü vaaz eden İbn Mesud'un, Ebu Abdurrahman adlı birisinin, "Keşke bize her gün vaaz etsen" demesi üzerine: "Sizi usandırmamak için her gün vaaz etmiyorum. Nitekim Hz. Peygamber de, bıkip usanmayalım diye, dinlemeye istekli olduğumuz günleri kollardı." [Buhari, İlim 11, 12, Daavat 69; Müslim, Münafikin 82, 83] şeklindeki cevabı bu konuda ilgi çekici bir örnektir. İnsanların hataları, yalnız buldukları halde ve onları incitmeyecek bir üslupla söylenmelidir. Kalabalık bir yerde yapılacak uyarının yararı değil zararı olur. Bunun için Hz. Peygamberin bir hareketini örnek verebiliriz. "Enes b. Malik'ten nakledildiğine göre, Peygamber ile beraber mescitte oturuyorduk. Bu sırada bir bedevi çıkageldi. Sonra kalktı mescidin içinde bevletmeye başlayınca sahabeler bağırışmaya başladılar. Peygamber onlara müdahale ederek: "Ona zarar vermeyin, bırakın dedi." Adamı bıraktılar, o da bevletmesini bitirdi. Peygamber sonra bedeviyi çağırdı: "Mescitler bevl ve dışkı yeri değil, Allah'ı zikretme, namaz kılma ve Kur'an okuma yerleridir" dedi. [Müslim, Taharet, 100, I, 236-237] Eğitim ve öğretimde nasıl ki belli zamana ihtiyaç varsa irşadta da öyledir. Kur'an-i Kerim bile 23 seneye tamamlanmıştır. Bu tamamlama bir gün içinde bile yapılabildi. Ama şu an belirttiğimiz gibi zaman ve mekân gözetilmiştir. İnsanın doğasını çok iyi bilen Allah, yaşanmasını istediği bütün prensipleri, o doğaya uygun olarak azar azar, yani tedrici bir şekilde göndermiştir. [6, 63]

Güzel sözlü ve hoşgörülü olmak

İnsanları irşada davet ederken dikkat edilecek hususlardan birisi de güzel söz ve yumuşak üsluptur. Tebliğ eden kişi insanların sadece aklına değil gönline de hitap etmelidir. Gönle girmenin tek yolu güzel sözlü ve güler yüzlü olmaktır. Huysuz, kaba, kötü huylu, merhametsiz, katı kalpli kimseler bir başkasını kalbini kazanamaz ve insanları bir araya toplayamaz. İşte bu sebeptendir ki, Allah Hz. Peygamberi yumuşak huylu, alçak gönüllü, güler yüzlü ve güzel sözlü birisi olarak yaratmıştır. Kur'an-i Kerimde, "yumuşak huylu, içli ve kendisini Allah'a vermiş" bir insan olarak [Hud, 11/75] tanıtılan, Hz. İbrahim'in, oğluna "oğulcuğum, yavrucuğum" diye; onun da babasına "babacığım" tarzında hitap etmesi; [Saffat, 37/102] Hz. Lokma'nın oğluna nasihat ederken, "oğulcuğum, yavrucuğum"

ifadelerinin kullanılması...[Lokman, 31/13,16-17] bütün bunlar nezaket ve yumuşaklığın önemini gösteren örnekler olarak değerlendirilmektedir. Kur'an-i Kerim'de konumuzla ilgili diğer ayetlerin anlamı da şöyledir:

“Sen Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et.”[Nahl, 16/125]

“Güzel söz söylemek ve affetmek, peşinden eziyet gelen bir sadakadan daha hayırlıdır.”[Bakara, 2/263]

“Onlara öğüt ver ve onlara içlerine tesir edecek güzel söz söyle”[Nisa, 4/63]

Bazı hadislerde de Peygamberin rıfk (yumuşaklık) ile ilgili görüşleri vardır. Rıfk olduğu yerde güzellik, olmadığı takdirde çirkinliğin ortaya çıktığı belirtiliyor.Hz. Ayşe'den bir hadiste şöyle nakledilmektedir: “Yahudilerden bir gurup Peygamber ile görüşmek için izin istediler ve O'na “Esselamü Aleyküm” yerine “Essamü Aleyküm” (Allah'ın kahrı, azabı üzerine olsun) dediler. Bunun üzerine ben de “Bilakis lanet ve azap sizin üzerinize olsun” dedim. Bunun üzerine peygamber bana dedi ki: Ey Ayşe! Muhakkak ki Allah rıfk sahibidir ve bütün işlerde rıfk ile (yumuşaklıkla) davranılmasını ister. Ben de “Dediklerini iştmedin mi? dedim. O'da: Ben onlara sizin üzerinize olsun dedim dedi.”[Buhari, İstıtabe, 4, VIII, 51; Müslim, Selam, 10]İrşatta, her zaman için rıfk, şefkat ve hoşgörü esas olmalıdır. Hz. Peygamber: “Rıfk, bulunduğu işi güzelleştirir, Rıfkın kaldırılması ise o şeyi çirkinleştirir”buyurmuştur. [Müslim, Birr, 78; Ebu Davud, Cihad, 1]

Kolaylık

Kolaylık genellikle insanların tercih ettiği ilk şeydir.Bazı zor işler bile kolaylıkla halledile bilir. İnsanların huy ve davranışları farklı olduğu için yaratıcı her kese kolaylık tanımıştır. Bazı insanlar zoru sevmediği için zora gelen şeylerden hemen pes eder ama kolaylığı her kes ister. İnsanın fitratını her kesten iyi bilen onun yaratıcısı Allah irşad ederken insanları zora sürüklemeyen ilk kolaylığı sunmağı emreder. Peygamber Muaz bin Cebeli Yemen'e gönderirken ona şöyle tavsiyede bulundu: “Önce onları Allah'tan başka ilah olmadığına, benim Allah'ın elçisi olduğuma inanmaya davet et. Eğer kabul ederlerse, bu defa hergün ve gece Allah'ın onlara beş vakit namazı farz kıldığını bildir. Eğer bunu da kabul ederlerse bu kez, Allah'ın onların zenginlerinden alınıp fakirlerine verilmek üzere zekatı farz kıldığını bildir.”[Buhari, Zekat, 1]

Ayetlerin nazil olmasında da konuların hassaslığı dikkate alınmıştır. Eğer bazı hassas konularla ilgili ayetler ilk gelseydi insanlar İslam dinini hiç dinlemeden, anlamadan kabul etmezlerdi. Örneğin Kur'an-i Kerimin nazil olduğu zamanda ilk gelen ayetlerin içki, zina vb. bunungibi hassas konularla ilgili olsaydı bunu yapan

insanlar yaratıcını tanımadan önce bu emirleri ne kabul eder ne de hiç aldırılmazdı. Hz. Ayşe'den rivayet olunan bir hadiste: Kur'an-ı Kerimin ilk inen mufassal surelerinde cennet ve cehennemden bahsedildi. İnsanlar İslam'a ısındırıldıktan sonra helal ve haram ayetleri indi. Şayet Kur'an'dan ilk inen ayet "Şarap içmeyiniz" olsaydı; insanlar- "Şarap içmekten asla vazgeçmeyiz" derlerdi. Şayet Kur'an'dan ilk inen ayet "Zina etmeyiniz" olsaydı; insanlar"Zina etmekten asla vazgeçmeyiz" derlerdi.[Buhari, Fedailü'l-Kur'an, 6] Bu yüzden Kur'an-i Kerim 23 yıla nazil olmuş ve insanların yaşayışında sorulara cevap olmuştur. Yaratan yarattığına taşıya bildiğinden fazla yük yüklememekte, zayıf olduğu için ona her şeyden önce kolaylığı sunmaktadır. Kolaylıkla ilgili bir çok ayet vardır. Bazı ayetler şöyledir:

"İnsan zayıf yaratılmış olduğundan Allah sizden yükü hafifletmek ister." [Nisa, 4/28]

"O, sizi seçmiş, babanız İbrahim'in yolu olan dinde sizin için bir zorluk kılmamıştır." [Hac, 22/78]

"Gerçekten, güçlkle beraber bir kolaylık vardır." [İnşirah, 94/6]

"Kolay uygulanan, müsamahakar bir din ile gönderildim" [Ahmed b.Hanbel, el-Müsned, II, 236; V, 266] buyuran İslam Peygamberi kendisi de Allahın emrine uyarak fiil ve sözlerinde kolaylığı seçmiştir. Başka bir hadiste de müslümanlara tavsiyesi böyle olmuştur: "Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz." [Buhari, İlim, 11; Müslim, Cihad, 5] Hz. Ayşe'nin "Peygamber iki işten birini seçmek durumunda kalırsa işlenmesi günah olmadığı takdirde kolay olanını seçerdi" [Buhari, Edep, 80] şeklindeki sözleri de irşadda kolaylık hususunun ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmiştir.

SONUÇ

İlk dönemlerden itibaren İslam dini, eğitim-öğretim faaliyetine çok büyük değer vermiş, bu değer sayesinde kısa bir zaman müddetinde öz etkisini göstermiş ve dünyanın dört bir tarafına yayılmıştır. İslam'ın ilk yıllarında birinci olarak bu görevi Hz. Muhammed üstlenmiş ve sonradan müritleri her konuda etrafındakileri, yaşadığı toplumu bilgilendirmeye çalışmışlardır. Kur'an-i Kerim'de insanların irşad yaparak topluluğu kötülükten men edip iyiliğe çağırmasının müjdesi olarak, bu dünyada ve ahirette kurtuluşa ereceklerinin belirtilmesi bu görevin ne kadar önem arz ettiğinin bir göstergesidir. İslam dininde her konuda olduğu gibi bu konuda da kolaylık

sağlamak, muhatabın durumunu göz önünde bulundurarak irşad yapmak, karşıdaki insana ne kadar değerli olduğunu ortaya koymakta ve kendi kişiliği çerçevesinde anlayıp hayatını yaşamasını sağlamaktadır. Sonuç olarak söylemek gerekirse irşad bir eğitim-öğretim faaliyeti olduğu için yalnız peygamberlere mahsus bir görev olmakla kalmayıp, eğitim-öğretim yapan her kesin başlıca görevi olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

1. Çetin, Abdurrahman, Hitabet ve İrşad, Emin yay, Bursa 2011.
2. Topaloğlu, Bekir, “İrşad”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, TDV yay, İstanbul 2000, C. 22.
3. Uludağ, Süleyman, İslam’da İrşad, İstanbul, 1986.
4. Heyet, “İrşad”, Şamil İslam Ansiklopedisi, Şamil yay, İstanbul 1991, C.3.
5. <http://www2.diyaret.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/DHGM.aspx#>
(Erişim tarihi: 29.11.2013)
6. Sefa, Şevki, “İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi, A.Ü.İ.F Dergisi, Y. 2001, S. 42, C. 1.

ÖZET

İslam'da eğitim kavramının temelini oluşturan bir takım kavramlar vardır. Terbiye, tedip, davet, tebliğ ve irşad gibi kavramlar, İslam eğitim-öğretim faaliyetlerini ifade eden kavramlardandır. Bu kavramlar her ne kadar birbirine yakın anlamlar taşısalarda her birinin kendine özgü bir anlam içerdiğini söyleyebiliriz. Biz bu çalışmada irşad kavramını incelemeye tabi tutacak ve irşad kavramını Kur'an ve hadisler ışığında İslam eğitimi açısından değerlendirmeye çalışacağız.

SUMMARY

There are some fundamental concepts about education in Islam. Training, invitation, notification etc. are concepts related to educational activities in Islam. Although the meanings of these concepts are close to each other, each of them contains a unique meaning. In this study we investigate the concept of guidance and will try to assess the concept of guidance in perspective of Qur'an and hadith in terms of Islamic education.

РЕЗЮМЕ

В исламе имеются некоторые понятия составляющие образовательную деятельность. Понятия как воспитание, этика, приглашение, пропаганда и совет – есть восприятия излагающие исламской учебно-образовательной деятельности. Несмотря на содержание обладаемых содержаниями, эти понятия также несут своеобразное значение. В этой статье исследуются понятия советов правильной пути мы постарались оценивать вышеизложенные понятия с точки зрения исламского образования в свете Корана и хадисов.

TƏSİRLİ FELLƏR VƏ ONLARIN BƏZİ SƏCİYYƏVİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Mehman Əliş oğlu Tariverdiyev

Açar sözlər: Dilçilik, fel, fellər, fars dili, dilçilər

Ключевые слова: Лингвистика, глаголы, персидский язык, лингвисты

Keywords: Linguistics, verbs, Persian language, linguists

Dilçilik ədəbiyyatında təsir kateqoriyası, adətən, felin obyektə olan münasibəti ilə izah olunur. Təsirli fellər bir qayda olaraq, öz qarşılarında ismin təsirlik halını tələb edən fellərdir, başqa sözlə desək, bu qəbildən olan fellər leksik mənalarına görə qarşılarında vasitəsiz tamamlıq işlədilməsini tələb edirlər.

Vasitəsiz tamamlıqları ifadə edən qrammatik vasitə ra son qoşmasıdır. Lakin, bəzi belə tamamlıqlar ra son qoşması qəbul etməyə də bildirirsə, yəni konkret əşyanı deyil, ümumiyyətlə, əşyanı ifadə edirsə ra son qoşması qəbul etməz.

Məs: 1. Camalzade ketebhaye besyari neveste əst (Kətab-e geraət)

- Camalzadə bir çox kitablar yazmışdır.

2. Vəxti pedərəm zende bud bəra –ye mən və Əli lebas mixərid.

(Fatime)

- Atam sağ olanda mənə və Əliyə paltar alardı.

Beləliklə, vasitəsiz tamamlıqların bir qayda olaraq ra son qoşması qəbul edib etməməsi vasitəsiz tamamlıqların funksiyasında işlənən sözün müəyyən və yaxud qeyri-müəyyən olmasından asılıdır. Lakin bəzi mürəkkəb təsirli fellər əsasən ra son qoşması deyil, qarşısında duranobyektin əz ön qoşması ilə işlənməsini tələb edir.

Dəvət kərdən, hemayət kərdən, tbrik kərdən, didən, baz-porsi kərdən, negahdari və s. Fellər bu qəbildəndir.

Məs: 1. Tacer ba kəmal-e ehteram əz u pəzirayi kərd və u ra pəhluye xod neşand

- Tacir böyük ehtiramla onu qəbul etdi və öz yanında oturtdu.

2. Dər otaq-e degər əz dustanəş pəzirayi mikərd (Bozorg Ələvi)

- O biri otaqda dostlarını qəbul edirdi.

3. Dər Xorrəmşəhr ba səlam o səlavət əz u estegbal kərdənd. (S.Hidayət)

- Xorrəmşəhrdə onu salam və salavatla qarşıladılar.

Biz əgər fars dilində yazılmış qədim abidələrə nızır salsaq görərik ki, burada da təsirli fellər öz qarşındavasitəsiz tamamlıq tələb edirlər. Lakin qədim fars dilində hl kateqoriyası mövcud olduğundan təsirli fel, qarşısında təsirlik halda olan vasitəsiz tamamlıq tələb edirdi. Qədim fars dilindəki təsirli fellərdən aşağıdakıları misal göstərmək olar: napiştanaıy/yazmaq/, çartanaıy/etmək/,vına/görmək/mənalı felin kökü, basta/bağlamaq/mənası verən felin gfeli sifət forması/, bara/ gətirmək mənalı felin kökü/ və s.

Müasir fars dilində ra son qoşması əsasən vasitəsiz tamamlığın əlaməti kimi işlədilir. Lakin onu da qeyd etmək lazımdır ki, müasir fars dilində təsirli fellərin aparıcı olan son qoşmasının tarix boyu keçdiyi təkaml yolu çox maraqlıdır.

Bu sonqoşma mixi yazılı abidələrdəki, “radiy” son qoşmasından əmələ gəlmişdir. Bu yazılı abidələrdə “radiy” qoşması “ava” əvəzliyi ilə birlikdə “onun üçün”, “ona görə” mənaları daşımışdır.

Orta fars dilində doğru inkişaf prosesində görünür, bu qoşmanın mənası genişlənməyə başlamışdır. Belə ki, orta fars dilinin yazılı abidələrində bu qoşmaya qədim fars dilindəki səbəb və məqsəddən əlavə başqa mənalar yiyəlik və yönlük mənalarının da əlavə olunduğunu görürük.

Klassik fars dilində bu qoşmanın hansı mənalarda işləndiyi prof. Sultanovun Sədi yaradıcılığında “Gülüstan” əsərində daha aydın göstərilmişdir.

Prof. R.Sultanov göstərir ki, ra qoşması yiyəlik və izafət funksiyalarında da işlədilmişdir. To ta in hər do nist /səndə bunların ikisi də yoxdur/cümləsində ra yiyəlik funksiyasında: ma ra vəxt xoş bud/bizim yaxşı vaxtımız idi/ cümləsində isə ra qoşması izafət funksiyasında işlənmişdir.

Yeni fars dilinin ilk mərhələlərindən sonrakı inkişaf prosesində ra son qoşmasının ifadə etdiyi mənalar getdikcə məhdudlaşmağa başlamış və müasir dildə artıq həmin qoşma əsas etibarı ilə vasitəsiz tamamlığı ifadə edən qrammatik vasitəyə çevrilmişdir. Bu vasitəsiz tamamlıqlar adətən çe/nə/, çe ciz ra/nəyi/, çe kəsi/kimi suallardan birinə cavab verirə

Qeyd etmək lazımdır ki, ra sonqoşması təkə vasitəsiz tamamlığın xüsusi əlaməti deyil. Ədəbiyyatda ra sonqoşması başqa qrammatikmənalari da ifadə edir. Buna görə də ra sonqoşmasının ismin başqa hal kateqoriyasının ifadə vasitəsi də ola bilər. Məs:

I.Yönlük hal mənasında /iş və hərəkətin istiqamətini bildirir:

1.Loğman ra goftənd hekmət əz ke amuxti (Sədi)

- Loğmana dedilər: hikməti kimdən öyrəndin?

Bu şeirdə ra sonqoşması loğman isminə əlavə edilərək loğmana mənasını ifadə edir.

2. Mən noğsan, to ra əfzudən amuxt. To ra əfruxt roxsar o mərə suxt. (Pərviz Etesami)

- Mənə əksiklik, sənə üstünlük öyrətdi. Sənin üzünü şölələndirdi, mənimkini isə yandırdı.

Yuxarıdakı beytin I misrasında to və mən şəxs əvəzliyinə qoşulan sonqoşması yönlük hal mənasının, II misrada isə yiyəlik mənasını ifadə etmişdir.

II. Yiyəlik mənasında işlənir və izafəti əvəz edir. Məs:

1. Ma ra vəgt e xoş bud (Sədi)

- Bizim yaxşı vaxtımız idi.

2. Qoft ke ey nişə- v anam –e to çist.

Qoft mərə bat o çe goft-o şenid. (Pərviz Etesami)

- Dedi ki, ey, sənin adın və sənətin nədir?

Dedi: mənim səninlə nə söz-söhbətim ola bilər/

Bura da ra yiyəlik funksiyasında işlənmişdir.

III. Çıxışlıq hal mənasında. Məs:

1. Eskəndər-Rumi ra porsidənd diyar –e məğrib- o məşreğ ra be çe gerefti. (Sədi)

- İsgəndər-Rumidən soruşdular: Qərb və Şərq ölkələrini necə tutdun.

Gördüyümüz kimi, bu cümlə də ra sonqoşması əz funksiyasında işlənmişdir. Bu cümləni aşağıdakı kimi emək olar:

Əz Eskəndər-Rumi porsidənd deyar-e məğreb o məşreğ ra be çe gerefti.

IV. haqqında mənasını ifadə edir:

Yeki ra əz məluk-e ələm hekayət konənd. (Sədi)

- Əcəm padşahlarından birisi haqqında danışılar ki.....

H.Mahmudov belə felləri dolayı təsirli fellər adlandırmağı təklif edir.

H.mahmudova görə belə fellər leksik xüsusiyyətlərinə görə təsirli, qrammatik xüsusiyyətlərinə görə təsirsiz fellərə oxşayır.

Lakin bir şeyi də qeyd etmək lazımdır ki, bu felləri bəzən ədəbiyyatda son qoşması ilə işləndiyi hallarda da rast gəlirik və ona görə də həmin felləri təsirli fel hesab etmək lazımdır.

Məs: 1. Ba eşrar feravan mərə be xane-ye xiş dəvət kərdş (əz ketab –e fənn-e negarəş)

- Çox israrla məni öz evinə dəvət etdi.
- 2. Nəghdəri konəd mah-o not o ra çon can biçare madər. (İrəc Mirzə)
- Yazıq ana səni doqquz ay doqquz gün öz bədəninə can kimi bəsləyir.
- 3. Hərgəz kəsi ra be nahar o əsrane dəvət nəmikərd. (Bozorg Ələvi)
- Heç vaxt bir adamı nahara və ya axşam yeməyinə dəvət etməzdi.

Dilçilərin təsirli fellərə verdikləri təriflər müxtəlifdir. M.Hüseynzadəyə görə təsirli fellər subyektin icra etdiyi işin həmin obyekt üzərinə keçdiyini, ona təsir etdiyini göstərir.

H.Mahmudov bu fikirlə razılaşmayaraq göstərir ki, təsirli fellərə obyekt arasındakı münasibət müxtəlif hallarda müxtəlif olur. Bəzi təsirli fellər obyektə heç bir təsir göstərmir, yalnız iş obyektə tərəf yönəlir və yaxud bəzi təsirli fellər obyektə heç bir təsir göstərmir, yalnız iş obyektə tərəf yönəlir və yaxud bəzi təsirli fellər subyektin psixoloji vəziyyətinin halını, müxtəlif hissələrini bildirir və belə fellər öz qarşılarındakı vasitəsiz tamamlıqda heç bir dəyişiklik əmələ gətirmir. (Anlamaq, başa düşmək) H.Mahmudova görə, təsirli fellərin hamısı üçün eyni olan ümumi xüsusiyyət bu fellərin ismin təsirlik halını tələb etmələridir.

Müxtəlif dilçilər təsirli felləri müxtəlif cür adlandırmışlar.

Bir qrup dilçilər təsirli felləri əfal-e motəedi başqa bir qrup dilçilər əfal-e gozərə adlandırırlar. Eləcə də əfal-e ba təsir terminini də işlədirlər. Aşağıda qeyd olunan fellər təsirlidir və əgər cümlədə işlədilsə, şübhəsiz, öz qarşısında vasitəsiz tamamlıq tələb edəcəkdir.

V. Bərayi-mənasını ifadə edir:

Avərdeənd ke Nuşirəvan adel ra də xekargah. Seydi kəbab mikərdənd. (Sədi)

- Belə deyirlər ki, ədalətli Nuşirəvan üçün ovlaqda bir ovu kabab edirdilər.

Ra sonqoşması bəzən də zərfliklərlə işlənir. Bu zaman zərflik ismin təsirlik hal şəkilçisini qəbul etsə də fel təsirsiz olur. Məsəl "yatdı" və "uzandı" felləri ilə düzələn aşağıdakı cümlələrə fikir verək:

1. Dilbər bütün gecəni yatdı. "Dilbər təmam şəbra xabid"

2. Dilbər o günün yarısından çoxunu uzandı. "Dilbər" biş əz nime anruz ra deraz kəşid"

Yuxarıda cümlələrdə "yatdı" və "uzandı" təsirsiz fellərdir. "Gecəni" və "çoxunu" sözləri isə ismin təsirlik hal şəkilçisini qəbul etmişdir.

Seyid Nəsrullah şuride şəb ra dər mənzebe rəise məəref xabhayə şuride did. (S.Hidayət)

- Seyid Nəsrullah gecəni maarif nazirir evində həyəcanlı-qorxulu yuxular gördü.

Bütün dediklərimizi yekunlaşdırsaq aşağıdakı nəticəyə gəlirik.

Felin təsir kateqoriyası subyektin işinin, hərəkətinin obyektə olan münasibəti ilə müəyyən edilir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

1. R.Sultanov: Sədi yaradıcılığında “Gülüstan”, Bakı,1961
2. H.Mahmudov , Fars dilində sadə cümlə sintaksisi, Bakı,1975
3. Azəri Ə.İ Fars dili, Bakı,1952
4. Azərbaycan dilinin qrammatikası,Bakı,1960
5. Hüseynzadə M, Müasir Azərbaycan dili, Bakı,1973
6. Hatəmi N,Fars dili, Bakı, 1983

İSLAMCILIKTAN TEVARÜS EDİLEN KUR'AN TASAVVURU

Dr. Muhammed Coşkun¹

Açar sözlər: *İslamçılıq, Qur'an, İslam, Müasirlik, Təfsir*

Anahtar Kelimeler: *İslamcılık, Kur'an, İslam, Çağdaşlık, Tefsir*

Key words: *Islamism, the Qur'an, Islam, Modernity, Tafsir*

I. Giriş

İslamcılık; İslam'ı inanç, düşünce, ahlak, siyaset, idare ve hukuk bakımından hayata hâkim kılmak, Müslümanlararasıda birlik ve dayanışmayı tesis ederek İslam ülkelerini Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtarmak amacına yönelik bir çözüm arayışı olarak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı aydınları tarafından dile getirilmeye ve tartışılmaya başlanmıştır.² Siyasi bir ideoloji olarak İslamcılık, emperyalizm ve kolonyalizmin toplumsal sonuçlarına karşı direnmeyi ve bu sonuçları İslam toplumunun yararına olacak şekilde düzenlemeyi hedefleyen bir anlayışın nitelemesidir.³ Diğer yandan İslamcılığın dönem ve muhteva olarak modern, modernleştirici, ideolojik ve büyük ölçüde seküler bir söylem olduğu ifade edilmiştir.⁴ Oluşumu Sultan III. Selim dönemine, XVIII. yüzyılın sonuna kadar götürülen ve o dönemde devletin giriştiği islahat faaliyetlerine, özellikle eğitim alanında laik okullaşma hamlelerine karşı tepkilere bağlanabilecek olan İslamcılık,⁵ II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesi ve II. Meşrutiyet'in ilanı ile altın çağını yaşamıştır. Bu dönemde *Sırat-ı Müstakim-Sebilürreşad, Beyanu'l-Hak, Volkan,*

¹ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.

² MümtazerTürköne, "İslamcılık", *DİA*, XXIII, 60. Benzer bir tanım için bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul, 2011, I, 18.

³ bk. Ahmet Çiğdem, "İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, 6-İslamcılık*, İstanbul, 2011, s.27

⁴ bk. Kara, "İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, 6-İslamcılık*, s. 37.

⁵ Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri*, İstanbul, 2013, s.24-26.

İslam Mecmuası, Ceride-i İlmiye, Hikmet, Muhibbanvb. neşriyatla sesini duyurmuş⁶ olan bu söylem, ilerleyen dönemlerde değişik şekiller alarak hem muhalif hem şartlara uyum sağlama çabasında olan bir akım görüntüsündedir.

Fikrî ve içtimai yansımalarının da gözden uzak tutulmaması gerektiğini düşündüğümüz İslamcılığın siyasi bir ideoloji olarak nitelendirilmesi, onun önceleri Batı'dan esen milliyetçilik rüzgârları karşısında imparatorluk tebaasını bir arada tutabilmek için geliştirilmiş olan "Osmanlıcılık" akımı içerisinde teşekkül etmiş, Osmanlıcılık akımının (ya da deneyiminin) başarısızlıkla sonuçlanması neticesinde İslamcılığa evrilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Yusuf Akçura (1876-1935) İslamcılığın II. Abdülhamit döneminde Osmanlı hükümetinin resmi politikası haline gelmiş olduğunu şu ifadeleriyle dile getirmektedir;

Abdülaziz'in son devirlerinde Panislamizm sözü mükâlemât-ı diplomatikıyyede işitilir oldu, bazı Asya hükümdarân-ı İslâmiyyesiyle münasebet istihsaline uğraşıldı. Midhat Paşa'nın sükûtundan, yani millet-i Osmaniye ihdası hükümetçe büsbütün terk olunmasından sonra Sultan Abdülhamid-i Sâni de bu siyaseti tatbik e çalıştı. Bu padişah Genç Osmanlıların bîamânhilafgiri olmakla beraber bir dereceye kadar onların şakird-i siyasetidir.⁷

Söylemin kuşatıcı bir betimlemesi olmaktan çok, tanım sahiplerinin söyleme nispetle durdukları yere işaret eden bu tanım ve değerlendirmeler, İslamcılığın kendi içindeki çeşitliliğini ve tarihsel süreçteki dönüşümlerini yansıtmakta yeterli olmayabilir. Bununla birlikte İslamcı söylemin Osmanlı devletinin Batı dünyası üzerindeki etkisini bütünüyle kaybedip geri çekilmesi ve kısa süre içerisinde Anadolu ve Mısır'a kadar uzayan işgal/ sömürge hareketlerine maruz kalmasıyla birlikte Müslüman dünyanın insiyakî olarak geliştirmiş olduğu geniş refleksler skalasının genel karakterini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Söz konusu skala içerisinde, Müslümanlara mevcut olumsuz koşullarda geleneksel yapılara sıkıca sarılmayı öğütleyip içtihat kapısının kapalı tutulmasını fırtına metaforuyla savunan Said Nursî gibi isimlerin yaklaşımları kadar,⁸ bu yapıları kıyasıya tenkit edip "*İnkılap istiyorum ben de, fakat Abduh gibi!*"⁹ noktasında olan Mehmet Akif gibi kimselerin yaklaşımları da yer bulmuştur.

⁶ Azmi Özcan, "İslamcılık; İkinci Meşrutiyet", *DİA*, XXIII, 62.

⁷ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 6-10. [Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I, 32.]

⁸ bk. Said Nursî, *Sözler*, (Yeni Asya Neşriyat) İstanbul, 2003, s. 443 vd. (Yirmi Yedinci Söz- İchtihad Risalesi).

⁹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, nşr. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, 1991, s. 430.

Bu süreçte kimi Müslüman ilim adamları ve modern eğitim sürecinden geçmiş aydınlar, yaşanan bu mağlubiyetin nedenleri üzerinde entelektüel açıdan kafa yormaya başlayıp kendi değerleri ve geçmişleriyle hesaplaşmaya girişmiş, Müslümanları geri bırakan ana unsurun dinî inanışları olduğunu düşünmüş, fakat “İslam’ı temize çıkarma” gayretiyle, bütün bu olumsuzlukların faturasını dinin kendisine değil, onun tarih boyunca yanlış anlaşılması ve uygulanmasına, yani geleneğe kesmeyi tercih ederek dinin aslına (yani Kur’an’a) dönüşü bir çıkış yolu olarak savunmuşlardır.¹⁰ Bu söylemi savunanların hususen Kur’an’a yönelmiş olmalarının ardında, Kur’an’ın hem Müslümanlar için din adına meşruiyetin temel dayanağı olarak vazgeçilmez bir konuma sahip olması, hem de çoğunlukla genel ifadeler içeren her metin gibi, onun da gelenek içinde anlaşıldığı çerçeveden bağımsız hareket edilmesi halinde **yeni paradigmaların temel dayanağı kılınmaya elverişli bir kaynak** olduğunun düşünülmesidir.¹¹ Nitekim bu hareket mensuplarına göre Kur’an âyetlerinin mânaları belli dönemle (nüzül dönemiyle) ve o dönemdeki şahıslarla sınırlı olmayıp umumi ve evrensel mânada kabul edilmeli, modern dönemde yaşayan Müslümanların aktüel durumuyla âyetler arasında ilişki kurulmalıdır. Buna göre modern dönemde Kur’an’a yönelişe duyulan ihtiyaç, Müslümanların siyasi-içtimaî hastalıkları ve çözüm yolları konusunda Kur’an’ın rehberliğine duydukları ihtiyaçla alâkalıdır.¹²

Geçtiğimiz yüzyılda CemaleddinEfgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Musa Carullah ve benzeri isimlerle,¹³ ülkemizde ise Mehmet Akif ve genel anlamda *Sebilürreşad* çevresi ile temsil edilen bu yaklaşımın neredeyse tam karşı kutbunda yer alan ve Müslümanların yenilmişliğini dinden uzaklaşmaya, sünneti ve geleneği

¹⁰ bk. Suat Mertoğlu, “İslâm’ın Anlaşılmasını Kur’an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler” *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı/* Cengiz Kallek (ed.). İstanbul, 2010, s. 122; a.mlf, “Doğrudan Doğruya Kur’an’dan Alıp İlhamı”: Kur’an’a Dönüş’ten Kur’an İslamı’na”, *DîvanDisiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt,15 sayı, 28 (2010/1), 69-113.

¹¹ bk. Mertoğlu, “Doğrudan Doğruya Kur’an’dan Alıp İlhamı”: Kur’an’a Dönüş’ten Kur’an İslamı’na”, s.84.

¹² Mertoğlu, “İslâm’ın Anlaşılmasını Kur’an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler”, s.122.

¹³ Bu isimlerin fikirleri, aynı kategoride değerlendirmeyi zorlaştıracak ölçüde farklılıklar arz edebilmektedir. Bunu özellikle Reşid Rıza’nın selefi vurgusu ile ilgili olarak ifade etmek gerekmektedir. Ancak hepsinin Kur’an tasavvurunda ortak olan noktanın, yukarıda ifade ettiğimiz husus olduğunu düşünmek mümkündür.

terk etmeye bağlayıp tekrar “dine dönüş” çağrısı yapan Bediüzzaman Said Nursî, Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ve Said Halim Paşa gibi isimler yer almaktadır.

Söylemin birbirine taban tabana zıt görünen bu iki ucunda da ilginç bir şekilde ortak olan nokta, Kur’an’a biçilen rolde somutlaşmaktadır. Her iki yaklaşım açısından da Kur’an, bir şekilde çıkış yolunu gösterecek, doğrudan kendisinden ilham alınacak, yaşanan buhranlara, toplumsal ve siyasî problemlere çözüm olacaktır. Buna göre Kur’an hem geçmişte, hem “hâl”de hem de istikbalde vukû bulacak zerreden küreye her şeye dair bilgi ihtiva etmekte, fakat bu bilgileri açık bir şekilde değil, imalar ve işaretler yoluyla aktarmaktadır.¹⁴

İslamcı söylemin “*daha sahih*” bir İslam idrakine ve tatbikatına ulaşmaktan çok, modernleşme temayüllerine ve dönemin icbarlarına “*daha uygun*” bir İslam yorumuna kapı aralama arzusundan hareket eden “kaynaklara dönüş” sloganı,¹⁵ onun Kur’an tasavvurunun ve tefsir algısının, deyim yerindeyse sipariş üzerine çalıştığını göstermektedir.¹⁶ **Hermenötik anlamda sipariş usûlü çalışmayan, yani hiçbir ön kabul, talep ya da rezerv olmaksızın, sıfır noktasından hareket eden herhangi bir anlama çabasından söz etmek mümkün olmasa da**, her yorum çabasının önceliği metne vermek, diğer deyişle metne kulak vermek gibi bir sorumluluğu üstlenmek durumunda olduğu da açıktır. Bu noktada dikkate değer olan husus, İslamcı Kur’an tasavvurunun, yenilgi ve çöküş döneminin hemen her meselesini bir şekilde dinle ilişkilendirme ve bu meseleleri başta Kur’an olmak üzere dinî metinler üzerinden çözmeye çalışma hususunda ısrarcı olmasıdır. Bunun neticesinde, klasik tefsir disiplininde (fıkıh ve kelam disiplinlerinin kendi tartışmalarına argüman bulma gayretleri dışında) önemli ölçüde mevcudiyet arz eden “Kur’an’ın ne dediğini anlamaya çalışma” refleksinin İslamcı söylemde önemli ölçüde aşınımına uğramış olduğunu, bu yönüyle İslamcı Kur’an tasavvurunun klasik/geleneksel Kur’an tasavvurundan bir tür “kopuş”¹⁷ arz ettiğini söylemek mümkün görünmektedir.

¹⁴ bk. Mehmet Refii Kileci, *Risale-i Nur’da Kur’an Mucizesi*, İstanbul, 1997, s. 374 vd.

¹⁵ bk. Kara, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, 43.

¹⁶ “sipariş üzerine çalışma” ifadesi betimlemeyi güçlendirmeye yönelik kullanılmış oluş peyoratif bir gönderim içermemektedir.

¹⁷ Epistemolojik anlamda “kopuş”, ait olduğu dönemde, neyin düşünülebilir neyin düşünülemez, neyin söylenebilir neyin söylenilemez, bunlardan daha da önemlisi neyin duyulabilir neyin duyulamaz olduğunu koşullandırıp belirleyen son derece kapsamlı bir “söyleme-yaşama-algılama-kavrama” çerçevesinde baş gösteren köklü bir çözülmenin yaşandığı tarihsel bir dönüm noktasıdır. (bk. Abdülbaki Güçlü, “Epistemolojik Kopuş”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed: Ahmet Cevizci, Ankara, 2007, V, 586-590)

Ancak bu genellemenin de sorgulanmaya değer yönleri bulunmaktadır. Çünkü sözünü ettiğimiz “kopuş”un aksini gösterecek verileri klasik dinî disiplinlerde görmek mümkün olduğu gibi, İslamcıların yaşadıkları çağda karşılaştıkları sorunların klasik dönemdeki sorunlardan mahiyet ve etki itibariyle farklılık arz ettiğini hesaba katmak da gerekmektedir. Diğer deyişle bir taraftan İslamcılarının bu yazıda konu edineceğimiz Kur'an tasavvurları önemli bazı noktaları açısından (Kur'an'ı güncel olaylarla ilişkilendirme ve mevcut fikirler çerçevesinde konuşlandırma açısından) klasik tasavvurdan kopuş niteliği arz ediyor görünmekle beraber, özellikle kelim ve fıkıh disiplinlerinde bu tür genelleştirici (lafzın umûmuna itibar eden) bir yaklaşımın mevcut olduğunu dikkate aldığımızda, söz konusu kopuşun sadece Kur'an'ı siyasî meselelerle ve Batı'dan ithal edilen kavramlarla ilişkilendirmeye mahsus olduğunu düşünmek de mümkün olmaktadır; diğer taraftan da, Osmanlının çöküşünün zihinlerde yarattığı travmatik etkinin ve o dönemde yaşanan gelişmelerin adeta İslam'ın varoluş mücadelesi olarak telakki edilmesinin etkisini de dikkate almak gerekmektedir. Unutulmamalıdır ki, klasik dinî disiplinlerin oluşum ve gelişim dönemlerinde önemli katkıları olan âlimlerin, İslamcılarının yaşadıkları türde ve yoğunlukta varoluşsal endişeleri olmamıştır. Bu da, İslamcılar olarak nitelenen düşünürlerin ürettikleri fikirlerde ve çözüm önerilerinde, bugünden bakıldığında daha açık görülebilen eksiklikleri anlayışla karşılamak gerektiğini göstermektedir. Bununla beraber, İslamcılığın doğuş ve gelişim dönemlerinde (Genç Osmanlılar'da ve özellikle II. Meşrutiyet sonrası başlayan neşriyat dalgası içerisinde) teşekkül eden kimi tasavvur ve yaklaşımların bugün önemli ölçüde etkili olmaya devam ettiği, örneğin o dönemde köklü bir şekilde savunulan “*her soruna dinî çözüm bulmaya çalışma ve her şeyi Kur'an'da arama*” anlayışının günümüzde bütün gücüyle etkili olduğu açıktır. Bu da, Türkiye'nin din/İlahiyat alanında mesai harcayan zihinlerinin İslamcı seleflerini analitik olarak okumak yerine, kabul-ret dikotomisinde saf tutmayı tercih ettiklerini düşündürmektedir. Bu itibarla bu yazıda asıl maksat, ilgili dönemin İslamcılarını tenkit ya da tebcil etmek değil, o dönemdeki problemler ve baskın eğilimler neticesinde teşekkül eden tasavvurların bugüne uzanan yönlerini eleştirel bir gözle ele almak ve buradan hareketle, “Kur'an'ı güncelleştirme, Kur'an'dan/dinden günlük/dönemlik soru ve sorunlara karşılıklar arama” anlayışının problemlerine ve İslamcılık tecrübesinin bu açıdan sağladığı kazanıma işaret etmektir.

II. Klasik Kur'an Tasavvurundan Kopuş

Geleneksel Kur'an algısı kitlesel düzeyde büyük oranda Kur'an'ın manevî otoritesini ön plana çıkarmak, özeldense (ilmiye sınıfı çerçevesinde) başta dil ve usûl olmak üzere dinî ilimlerin bütün disiplinlerinde behre kazanmış müntehi talebeleri tefsir/yorum alanına dahil etmek gibi bir yöntem geliştirmiştir. Bu tespiti Osmanlı toplumunda dinî bilgiyi kamusal alana arz eden kurumların işleyiş süreçleri üzerinden olduğu kadar, medreselerin ders müfredatları üzerinden de izleyerek doğrulamak mümkündür. Medrese müfredatlarını incelediğimizde tefsir dersinin son yıllarda yer aldığını, fakat bu dersin "ıslahat" hareketleriyle ve toplumsal/zihinsel dönüşümlerle eşzamanlı olarak aşağı sınıflara doğru inmeye başladığını görmekteyiz. Buna bağlı olarak klasik Kur'an tasavvurunun, ehli olmayanların tefsir/yorum faaliyetine girişmemesi, Kur'an'ı anlamının birtakım ön disiplinleri deruhte etme şartına bağlanması, avam-ı nâs'ın (halkın) bilgi kaynağı olarak doğrudan Kur'an'a değil, ilim ehli kimselere ve onlar tarafından dinî bilgileri halka açık ve özlü bir şekilde sunmak üzere hazırlanmış ilmihallere başvurmasının öngörülmesi gibi başat parametrelere dayalı olduğunu söyleyebiliriz.

Osmanlı medrese sistemi üzerine yapılan araştırmalarda, eğitim-öğretim faaliyetlerinin, devlet tarafından sınırları ve muhtevası net olarak belirlenmemiş, daha çok geleneğin yönlendirdiği bir biçimde yürütülmüş olduğu ifade edilmektedir.¹⁸ Bu sistemde tefsir alanında ağırlıklı olarak Beyzâvî, Zemahşerî ve Celâleyn tefsirleri okutulmuş, tefsir ilmi öncelikle hadisi ve Arapça gramer, edebiyat, belagat gibi başka birçok alet ilmini kullanarak Kitab'ın doğru anlaşılmasını sağlayan bir ilim olarak telaki edilmiştir.¹⁹ Bu bakımdan söz konusu sistemde genel olarak izlenen yolun, **tefsir dersinin daima en üst kademelerde** diğer temel İslam disiplinler kümesi içinde verilmesi şeklinde olduğu görülmektedir.²⁰

Osmanlıdaki medrese eğitimi sisteminde önce Kur'an'ı güzel okuma ve yazı öğretimi, ardından ilmihal ve akaid bilgisi verilirdi. Giriş ve dil grubu derslerden sonra mantık ilmi öğretilir, böylece felsefe grubu derslerine giriş yapılmış olurdu. Bu aşamada *adabü'l-bahsve'l-münazara* ve (Belagat ilminin bir bölümü olan) *meanî*

¹⁸ bk. Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *UÜİFD*, Cilt: 17, Sayı: 1, 2008, S. 25-46.

¹⁹ bk. Mehmet Paçacı, "Osmanlı Medresesinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsirin Çağdaşlıkla Karşılaşması", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, İstanbul, 2011, s.65.

²⁰ bk. Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, İstanbul, 2006, s. 88.

dersinden sonra *kelam* ilmi okutulurdu. Daha sonra *riyazi ilimler* grubu gelmekteydi. Bu grupta hendese, hesap, hey'et (astronomi), ilm-i hey'et'in bir alt disiplini olan ilm-i zic, daha çok anatomiye ve tıbb-ı nebeviye kapsayan tıp öğretilirdi. Matematik öğrenimi bu dönemde öğretilen feraiz (miras hukuku) için bir temel oluşturuyordu. Bütün bunlardan sonra sıra, asıl hedefi oluşturan, medrese eğitiminin nihai amacı olan derslerin okutulmasına, yani usul derslerine gelmiş olur; önce usûl-i fıkıh, hadis usulü ve *en sonunda da* Beyzavî tefsirinin takip edildiği tefsir okutulurdu.²¹ Ders müfredatlarına ilişkin neredeyse bütün veriler, tefsir dersinin medresenin son halkasında yer aldığını göstermektedir.²² Medresede tefsir ilminin yerine dair bu tespitler imparatorluk vasfını kazanmış “Fetih sonrası Osmanlı” eğitim sistemi açısından doğru olduğu gibi, erken dönem Osmanlı eğitim sistemi için de doğrudur.²³ Nitekim Davud el-Kayseri'nin *İhtilafu's-Süleymânî fî 'ahdi Orhânî* adlı risalesinde olduğu gibi Mehmed Şâh Fenârî'ye ait *Enmûzecü'l-ulûm* risalesinde de tefsir ilmi diğer ilimlerin sonrasında tedris edilen bir üst ilim olarak görünmektedir.²⁴ Bu iki örnek metinden hareketle tefsirin Osmanlı medreselerinin erken döneminde de ilim hiyerarşisinin son basamağında yer aldığını ve bunun sebebinin ise, bu ilmin Kur'an-ı Kerim'in Müslümanların anlam dünyalarındaki yerine uygun, en son ve nihâî hedef olarak görülmesi olduğunu söyleyebiliriz.²⁵

²¹ Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, Ankara, 2002, s. 64-179.

²² Osmanlı devrinin medrese müfredat programlarını yansıtan İshak b. Hasan Tokadî'nin (öl, 1100/1688) *Manzûme-i tertib-i ulûm* adlı eserinde tefsir dersi, müfredatın altıncı sırasında yer almaktadır. (bk. Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, s. 25) Buna karşılık Saçaklızade Muhammed Mar'âşî'nin (öl, 1145/1732) *Tertibu'l-ulûm*'unda tefsir dersi son sıralarda yer almaktadır. (bk. Özyılmaz, *age*, 28.) Benzer şekilde Ali Uşşâkî'nin (öl, 1200/1785) *Kaside fî kütübi'l-meşhûrefi'l-ulûm*'unda (bk. Özyılmaz, *age*, 35-36), bir komisyon tarafından hazırlanan *Kevakib-i Seb'a*'da (bk. Özyılmaz, *age*, 40-42) ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Tertib-i ulûm*'unda da (bk. Özyılmaz, *age*, 57-58) tefsir dersi en son sırada yer almaktadır. Hatta Erzurumlu İbrahim Hakkı, “*Tefsir ilmin bil, bul hidayet; Beyzâvî olsun derse nihayet*” mısralarıyla, Beyzavî (tefsir) dersinin tedrisat aşamasının son basamağında yer aldığını hususen ifade etmiştir. (bk. Özyılmaz, *age*, 177-178) Yine Taşköprüzade'nin ifadeleri ve yaşamöyküsünden notlar için bk. Fahri Unan, “Taşköprülü-zade'nin Kaleminden XVI. Yüzyıllın “İlim” ve “Alim” Anlayışı”, *Osmanlı Araştırmaları*, XVII, s. 157.

²³ Ahmet Faruk Güney, “Gaza Devrinde Kur'an'ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sy. 18 (2005/1), s. 200.

²⁴ Güney, 197-198.

²⁵ Güney, 198.

Tanzimatla başlayan zihinsel ve yapısal dönüşüm süreciyle birlikte, klasik dönemin özellik ve ihtiyaçlarına göre belirlenmiş olan medrese eğitiminin amaçlarından ve işlevlerinden ayrılma (kopma) eğilimlerini gözlemlemek zor değildir. ***Bu ayrılış ve kopuş sürecinin tefsir tedrisi açısından en bariz şekilde kendisini gösterdiği husus, medrese eğitiminin son yıllarına konulan tefsir dersinin, artık ilk yıldan başlayarak bütün sınıflara yayılan bir ders oluşudur.*** Söz konusu müfredatlarda alet ilimleri geçilerek tefsir, hadis, fıkıh, usul-i fıkıh gibi din bilimi dersleri doğrudan verilmek istenmiştir.²⁶ Bu durum, başka birçok etkenin yanı sıra, bir tür *Protestan eğilimin* etkisini ve gelenekten “kopuş” olgusunun gerçekliğini açıkça göstermektedir.

III. İslamcı Kur'an Tasavvurunun İki Veçhesi

Siyasî ve fikrî bir hareket/ideoloji olarak ortaya çıkmış olan İslamcılığın bütünüyle tekdüze olduğunu ya da bütün İslamcılarının her konuda ortak fikirlere sahip olduklarını düşünmek yanıltıcı olabilir. Her ne kadar bu bahiste adı geçen düşünür, âlim ve aydın şahsiyetlerinin hepsini aynı kategoriye dahil etmeyi bir ölçüde meşrulaştıran ortak yönler mevcut olsa da, İslamcılık cereyanı içerisinde birbirinden oldukça farklı fikirlerin savunulmuş olduğunu, ele alınan başat meselelerde hararetli tartışmaların yaşandığını da hesaba katmak gerekmektedir. Buna örnek olarak Musa Carullah ile Mustafa Sabri Efendi arasında geçen tartışmaları ve Said Halim Paşa'nın *“İslamda Teşkilat-ı Siyasiye”* adlı eserinde, İslamcılar arasında saydığımız diğer isimlere yönelttiği köklü tenkitleri göstermek mümkündür. Bu itibarla İslamcılar arasında en azından iki ana damarın bulunduğunu düşünmek için yeterli sebepimiz bulunmaktadır. Nitekim bu tür tasnifler çeşitli araştırmacılar tarafından da yapılmıştır.²⁷ Söz konusu tasniflerin çeşitli yönlerden tenkide açık olmaları bir yana; biz burada bu iki damarı;

a) kaynaklara dönüşü savunan ve bu bağlamda dinî anlayışları sıkı bir eleştiri-den geçirip Kur'an'a doğrudan yönelmeyi teklif eden *“Kur'ancılık hareketi”* ve

b) geleneksel din anlayışını hemen her yönüyle savunup yeni bir din yorumuna pek sıcak bakmayan *muhafazakar İslamcılık hareketi* olarak isimlendireceğiz. Bu tasnif ve isimlendirmedeki ana fikir, Osmanlı'nın ve daha genel anlamda İslam dünyasının maruz kaldığı gerilemeye bağlı problemlerin kaynağını/sebebinin bir şekilde “din” ile ilişkilendiren bu iki yaklaşımdan ilkinin sorunun tahlili ve çözümü

²⁶ Paçacı, 85.

²⁷ bk. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I, 35-37.

sadedinde geleneği, geleneksel ilimleri ve anlayışları suçlayan bir tavır takındığı yerde ikincisinin dönemin Müslümanlarını suçlayıp gerilemeyi “İslam’dan uzaklaşma”ya bağlamış olmasıdır.

A. Kaynaklara Dönüş / Kur’ancılık

İslamcı söylemin ana kabulleri arasında yer alan kaynaklara dönüş düşüncesi dinî ilimlerin klasik yapısının hem usul hem muhteva açısından yeniden yapılandırılması cihetinde gelişim göstermiş; ilmin, ulemanın, mezheplerin ve tedavüldeki kaynakların değeri açısından ciddi değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Bu değişimi Kur’an âyetlerinden bazılarını modern bilimsel veriler ve teorilerle ilişkilendirme anlamında *bilimsel tefsir* hareketinde gördüğümüz gibi *meal* çalışmalarında, hadis ve içtihat konularındaki tartışmalarda, Yeni İlm-i Kelam akımında, büyük ölçüde İslam öncesi dönemden ve dört halife sonrasında koparılmış “İslam tarihi ve siyer” algısında da görmek mümkündür.²⁸

İstiklal şairi Mehmet Akif, “Ya açar bakarız Nazm-ı celilin yaprağına; ya üfler geçeriz bir ölünün toprağına. İnmemiştir hele Kur’an bunu hakkıyla bilin; Ne mezarlıkta okumak ne de fal bakmak için!” dizeleriyle, son dönem Osmanlı toplumunda giderek yaygınlaşan ilmihal kültürünü hedef almakta ve Kur’an’ı bizzat okuyup anlamının her Müslümanın üzerine behemehal terettüp eden bir vazife olduğunu haykırmaktaydı. Ancak her Müslümanın Kur’an’la birebir karşılaştığında oradan o güne kadar İslam toplumunda yaşanmakta olandan başka nasıl bir “İslam” çıkarsayacağı konusunda herhangi bir şey söylemeyen şairin bu dizelerde değinmediği, belki de içinde bulunduğu konum itibarıyla değinemediği ya da değinmeyi dahi düşünemeyecek durumda olduğu bir diğer husus; inzâl edilmişin üzerinden on dört asır geçmiş bir metni anlamının, neresinden bakılırsa bakılsın, son derece yoğun ve ciddi çabaları gerektirecek olduğu, dolayısıyla geniş kitleler için onun yaprağına bakmak ve onu ölü toprağına üflemek (manevî bir ortamda ibadet maksadıyla okumak) dışında bir tedavül alanı tahayyül etmenin romantik naifliği idi.

Akif’in bu düşüncesi CemaleddinEfgânî-Muhammed Abduh çizgisinden mülhem olup değişik dozlarda da olsa birçok İslamcı düşünürü etkilemiştir. Bu etkileme neticesinde nasların modern Batı kaynaklı düşünce akımlarından alınan ilhamla az çok natüralist ve determinist tarzda izahı başlamış, bu tür izahlarla bağdaşmayan, diğer deyişle modern tasavvurla uyuşmayan ilmî ve kültürel miras ise ya reddedilmiş ya da cehalet ve yanlış anlamayla itham edilmiştir. Benzer şekilde

²⁸ bk. Kara, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, 40.

tasavvuf ve tarikatlar da genellikle İslam'ı yanlış anlayıp yorumlamanın ürünü olarak değerlendirilmiştir.²⁹

Mehmet Akif'in Kur'an tasavvurunu onun Sebilürreşad'da yazdığı tefsir yazılarından ve çeşitli şiirlerinden takip etmek mümkündür. Akif, Mektep mecmuasındaki ilk şiiri olan *Kur'an'a Hitap*'ta Kur'an'ın gayr-ı mahluk (yaratılmamış) olduğu yönündeki hakim Sünni görüşü kabul eder;

Mahlûk değil kelâm-ı Hak'sın, Âlî-i sunûf-i mâ-halâksın

Kur'an'ın gayr-ı mahlûk olup olmadığı hususundaki kelim tartışmalarına girmeyen ve bu satırları (görebildiğimiz kadarıyla) salt tebcil maksadıyla yazmış olan Akif, Kur'an'ın her bir âyetinin binlerce harikalar ihtiva ettiğini düşünmektedir;

Olmakta ulü'n-nihayea'len, Bin harika her bir âyetinden

Bu düşünceye paralel olarak Akif, Kur'an'ın i'câzı konusunda da, klasik yaklaşımı benimsemekte ve şöyle demektedir;

Yâ Rab bu nasıl kitab-ı âlî? İdrake sığmıyor meâli.

Ulviyetin eyleyenler inkâr, Bir mislini eylesinler izhâr.

Elhâk o kitâb-ı bî-nazîre, Meydana getirmeden nazîre,

Âciz bu cihâniyân âciz, Kim muktedir, ins ü cân âciz?

Madem ki iktidar yoktur, Tanzîre de ictisâr yoktur.

Ahmed ki nebiyy-i bî-gümandır, Kur'an ile feyz yâb-ı şandır.

Fe'tû... diyerekresûl-i Ekrem, Eylerdi müannidînimülzem.

Fe'tû denilince ehl-i inkâr, Kabil mi ki eylesinler ısrâr,³⁰

Kur'an'a yönelik bu temel tasavvurun neticesi olarak Akif, Müslümanların o dönemde yaşamış oldukları sorunların çözümünde Kur'an'ın muhakkak yol gösterici rol oynayacağına kânî olmuş ve çözümün orada aranması gerektiğini düşünmüştür. *Abduh'un tefsir yaklaşımını benimseyen Akif'e göre Kur'an güncel olaylarla bire bir ilişki içindedir.* O Kur'an ile toplumsal olaylar arasında bir bağ kurarak, Kur'an'ı yeniden nâzil oluyormuş gibi gören bir anlayışa sahiptir ve Kur'an'ın günümüz konularına ışık tuttuğuna samimi bir şekilde inanmaktadır.³¹

Bu çerçevede Akif, geleneksel yaklaşımları sorgulamanın ve çözüm için doğrudan Kur'an'ın kendisine müracaat etmenin zorunlu olduğunu düşünür;

²⁹ bk. Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara, 2013, s. 26.

³⁰ Mehmet Akif Ersoy, "Kur'an'a Hitap", *Mektep Mecmuası*, Cilt II, 14 Mart, 1895. [Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmed Akif Hayatı ve Eserleri*, Ankara 1991, s. 14.]

³¹ bk. Ömer Şengün, *Mehmet Akif Ersoy'un Tefsirciliği ve Kur'an Yorumu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2007, s. 26.

Yedi yüz yıllık eserlerle bu dînin hâlâ, İhtiyâcâtınkâbil mi telâfi? Aslâ.

Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı, Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslam'ı.

Sebilürreşad'daki Tefsir yazılarının ilkinde, izleyeceği usûlü açıklayan Akif, Kur'an tasavvurunu ortaya koyan önemli ipuçlarını göstermektedir;

Ulûm ve funûna, tarihe, hayat-ı ictimâiye ve maişetimize temas eden bazı âyât-ı celîlemevzû-i bahs edilerek dirâyeten ve rivâyeten mütalaa edilecek vesâir lisanlarca bu yolda yazılan âsâr-ı tefsiriyenin mühim görülen ve nikât-ı mâ'ruzayatevâfuk eden yerleri tercüme olunacaktır.... Zamanımızda tefsir-i şerif tahsilinin hayli tedennî etmiş olduğu mâ'lumdur. Âdetâ Kur'an-ı Kerim'i bilmek, anlamak ehemmiyetsiz, fâidesiz bir iş gibi telakkî olunmağa başlamıştır. Ortada *Kur'an-ı Kerim artık anlaşılmuş, hâşâ daha bilinecek bir yeri kalmamış gibi bir zehab-ı batıl* türemiştir.³²

Görüldüğü gibi Akif'e göre Kur'an'ın henüz anlaşılmamış yönleri mevcuttur, bu nedenle de onun mevcut toplumsal meseleler hakkında söylediklerini anlamak için yeniden tefsir edilmesi gerekir. Nitekim şu satırlarda bu durumu açıkça görüyoruz;

Kur'an'da, hadis-i Peygamberî'denâmütenâhîhakayık var. Onlar nasıl meydana çıkar? İlimle, irfanla. Bundan üç, dört yüz sene evvel hakkıyla anlaşılamayan âyât-ı celîleden bugün nâmütenâhî hikmetler zuhûr ediyor. Ne kadar meçhul hakayık bugün inkişaf ediyor.³³

Akif'in bu bakış açısı Sebilürreşad çevresindeki diğer İslamcılar'ınbiçoğu tarafından da paylaşılmaktadır. Aksekili Ahmed Hamdi İslam dünyasının gerileme ve çöküş sebeplerini ele aldığı bir yazısında, Müslümanların asırlardır dini yanlış anlamış olduklarını ifade etmekte ve çöküşü buna bağlamaktadır;

İşte âlem-i İslamınmusâb olduğu bütün marazların esası da, "ğurûrfî'd-dîn"dir, dinin ortaya koyduğu esâsattan gaflet ederek dini yanlış anlamak, dine mücerred mensubiyet ile iftihar etmek, Müslümanım demekle her işin oluvereceği zü'munda [iddiasında] bulunmaktır.

Pek çok asırlardan beri Müslümanların zihninde yer tutan bu fikr-i sakîm tamamıyla kendilerinden evvel geçen akvâmın tuttıkları tarîkin aynıdır. Bunun içindir ki onların başına gelen felaket, zillet ve mahkûmiyet ile Müslümanlarmusâb olmaktadır.³⁴

³² Ersoy, "Tefsir-i Şerîf", *Sebilürreşad*, 24 Şubat 1327, VIII, 1, 183, s.5-6. (İtalik vurgu bize aittir.)

³³ Ersoy, "Sa'y ve Tevekkül", *Sebilürreşad*, IX, 231, 390-395.

³⁴ Aksekili Ahmed Hamdi, "Âlem-i İslamın Esbâb-ı İnkırâzı ve Çâre-i Salâhı", *Sebilürreşad*, XI/ 281, s. 322.

Yine Aksekili, bir başka yazısında (doğrudan yazının başlığında) Müslümanların başlarına gelen felaketlerin kendilerinden kaynaklandığını ifade etmekte,³⁵ böylece Akif'in seslendirdiği, “doğrudan Kur’an’dan ilham alma” mottosuna zımnen katılmış olmaktadır. Nitekim bir başka yazısında Aksekili'nin yer verdiği şu ifadeler, bu kanaatimizi pekiştirecek niteliktedir;

Müslümanları vahdete sevk edecek, onları ölüm döşeginden kurtaracak, kendilerine hayat-ı sabıklarını, mecd-i evvelerini iade edecek bir kuvvet, hem de pek büyük bir kuvvet mevcuttur ki, o da seleflerine o mes'ud hayatı bahşeden ruh-u Kur'an'dır.... Müslümanların ancak ruh-u Kur'anatesmükle hayat-ı evvelerini iade edecekleri baîd görülmemelidir. Zira eslafımız o sayede mesud bir hayata nail oldukları gibi biz de onu terk ederek, şunun bunun ihdas ettiği şeylerle iktifa ettiğimiz günden itibaren o hayatı kaybedip mevte mahkûm olduk. Buna hiç şüphe yoktur.³⁶

Aksekili bu meyanda Kur'an'ın sadece ibadet ve inançla ilgili olduğunun zannedilmemesini, aksine onun toplumsal ve siyasî meselelerde de rehber olduğunu şöyle ifade eder;

Kur'an-ı mübîni yalnız namaz ve oruç kitabı zanneden, binaenaleyh onda ahkâm-ı medeniyye ve siyasiyye aramak manasız olacağı zehabında bulunanlar ne büyük hata ediyorlar!³⁷

Birkaç asırdan beri Müslümanların geçirmekte oldukları felaket devreleri, mahkûmiyet anları hep hakayık-ı Kur'aniyyeden yüz çevirmeleri, o kitâb-ı celîli yalnız namaz ve oruç kitabı zannetmeleri, ahkâm-ı ictimâiyye ve siyasiyyesineatf-ı ehemmiyet etmemeleri yüzünden vukua gelmiştir.³⁸

Kur'an'dan ihtiyaç duyulan hemen her şeyi istinbat etme eğiliminde olan, en azından birtakım Kur'an âyetlerinin genel manada yansıttıkları ana fikirleri çağındaki olaylara uyarılma konusunda son derece serbest davranan Aksekili, tercüme konusunda oldukça hassas davranmış ve “Türkçe Kur'an” adıyla Cemil Said Bey tarafından hazırlanan meale şiddetle karşı çıkmıştır.

Kur'an tefsirinde müteşabih âyetleri esas alıp muhkemleri bırakmanın sakıncalarına işaret ederek döneminde yaygınlaştığını söylediği Bâbilik ve Bahâilik

³⁵ bk. Aksekili, “Müslümanların Uğradıkları Felaketler Kendi Nefislerindedir”, *Sebilürreşad*, XI/282, s. 338 vd.

³⁶ Aksekili, “İslamın Hayat-ı Sâbıkını İade”, *Sebilürreşad*, XI/ 283, s. 382.

³⁷ Aksekili, “Tefsiri Şerif: Nisa, 4/71”, *Sebilürreşad*, XIV/346, s. 60.

³⁸ Aksekili, “Tefsiri Şerif: Nisa, 4/71”, s. 62.

cereyanlarının batınî tefsir yöntemlerini şiddetle tenkit eden³⁹Aksekili'nin aynı yazıda yer verdiği şu ifadeler, dönemin rasyonalist akımlarının İslamcılar üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir;

Bu gibi eşyaya iman edip inanmak, gayba iman etmektir. Bu ise her “din”in esası, rükn-i aslıdır. Evet, her dinde bu, mi'yâr-ı yakındır. Şu kadar var ki; **diyânet-i islâmiyyede iman aklın hükmüne münkâd olmak şarttır.** Binaenaleyh aklın istihale ve muhal olması ile hükmettiği şeye hiçbir fert iman ile mükellef değildir. Belki zahir-i şeriattan akla muhalif olarak bulunan şeyleri te'vil edip onu akla tatbîk ve tevfiik etmek vaciptir. İslamiyetleri ile iftihar olunan Müslümanlar, dinin usûl-i esasiyyesiberâhîn-i akliyye ile müeyyed olup dinde varid olan sair şeylerin de o berâhînered [ircâ] edileceğine, her hususta berâhîn-i akliyyemi'yar kılacağına icma ve ittifak etmişlerdir.⁴⁰

İslam dünyasının mevcut siyasi, iktisadi, toplumsal vs. problemlerini Kur'an ayetleri ile ilişkilendirmeleri ve bu sorunlara Kur'an'dan çözümler arama yönünde gayret etmeleri, Kur'an'ın Müslümanlara her alanda rehberlik edebilme yeterliliğine olan inançların tabîî sonucudur.⁴¹ Örneğin Bereketzâde İsmail Hakkı, Kur'an'ı bir hidayet rehberi (bedreka-i hidayet) olarak nitelemekle birlikte, onun hemen her konuda rehber olduğunu şöyle ifade etmektedir;

Onların: dinî, edebî, ahlakî, sıhî, ictimâî, iktisadî, idarî, siyasî, hikemî... diye sayıp döküp de bitiremedikleri mehâsin ü kemalatın kaffesini asl-ı usûlî'd-din olan Furkan-ı Mübin camidir. Ahkâm-ı aliyyesi her asır ve zamana muvafıktır. Beşeriyetin dareynde refah ve saadetini mütekeffildir.⁴²

Manastırlı İsmail Hakkı ise daha ilginç bir şekilde, Enfal, 8/46. âyetin tefsiri sadedinde, Kur'an'ın siyasî bir kitap olduğunu ve siyaset dersi verdiğini ifade eder.⁴³ Suat Mertoğlu'nun yerinde tespitine göre Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad mecmualarının yazılarında nasların güncelleştirilmesi ve aktüel hadiselerle tatbik edilmeleri en fazla “*sebebin hususî olmasının hükmün umumi olmasına mani*

³⁹ Aksekili, “Akâid-i İslâmiyye; Muhkem ve Müteşâbih, I”, *Sebilürreşad*, X/245, s. 182 vd.

⁴⁰ Aksekili, “Akâid-i İslâmiyye; Muhkem ve Müteşâbih, I”, s. 183.

⁴¹ Suat Mertoğlu, “Kur'an'ın Güncel Olaylarla İlişkilendirilmesi Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı Son Döneminde Sosyo-Politik Tefsir Yaklaşımı”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, İstanbul, 2013, s.403.

⁴² Bereketzade İsmail Hakkı, “Necâib”, *Sırat- Müstakim*, II/38, s. 179.

⁴³ Manastırlı İsmail Hakkı, “Mevaiz”, *Sırat- Müstakim*, II/36, s. 159-160.

olmayacağı”⁴⁴ şeklindeki klasik usûl kaidesine dayandırılır.⁴⁵ Klasik müfessirlerin tefsirlerinde yer yer İsrailiyat malumatları nakletmelerine tepki gösteren Aksekili Ahmed Hamdi’nin şu ifadeleri, tam da bu noktayı vurgulamaktadır;

Bu üslûb-i nezih-i izah, kudret-i fatıranın bu la yeteğayyer [değişmez]kanununu her hal ü zamana tatbik etmek için rûh-ı ayetle kâbil-i telif olmayan birtakım kasas ve hikâyâtı, asıl ve esası olmayan israiliyatı nakil ve hikâye edecek değiliz. Biz yalnız bu nass-ı ezeliyi kıyamete kadar tevâlî edecek olan hadisat-ı dehrin bir mirât-ı tecelligâhı olması nokta-i nazarından tedkikedeceğiz.

Eğer fikrimizi rûh-i âyetle biraz temas ettirecek olursak pek çok hakayık-ı ictimaiyye tecelli ediyor, nihâyet ulûm-i ictimaiyyenin de üssü’l-esâsı Kur’an olduğunu tasdike mecbur oluyoruz. Bu suretle fikr-i beşer tasdik ediyor ki; her asırda gelecek hey’et-i ictimaiyyenin saadet ve selametini te’min edecek maârif-i lâ tuhsâyı ihtiva eden bir kitab varsa o da Furkân-ı Hakîmdir.⁴⁶

Manastırlı İsmail Hakkı bu meyanda âyetlerin nüzûl sebeplerinin anlamı tayin noktasında kısıtlayıcı olmadığını şöyle ifade eder;

Mâ-sîka-leh yine esbab-ı nüzûlü addolunur. Bununla beraber, öyle serâir ve dekayıkı, mezamin-i celilesi gösterilirse cihan buna hayran kalır.⁴⁷

Manastırlı İsmail Hakkı’nın bu yaklaşımı, onun kimi ifadelerinden anlaşılacağı üzere, büyük oranda siyasî içerimlere sahiptir. Nitekim kendisi Otuz bir Mart hadisesi akabinde II. Abdülhamid’in tahttan indirilmesini ele aldığı bir yazısında Nahl, 16/112. âyette geçen “وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً” ifadesini istibdadidairesinin merkezi olan Yıldız Sarayına (karyesine) tatbik etmekte, erkân-ı istibdâdın iktidarlarını kaybetmeleriyle bu ayet arasındaki ilişkiyi tefsir açısından temellendirmek üzere şöyle demektedir;

Karye-i mebhûs-i anhâyı tayinde birkaç rivayet vardır. Fakat bi ‘ayniha bilinmesine lüzum yoktur. Câ-yı itibâr u îkaz olabilmesi için ahvâl ü avârızını bilmek kâfidir. Kur’an-ı Kerim’den maksad da budur. Müfessirân-i izahın beyan ettikleri vechile vaktiyle Mekke-i Mükerrreme ahalisi, sanadid-i Kureyş bu mesel-i madrûbamevrid

⁴⁴ “*el-ibretubiumûmil’l-lafz*” şeklindeki bu kaidenin tefsirde kullanımı açısından değerlendirilmesi için bk. Muhammed Coşkun, *Kur’an Yorumunda Sîret-Nüzûl İlişkisi*, İstanbul, 2014, s. 85 vd.

⁴⁵ Mertoğlu, “Kur’an’ın Güncel Olaylarla İlişkilendirilmesi”, 407.

⁴⁶ Aksekili, “Tefsir-i Şerif”, *Sebilürreşad*, II-IX/35-217, s.162.

⁴⁷ Manastırlı İsmail Hakkı, “Mevâiz”, *Sîrât- Müstakim*. II/28, s. 31.

olmuşlardı. Bugün de Yıldız karyesi, rüesa-yiistibdad tamamen bu ayet-i celfileyemakes, hâvî olduğu ahval-i habise ve elimeyemeclâ-yiibretnüma olduğu vareste-i inbâdır.⁴⁸

Ancak âyetler adı geçen İslamcıların taraftar olmadıkları bir görüş cihetinde yorumlanınca, nüzül sebebepleri ile anlamı daraltmayı hoş karşılmayıp Kur'an'dan dönemlerinin meselelerine ışık bulma iddiasındaki bu isimler tam aksi bir tutum içine girmekte, yapılan yorumları mukaddesata saygısızlık olarak değerlendirilmektedirler. Örneğin Aksekili Ahmed Hamdi, Sarıgüzel Camiinde dinlediği bir vaazda, vaizin Hucurat, 49/10. âyette geçen “ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي ” (iki mü'min grup çarpışacak olurlarsa aralarını düzeltmeye bakın, eğer biri diğerine karşı haksızca saldırırsa, siz de onunla savaşın) şeklindeki ifadeden hareketle, 31 Mart hadisesinin faillerini savunan ve İttihat ve Terakki'nin karşısında yer almayı ima eden bir tutum sergilemesini şiddetle tenkit etmekte, buna karşılık aynı yazıda kendisi “birlik ve beraberlik” vurgusu taşıdığını düşündüğü birçok âyet ve hadisi güncel durumla ilişkilendirerek söz konusu vaizin tam karşıt kutbunda konumlanmaktadır.⁴⁹

Örneklerden anlaşılacağı üzere dönemin İslamcıları, karşılaştıkları hemen her meselede “doğrudan doğruya Kur'an'dan ilham alma” gayretindedirler. Bu durum, söz konusu yaklaşım sahiplerinin “kaynaklara dönelim” derken tam olarak neyi kast ettiklerini anlama açısından önem arz etmektedir. Çünkü bu isimlerin, dönemlerindeki yaygın tartışmalara taalluk eden âyetlere ilişkin yorumlarını, dönemin herhangi bir tartışmasına doğrudan taalluk etmediği düşünülen âyetlere ilişkin yorumlarıyla mukayese ettiğimizde, ilk gruptaki yorumların büyük oranda operasyonel nitelik taşıdığını görmekteyiz. Örneğin Aksekili Ahmed Hamdi; Bedir savaşından sonra, savaşa katılmayan bazı kimselerin “keşke bir savaş olsa da biz de türlü kahramanlıklar gösterip ilahî müjde ve övgüye nail olsak” şeklinde söylenmeleri ve aynı kimselerin Uhud savaşında kararsızlık ve geveşklik göstermelerini tenkit sadedinde nâzil olan Âl-i İmrân, 3/142-143. âyetlerini yorumlarken, bu âyetlerin inzâline sebep olan olayı özetlemekte ve “*bu nass-ı ilahî Uhdumuhârebesinde hazır olanlar hakkında nâzil olmuşsa da hükmü umûmîdir*”⁵⁰ demiş olmakla beraber, âyetin muhteva ve gönderimini kendi çerçevesinin dışına

⁴⁸ Manastırlı İsmail Hakkı, “İbret-i Azime”, *Sırât- Müstakim*, IV/36, s. 145-146.

⁴⁹ Aksekili, “Şeriatı Menfaat ve Keyiflerine Âlet Eden Vâizler”, *Sırât- Müstakim*, VII/172, s.408-409.

⁵⁰ Aksekili, “Tefsîr-i şerîf”, *Sebilürreşad*, II-IX/37-219, s.198.

taşıracak şekilde umûmîleştirilmemiş, buradan sadece söz ve fiilin birbirini tutması ve verilen sözde durmanın önemi gibi hususları istinbat etmekle yetinmiştir.⁵¹

B. Gelenekçi Kur'an Tasavvuru

Aynı duruma ve hissiyata onun tam zıt kutbunda konumlanarak tercüman olan Said Nursî, Mustafa Sabri Efendi ve Muhammed Zâhid el-Kevserî gibi şahsiyetlerde de, aynı ayaküstü çözümlerin söz konusu olduğunu görmek mümkündür. Ancak yine de bu ikinci gruptaki isimlerin, en azından Kur'an'ın klasik tefsir disiplininde söz konusu olmayan yeni ve kısmen protestan bir tarzda kamusal tedavüle sokulmasına taraftar olmadıklarını kaydetmek gerekmektedir.

Bununla beraber bu kesimin Kur'an'la olan ilişkisinin de ona kulak verme, orada ifade edileni anlamaya çalışma çabasından ziyade, her vesileyle Kur'an'dan mevcut duruma ilişkin göndermeler çıkarma, kendi konumlarını meşrulaştıran işaretler bulma şeklinde işlediğini söylemek mümkündür. Bunun en bariz örneklerini Bediuzzaman Said Nursî'nin risalelerinde görebiliyoruz. Örneğin aşağıdaki iktibasta Said Nursî, oldukça ilginç bir yorum tarzıyla, kimi Kur'an âyetlerinin Risale-i Nur'a işaret ettiğini söylemektedir;

Bu günlerde on ikinci sahifeyi okurken birden التَّارِ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ (Nisa, 4/145) âyeti gözüme ilişti. Makabline [bir önceki sayfaya] baktım وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ (ilâ âhir) (Nisa, 2/125) gördüm. Arka sahifesine baktım, gördüm ki Risâle-i Nur'a işaret eden dört tane âyet var.⁵²

Bu değerlendirmesini gerekçelendirmek üzere Said Nursî'nin başvurduğu yol ise, التَّارِ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ âyetinin, “bu dehşetli ve zulümatlı ve nifakı kuvvetli asrımıza da husûsi bakar” olduğunu, cifir ve ebced hesabıyla çıkarmaktır. Buna göre söz konusu âyetteki;

Şeddelere sayılır, eğer okunmayan hemzeler ve فِي deki okunmayan ي sayılmazsa, tam tamına bin üç yüz altmış iki ederek bu seneye parmak basar. Eğer التَّارِ deki şedde bir nun, bir lâm-ı aslî hesap olsa, bin üç yüz kırk iki ederek Birinci Harb-ı Umûmînin dehşetli nifakları netice veren tarihlerine tam tamına tevafukla haber verir. Eğer şedde iki nun sayılsa, okunmayan hemzeler ve ي de sayılsa bin üç yüz yetmiş altı ederek, bu zulümatlı nifakın sukut mertebesine ve çok âyetlerde “nur” ile karşılaştırılan الظُّلُمَاتِ kelimesinin makâm-ı cifrîsi olan bin üç yüz yetmiş ikiye dört farkla tevafuk ederek

⁵¹ Aksekili, Tefsîr-i şerîf, *Sebilürreşad*, II-IX/37-219, s.197-198.

⁵² Said Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, (Yeni Asya Neşriyat) İstanbul, 2003, s.34.

haber verir. Eğer okunmayanlar sayılsa, *وَالنَّارِ*'daki şedde *lâm*-ı aslî olsa, tam tamına bin üç yüz altı ederek, küfür ve nifakın dehşetli fırtınalarının tarihine tevafukla parmak basar gördüm.⁵³

Said Nursî'nin bu cifir ve ebced hesabıyla varmak istediği nihai netice ise, devamındaki şu satırlarda ifade ediliyor;

Bu hizmet-i Nuriyede şimdiye kadar başımıza gelen belalar yüz derece ziyade olsa, yine ucuzdur; biz kazanıyoruz. O belalar, ehemmiyetsiz fânî şişelerimizi ve cam parçalarımızı kırmalarıyla, bâkî ve uhrevî elmasları bize kazandırıyorlar diye sabır içinde şükretmeliyiz ve sevinmeliyiz bildim.⁵⁴

Burada mevcut durum içerisinde yürütülen zorlu mücadeleye destek olmak üzere motivasyon sağlayıcı bir şekilde işlevselleştirilmesiyle, Kur'an'ın tedavül alanının irrasyonel düzeye taşındığını ve tam karşıt kutupta yer alan protestan "*herkes Kur'an'ı anlayabilir*" mottosuyla paradoksal bir şekilde aynı kulvarda, klasik Kur'an algısından "kopuş"un bir diğer veçhesini teşkil ettiğini görebiliyoruz.

Ancak Said Nursî'nin Kur'an tasavvurunu salt bu iktibaslardan okumak yeterli olmayacaktır. Zira başka metinlerinde onun, hemen her bilgiyi Kur'an'dan istinbat etmeye yönelik bir tasavvura sahip olduğunu görebiliyoruz. Nitekim Kur'an'da anlatılan peygamber kıssalarının insanlığın ilerleyen yüzyıllarda ulaşacağı bilimsel icat ve keşiflere delalet ettiği kanaatinde olan Said Nursî, Bakara sûresinin 31-33. âyetlerinin tefsiri sadedinde şöyle demektedir;

"*وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ*"⁵⁵ âyet-i kerimesinin hükmüne göre, Kur'an-ı Kerîm, zahiren ve batnen, nassen ve delaleten, remzen ve işaretten her zamanda vucuda gelmiş veya gelecek her şeyi ifade ediyor. Buna binaen, gerek enbiyanın kıssa ve hikâyeleri, gerek mu'cizeleri hakkında Kur'an-ı Kerîminîşârâtından fehmettiğime göre, mucizât-ı enbiyadan iki gâye ve hikmet takip edilmiştir:

Birincisi: Nübüvvetlerini halka tasdik ve kabul ettirmektir.

İkincisi: Terakkiyât-ı maddiye için lazım olan örnekleri nev-i beşere gösterek, o mu'cizelerin benzerlerini meydana getirmek için, nev-i beşeri teşvik ve teşci etmektir.

⁵³ Said Nursî, *Emirdağ Lâhikâsı*, 34-35.

⁵⁴ Said Nursî, *Emirdağ Lâhikâsı*, 35.

⁵⁵ En'âm, 6/59.

2. Kâinatın ihtiva ettiği bütün nevîlerin isimlerini, hâssalarını beyan zımında beşerin telâhuk-u efkârıyla meydana gelen binlerce fûnûn sâyesinde, وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ وَرَوَّاحَهَا شَهْرًا وَرَوَّاحَهَا شَهْرًا⁵⁶ âyetiyle⁵⁶ işâret edilen Hazret-i Âdem'in (a.s) mu'cizesine mazhar olmuştur.

4. Yine telâhuk-u efkâr ile, tayyare gibi, icad edilen terakkiyât-ı havaiye sâyesinde nev-i beşer, وَرَوَّاحَهَا شَهْرًا وَرَوَّاحَهَا شَهْرًا⁵⁷ âyetiyle⁵⁷ sürati beyan edilen Hazret-i Süleyman'ın (a.s) mu'cizesine yaklaşıyor.

5. Kıraç ve kumlu yerlerden suları çıkararak santrifüj âleti, أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ⁵⁸ âyetiyle⁵⁸ işâret edilen Hazret-i Mûsâ'nın (a.s) asâsından ders almıştır.⁵⁹

İşârâtü'l-i'câz'da yer alan bu ifadelerin kısmen tekrarı, kısmen de tafsilatı sayılabilecek kadar benzer ifadeler, Risâle-i Nur külliyyatının başka yerlerinde de bulunmaktadır.⁶⁰

Sâid Nursî gibi geleneksel yapıyı muhafaza etme taraftarı diğer İslamcılarının da yer yer istinat ettikleri bu Kur'an ve daha genel anlamda "din" tasavvurunun arkasında, maddî ve kültürel alanda sağladığı hakimiyet neticesinde Müslüman toplumları dönüştürmeye başlayan Batı medeniyeti karşısında (aceleci bir şekilde de olsa) her alanda çeşitli argümanlar geliştirmek suretiyle Müslüman toplumun Batı'dan etkilenme oranını asgariye indirme gayretinin bulunduğunu gözlemlemek mümkündür. Bunu yine Said Nursî'nin şu ifadelerinden anlayabiliyoruz;

Başta Wilson, Loyd George, Venizelos gibi Avrupa büyükleri, papaz gibi dinlerine mutaassıp olmaları şâhiddir ki Avrupa dinine sahiptir; belki bir cihette mutaassıptır.... Hem ne vakit ehl-i İslâm, dine ciddi sahib olmuşlarsa, o zamana nisbeten yüksek terakkî etmişler. Buna şâhid, Avrupa'nın en büyük üstadı, Endülüs Devlet-i İslâmiyesidir.

Hem ne vakit, Cemâat-i İslâmiye dine karşı lâkayd vaziyeti almışlar, perişan vaziyete düşerek tedennî etmişler.⁶¹

Tam bu noktada Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin şu satırları da aynı hususa vurgu yapmaktadır;

⁵⁶ Bakara, 2/31.

⁵⁷ Sebe', 34/12.

⁵⁸ A'râf, 7/160.

⁵⁹ Said Nursî, *İşârâtü'l-i'câz*, Mütercim; Abdülmecid Nursî, İstanbul, 2003, s. 255-257.

⁶⁰ Örneğin bk. Said Nursî, *Sözler*, s. 229 vd. (Yirminci sözün ikinci makamı)

⁶¹ Said Nursî, *Mekubât*, İstanbul, 1981, s. (nakleden; İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul, 2011, II, 1005)

Müslümanların sukût ve inhitatını, en yüce ve en mükemmel bir dine varis oldukları halde onun gerektirdiği gibi hareket etmemek veyahut o şehrâh-ı hidayetden [hidayet anayolundan] öteye beriye sapsak suretiyle kadrini bilmemelerinin cezasına atfedemez misiniz?⁶²

Şeyhülislam Müslümanların dinî konularda ıslahata ihtiyaç duyduklarını kabul ediyor olmakla birlikte, farklı bir değerlendirme yapmaktadır;

Müslümanların ahvâl-ı diniyeleri de muhtâc-ı ıslah olduğunu teslim ve tasdik ile beraber, bizce inhitât-ı dîniyimucib olan yolsuzluk ne akhâm-ı şer'iyenin asırlara göre ta'dil edilmeyerek sabit bırakılmasında ve ne de din-i İslam'a yabancı hurafeler karışmış olmasındadır. Belki asıl fenalık Müslümanların dinlerini ihmal etmelerinde, yani vezâif-i diniyelerinefi'len ve amelen riayet etmemeye alışmış ve itikadca da dine merbûtiyetlerini gevşetmiş olmalarındadır.⁶³

Kendine has bir kişilik olan Mustafa Sabri Efendi'nin birçok konudaki görüş ve ifadeleri muğlaklık ve müphemlik arz etmektedir. Örneğin çokça üzerinde durduğu kader konusundaki şu ifadelerini makul bir şekilde anlamak zor görünmektedir;

Biz, Allah'ın meşiyetine tâbi oldukları için kulların fiillerinde mecbur olmalarını, onların mesul olmalarıyla uzlaştırmaktan aciz olsak bile, Allah böyle bir uzlaştırmadan aciz değildir.⁶⁴

Netice itibarıyla Said Nursî ve Mustafa Sabri Efendi gibi geleneksel eğilimleri ağır basan şahsiyetlerin de, İslam dünyasının Batı karşısında olumsuz istikamette değişen konumu nedeniyle tepkisel nitelikte düşünce üretmiş olduklarını söylemek mümkündür. Bu Kur'an tasavvuru bazı yönleri açısından geleneksel Kur'an tasavvurundan kimi noktalarda zemin bulabilecek olsa da, özellikle Said Nursî özelinde geleneksel sınırların fazlasıyla zorlanmış olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşılık Mustafa Sabri Efendi'nin dinî ilimlere dair vukufiyeti neticesinde daha olgun ve geleneksel tasavvura daha yakın bir noktada durduğunu da ifade etmek gerekmektedir. Ancak onun yaklaşımında da, özellikle Türkler dâhil bütün Müslümanların Araplaşmaları gerektiği şeklindeki görüşleri çerçevesinde, türlü tepkiselliklerin mevcut olduğunu da dikkatten uzak tutmamak gerekmektedir. Nite-

⁶² Mustafa Sabri Efendi, "Terakki Edelim, Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla.", *Sebilürreşad*, XVII/431-432, s. 113.

⁶³ Mustafa Sabri, "Dini Müceddidler Yahut 'Türkiye için Necat ve İ'tila Yolları'nda Bir Rehber I", *Sebilürreşad*, XVI/11-410, s. 178.

⁶⁴ Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-beşer tahtesultani'l-kader*, Çev. İsa Doğan, İstanbul, 1989, s. 240.

kim özellikle Cebr konusundaki görüşleri, kendisi ile birçok konuda hem fikir olan Muhammed Zâhid el-Kevserî(1879-1951) tarafından dahi tenkit edilmiş ve onun görüşünün daha önce hiçbir kişi veya grup tarafından dillendirilmeyen bir düşünce olduğu ifade edilmiştir.⁶⁵

III. Sonuç: İslamcı Kur'an Tasavvurlarının Kesişim Noktaları ve Günümüze Yönelik Sonuçları

Kur'an tasavvurunun İslamcılık cereyanında gözlemlediğimiz bu iki veçhesinde ortak olduğunu gördüğümüz nokta, Kur'an'ın güncelleştirilmesi, daha doğru ifadeyle, *güncelleştirilebilirliği*dir. Buna göre Kur'an, ona iman eden herkesin, içinde bulunduğu koşullara uyarlayabileceği bir metindir. Söz konusu koşulların siyasî, içtimâî, ahlakî ve hukukî bütün yönleri Kur'an'ın mu'ciz nazmında sarahaten ya da zımmen ele alınmış, herbirine şu ya da bu ölçüde temas edilmiştir. Birinci gruptakiler geleneksel dönemde ulemanın bu incelikleri anlamamış (ya da yeterince anlamamış) olduğunu düşünürlerken, ikinci gruptakilerin bu noktada geleneğe yönelttikleri herhangi bir eleştiri söz konusu değildir. İki grup arasındaki temel farklılık noktası budur. Ancak dikkat edileceği üzere bu farklılık noktası, söz konusu grupların Kur'an tasavvurlarındaki müşterekliğin dışında kalan bir konudur. Yani her iki grup da, Kur'an'ın mevcut koşullarda konuşlandırılması noktasında hemfikir görünmektedir. Bu fikir birliği neticesinde söz konusu düşünce İslamcılık cereyanının günümüze miras bırakmış olduğu en önemli unsurlardan biri olmuştur. Nitekim günümüzde Kur'an'ın güncel siyasî, iktisadî, içtimai meselelerle ilişkilendirilmesi, ondan ideolojik, bilimsel ya da başka alanlarda söylemler devşirilmesi son derece yaygın bir tutum halini almıştır.

Buna günümüz Türkiye'sinde sayıları üç yüze yaklaşan meallerin varlığındaecessüm eden, "*Herkes kutsal kitabını doğrudan anlayabilir*" anlayışını da ilave etmek gerekmektedir. *Doğrudan doğruya Kur'an'dan ilham almamottosunu* yansıtan bu anlayışa göre Kur'an'ın anlamı, içerisindeki lafızların Arapça dilbilgisi ile çözümlenmesi sayesinde açığa çıkacak, modern bilimlerin kazandırdığı (!) yeni ufuklarla ondan her geçen gün yeni anlamlar istinbat etmek mümkün olacaktır. Bu anlayış bizce isabetli olmamakla beraber, bu yazının konusu böyle bir eleştiriyi yapmak değildir. Burada söz konusu düşünce biçiminin, özellikle Osmanlının Batı karşısında yenilmesini takip eden dönemde ortaya çıkan ve o günkü koşullar

⁶⁵ bk.Kevserî, Muhammed Zâhid, *el-İstibsârî t-tehaddüsani'l-cebri ve'l-ihtiyâr*, Kahire, ts. s. 13 vd.

içerisinde anlaşılabilir bir nitelik arz eden tepkisel yaklaşımların ürünü olduğunu ve aynı düşünce biçiminin şu ya da bu ölçüde günümüzde de mevcudiyetini sürdürdüğünü tespit etmekle ve bu tespite ilave olarak; ortaya çıktığı olağandışı koşullar içerisinde anlaşılır kabul edilebilecek olan bu düşünce biçiminin günümüzde, bahsi geçen olağanüstü koşullar önemli ölçüde değiştiği halde, halamevcudiyetini sürdürüyor olmasının pek anlaşılır olmadığını ifade etmekle yetineceğiz.

KAYNAKLAR

Abdulkaki Güçlü, “Epistemolojik Kopuş”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed: Ahmet Cevizci, Ankara, 2007.

Ahmet Çiğdem, “İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, 6-İslamcılık, İstanbul, 2011.

Ahmet Faruk Güney, “Gaza Devrinde Kur’an’ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, sy. 18 (2005/1), ss. 193-244.

Aksekili Ahmed Hamdi, “Âlem-i İslamın Esbâb-ı İnkırâzı ve Çâre-i Salâhı”, *Sebilürreşad*, XI/ 281.

----“Müslümanların Uğradıkları Felaketler Kendi Nefislerindedir”, *Sebilürreşad*, XI/282.

----“İslamın Hayat-ı Sâbıkını İade”, *Sebilürreşad*, XI/ 283.

----“Tefsiri Şerîf: Nisa, 4/71”, *Sebilürreşad*, XIV/346.

----“Türkçe Kur’an Namındaki Kitabın Sahibi Cemil Said Bey’e”, *Sebilürreşad*, 24/624.

----“Akâid-i İslâmiyye; Muhkem ve Müteşâbih, I”, *Sebilürreşad*, X/245.

----“Tefsir-i Şerîf”, *Sebilürreşad*, II-IX/35-217.

----“Şeriatı Menfaat ve Keyiflerine Âlet Eden Vâizler”, *Sırât- Müstakim*, VII/172.

----“Tefsîr-i şerîf”, *Sebilürreşad*, II-IX/37-219.

Azmi Özcan, “İslamcılık; İkinci Meşrutiyet”, *DİA*, XXIII, 62-65.

Fahri Unan, “Taşköprülü-zade’nin Kaleminden XVI. Yüzyıllın “İlim” ve “Alim” Anlayışı”, *Osmanlı Araştırmaları*, XVII, ss. 149-264.

Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmed Akif Hayatı ve Eserleri*, Ankara 1991.

İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I-II*, İstanbul, 2011.

----“İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, 6-İslamcılık*, s. 34-47.

----“Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri*, İstanbul, 2013, s.15-43.

Kevserî, Muhammed Zâhid, *el-İstibsârî’-tehadüsani’-l-cebri ve’-l-ihitiyâr*, Kahire, ts

Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul, 2011.

Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, nşr. Ertuğrul Düздаğ, İstanbul, 1991.

Mehmet Refii Kileci, *Risale-i Nur’da Kur’an Mucizesi*, İstanbul, 1997.

Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *UÜİFD*, Cilt: 17, Sayı: 1, 2008, S. 25-46.

Mehmet Paçacı, “Osmanlı Medresesinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsirin Çağdaşlıkla Karşılaşması”, *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, İstanbul, 2011, s.65.

Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur’ancılık*, Ankara, 2013.

Mustafa Sabri, *Mevkifu’l-beşer tahtesultani’l-kader*, Çev. İsa Doğan, İstanbul, 1989.

MümtazerTürköne, “İslamcılık”, *DİA*, XXIII, 60-62.

Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, (Kültür Bakanlığı Yay.)Ankara, 2002.

Ömer Şengün, *Mehmet Akif Ersoy’un Tefsirciliği ve Kur’an Yorumu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2007.

Said Nursî, *Sözler*, (Yeni Asya Neşriyat) İstanbul, 2003.

----*Emirdağ Lâhikâsı*, (Yeni Asya Neşriyat) İstanbul, 2003.

----*İşârâtü’l-i’câz*, Mütercim; Abdülmecid Nursi, (Yeni Asya Neşriyat) İstanbul, 2003.

----*Mektubat*, İstanbul, 1981.

Suat Mertoğlu, “İslâm’ın Anlaşılmasını Kur’an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler” *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı/* Cengiz Kallek (ed.). İstanbul, 2010.

----“Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı”: Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslamı'na”, *DîvanDisiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* cilt,15 sayı, 28 (2010/1), 69-113.

----“Kur'an'ın Güncel Olaylarla ilişkilendirilmesi Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı Son Döneminde Sosyo-Politik Tefsir Yaklaşımı”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, İstanbul, 2013, ss. 399-428.

Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, İstanbul, 2006.

ÖZET

Bu yazıda, müslüman toplumların batı karşısında siyasî, askerî ve kültürel alanlarda aldığı yenilgilere paralel olarak tezahür eden İslamcılık düşüncesinin oluşum ve gelişim seyri içerisinde Kur'an'la kurduğu ilişkinin temel parametreleri takip edilmiş, bu çerçevede İslamcı düşüncenin “İslam”dan ve dolaylı olarak “Kur'an”dan hareketle hayat inşâ etmeye çalışmasının arkaplanında yer aldığı düşünülen dinî ve psikolojik etkenler tahlil edilmiştir. Bu tahliller özellikle II. Meşrutiyet dönemi İslamcıları arasından seçilen Mehmet Akif, Babanzâde, Manastırlı İsmail Hakkı, Bereketzâde, Mustafa Sabri Efendi, Said Nursî gibi simalar üzerinden yapılmış ve bu örneklerden hareketle ihtiyatlı genellemelere gidilmiştir. Sonuç olarak ise, Kur'an üzerinden inşâ edilmeye çalışılan her alanın teorik ve mantıksal boşluklar içerdiği, bu inşâ sürecinde Kur'an'a uhdesinde taşıdığından gayrı yüklerin hamledildiği ifade edilmiştir.

SUMMARY

In this article, the basic parameters of the Islamist thought's relation to the Qur'an, which, in the course of its formation and development, in parallel with its defeat against the West in political, military and cultural fields, have been followed, and in this context, the religious and psychological factors, which are thought to be in the background of the Islamist thought's attempting to form life with reference to Islam and indirectly to the Qur'an. These analyses have been made, in particular, considering Mehmet AkifErsay, Babanzade, Manastirli Ismail Hakkı, Bereketzade, Mustafa Sabri Efendi and Said Nursi, who were among the Islamists of the Second Constitutional Era (Mashritiyya), and with the reference to these examples, the careful generalizations have been made. Finally, it has been mentioned that every field, which has been attempted to be built with the reference to the Qur'an, includes theoretical and logical gaps, as well as, in the process of this building, some additional notions have been ascribed to the Qur'an.

POSTINDUSTRIAL SİVİLİZASİYADA TƏHSİLİN ROLU

M.H.Nəzərov

Pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru

Açar sözlər: təhsil, təhsilin paradigması, təhsildə Avropa ölçüləri, fasiləsiz təhsil, təlim, tərbiyə

Keywords: education, educational paradigm, «the European dimension in education», lifelong learning, tuition, raising.

Ключевые слова: образование, парадигма образования, «европейское измерение в образовании», непрерывное образование, обучение, воспитание.

Bu gün dünyada gedən intensiv sosial-iqtisadi dəyişikliklər, bilik və informasiyanın ən mühüm strateji resursa çevrilməsi dövlət və cəmiyyət qarşısında yeni vəzifələr qoyur. Dəyişməkdə olan dünyaya uyğunlaşmaq üçün cəmiyyət sürətli dəyişikliklərə, yüksəlişə adaptasiya olmalı və sürətlə inkişaf etməlidir (1).

Bilik və informasiyanın ən mühüm strateji resursa çevrilməsi müasir şəraitdə təhsilin keyfiyyəti problemini gündəmə gətirmişdir. Sürətlə gedən sosial-iqtisadi dəyişikliklər böyüməkdə olan nəslin təlim və tərbiyəsinin yeni parametrlərini irəli sürür, ali və orta məktəb qarşısında yeni vəzifələr qoyur, təhsilin ənənəvi funksiyalarına yenidən baxmağı tələb edir.

İstənilən təhsil sisteminin başlıca funksiyası insanın bu və ya digər cəmiyyətdə hakim olan sosiomədəni reallıqlara adaptasiya etməsi üçün lazımi şəraiti yaratmaqdır. Təhsilin məzmunu bu sosiomədəni məkandakı təsəvvürlərdən, tələbatlardan, ideallardan asılı olaraq müəyyən insan obrazının yaradılmasına və onun qorunub-saxlanmasına yönəlir. Təhsil cəmiyyətin inkişaf səviyyəsini, onun bu cəmiyyətin tipik nümayəndəsi olan konkret bir fərddə təcəssüm edən maraq və tələbatlarını əks etdirir. Təhsilin məzmununda cəmiyyətinin bu an üçün aktual maraqlarını daha dərinlən ifadə etməyi bacaran insanın formalaşmasına təsir göstərən amillər öz ifadəsini tapır. Təhsil ayrı-ayrı fərdlərin və qrupların insanlıq keyfiyyətlərini, onların bilik, bacarıq və vərdişlərini, dünyagörüşlərini və davranışlarındakı prioritetləri, son nəticədə isə cəmiyyətin iqtisadi, mənəvi və əxlaqi

potensialını təyin edir. Millətin intellektual potensialı, onun müstəqilliyinin əsasları, qüdrəti və həyata qabil olması təhsildən asılıdır. T.Parsons bunu nəzərdə tutaraq qeyd edirdi ki, bu gün ailə yox, məhz təhsil sistemi “iqtisadiyyatı bilavasitə resurslarla təchiz edir» (5). Təhsil sferası xarici mühitin təsirlərinə reaksiya verməklə, onun dəyişməkdə olan tələbatlarına adaptasiya etməklə və eyni zamanda bu xarici mühitin özünün durumuna əks təsir göstərməklə, onun tələbatlarını formalaşdırmaqla daim hərəkətdədir

Ümumi şəkildə təhsilin bu gün aşağıdakı dörd funksiyanı yerinə yetirdiyini qeyd etmək olar:

1. Translyasiya funksiyası. Burada müvafiq cəmiyyətin tarixən təşəkkül tapmış ən stabil mədəni və elmi dəyərlərinin nəsildən nəsilə ötürülməsi nəzərdə tutulur. Təhsil bəşəriyyətin təbii, sosial və mədəni aləmin mənimsənilməsi sahəsində topladığı təcrübənin dərkini həlledici şərtini təşkil edir. Buna görə də təhsilin məzmunu mədəniyyətin müxtəlif sahələrini öxündə əks etdirir. Özünün kütləvililiyinə və sistemliliyinə görə məhz təhsil ümumbəşəri mədəniyyətin dəyərlərini formalaşmaqda olan yeni ictimai şüura ötürür və bu yolla təkcə mənəvi həyatda deyil, həmçinin iqtisadiyyatda, siyasətdə də baş verən proseslərə əsaslı təsir göstərir. Maddi, mənəvi, fiziki və s. mədəniyyətin bir-birindən ayrıldığını nəzərə alıb mədəniyyətə ictimai nailiyyətlərin məcmusu və dəyərlər sistemi kimi yanaşmış olsaq, onda vahid “ağacın” hər bir budağında təhsilin izlərini görmüş olarıq. Həm təhsilin, həm də mədəniyyətin inkişafı yaradıcı prosesdir ki, bu proses insanın yeni mənalara can atmasından irəli gəlir. Təhsil fenomeninin unikalığı bundadır ki, şəxsiyyətin mədəniyyətə inteqrasiya etməsini, hər yerdə onun dəyərlərinin yayılmasını təmin etməklə o, özü də mədəniyyətə çevrilir, onu təkrar istehsal edib inkişaf etdirir; savadlı, təhsilli şəxsiyyət isə mədəniyyətin təkcə məhsulu yox, həm də banisi kimi göz önünə gəlir. Translyasiya funksiyasını daha səmərəli yerinə yetirmək üçün təhsilin elmə və mədəniyyətin ən son nailiyyətlərinə çıxışı olmalıdır. Yalnız bu halda təhsil sistemi daha müasir və əhəmiyyətli intellektual və mədəni dəyərləri müvafiq şəkildə seçib ümumiləşdirərək gənc nəsilə ötürə bilər. Mədəniyyətin ötürülməsi funksiyası ənənəvi dəyərlərin qorunub-saxlanmasına qayğı ilə yanaşan, müvafiq təhsil sistemindən kənarında onların itirilməsindən narahat olan cəmiyyətlərdə daha parlaq şəkildə təzahür edir.

2. Zənginləşdirmə funksiyası. Zənginləşdirmə dedikdə, biz bu cəmiyyətin hər bir vətəndaşının fərdi və ictimai keyfiyyətlərinin bəşər sivilizasiyasının

tamlığını əks etdirən və mədəniyyətlərin dialoquna və inteqrasiyasına səbəb olan ümumbəşəri intellektual və mənəvi dəyərlərlə tamamlanmasını nəzərdə tuturuq. Təhsil təkcə bilikləri ötürməməli, həmçinin fərdləri ən son texnoloji nailiyyətlərdən istifadə etməklə yeni biliklər yaratmağa, onları tamamlamağa, yeni şəkllə salmağa istiqamətləndirib onların intellektual qabiliyyətlərini də həvəsləndirməlidir. Bu mənada təhsil “təbii imkan və fitri qabiliyyətlərin yeni şəkllə salınmasının spesifik insani üsulu kimi çıxış edir” (3. s. 27).

3. Korreksiya və yeni şəkllə salma funksiyası. İnsanların davranışını şərtləndirən dəyərlərə, sistem və proseslərə aiddir. Bilikləri yaradıb ötürməklə, şəxsiyyətin potensialını üzə çıxarmaqla təhsil müxtəlif proses və sistemlərin milli dəyərlərə, milli mədəniyyətə uyğunlaşmasına səbəb olur. Bununla da təhsil sistemi cəmiyyətin inteqrasiyasına öz töhfəsini vermiş olur. Müasir dünyanın əksər ölkələri müxtəlif etnik, irqi, dini qrupların olması ilə səciyyələnir. Təhsil ümumi tarixi tale, xüsusən də yetişmək də olan nəsilə bu cəmiyyətə mənsubluq hissənin formalaşmasına və mədəni inteqrasiya kontekstində bu cür qrupların milli özünəməxsusluğunu qoruyub-saxlamaqla ümumi dəyərlərin, idealların inkişaf etdirilməsinə öz töhfəsini verir.

4. Kontekstual-proqnostik funksiya. Müasir tədqiqatlarda bu funksiya qabaqlayıcı reflektiv inikas funksiyası (B.O.Mayer, L.A.Qaman, S.Q.Korkonosenko) da adlanır. Daim çevik və yeni dəyişikliklərə hazır olmağı tələb edən yeni şəraitdə təhsilin “əbədi” problemləri də özünü yeni tərzdə büruzə verir. Şagirdi, tələbəni oxumağa məcbur etmək artıq mümkün olmur, çünki müəllim gələcək məzuna məktəbi bitirdikdən sonra hansı bilik bə bacarıqların lazım olacağını qabaqcadan görə bilmir. Öz taleyinə, peşəsinə görə məsuliyyəti isə müəllim yox, şagird, tələbə daşımali olur. Buna görə də təhsil sistemi gələcəyə istiqamətlənməli, bilikləri əldə etməyə, onları yaradıcı surətdə tətbiq etməyə, habelə yeni biliklərin yaradılması prosesində fəal iştirak etməyə qadir olan insanı formalaşdırmalıdır. Yalnız indini aktualaşdırən təhsil bir “nəzəriyyə” kimi həmişə praktikadan geri qalacaqdır. Əksinə, əgər təhsil yaxın və uzaq gələcəyin hələ indi-indi cücərən tendensiyalarına yönəlmiş olarsa, onda ona tələb də yüksək olar. Bu, ondan xəbər verir ki, dünyada sosial-mədəni mənzərənin qeyri-stabil olduğu bir şəraitdə təhsil sistemi translyasiyaedici funksiyadan çox kontekstual-proqnostik funksiyasına, yəni təhsilin vəziyyətinin hardasa qeyri-müəyyənliliyinə və onun təşəkkül tapmaqda olan reallığın fəlsəfi təhlili əsasında gələcəyə yönəlişliyinə vurğu etməlidir. Bununla belə bir çox tədqiqatçıların fikirlərinə görə, mövcud təhsil sistemləri özünün əsas funksiyasının, yəni axtarışa və yeni bilikləri mənimsəməyə, qeyri-standart qərarlar qəbul etməyə

qadir olan insanı formalaşdırmaq vəzifəsinin öhdəsindən gələ bilmir. Bu gün təhsilin ümumdünya böhranından danışanların sayı artmaqdadır. Belə ki, məsələn, özünün “İnqilabi var-dövlət” adlı əsərində oxucunun diqqətini dəfələrlə Amerika təhsilinin böhranına cəlb etmiş E. Toffler ABŞ-dakı təhsil sistemini tənqid edərək qeyd edirdi ki, bu sistem gəncləri ikinci dalgada yaşamağa hazırlayır. Halbuki onlar üçüncü dalgada yaşamalıl olacaqlar. Milyonlarla gənclər həyata uyğunlaşa bilməyəcəklər. Toffler bunu “oğurlanmış gələcək” kimi qiymətləndirir. Toffler nəyə əsaslanır? Onun fikirlərinə görə, kütləvi standartlaşdırılmış təhsil “üçüncü dalğa” üçün səciyyəvi olan əkskültüvilləşməyə mane olur. Sonuncunu dövlətin idarə olunması sistemindən başlayaraq ailəyə qədər həyatın bütün sferalarında müşahidə etmək mümkündür. Kütləvi istehlak, kütləvi informasiya vasitələri, nəhayət, kütləvi təhsil – bütün bunlar həyatımıza kütləviliyi gətirən industrial dövrün törəmələridir. Buna görə də bu günkü təhsil həyatın yeni hadisələri ilə ziddiyyət təşkil edir (6).

Tofflerin bu fikirləri ilə razılaşaraq qeyd etmək istərdik ki, təhsil təkə siniflərdəki və ya auditoriyalardakı məşğələlərdən ibarət deyil. Hələ 1916-cı ildə ABŞ filosofu, psixoloqu və təhsil islahatçısı Jon Dyui aşkar etmişdir ki, dərslərin məzmunundan çox təhsil müəsislərindəki sosial mühit gənclərə cəmiyyətdə öz yerini tapmağı, özünün sosial rolunu və onunla bağlı olan məsuliyyətini dərk etməyi öyrədir. O vaxtdan bir çox alimlər tərəfindən bu fikrə əlavələr edilmişdir. E. Toffler də istisna deyil. Onun fikirlərinə görə, bir vaxtlar təhsil səmərəliliyi yüksək idi. Birincisi, o, dünya boyu savadlılıq səviyyəsini artırmışdı. İkincisi, təhsil ocaqları gəncləri onların yaşamalıl olacaqları real həyata hazırladırdı. Deməli, əvvəlki təhsil sisteminin bilavasitə nizam-intizamı, subordinasiyanı, dəqiqliyi və tələb olunan standartlara uyğunluğu aşılayırdı. Bu gün isə inkişaf etmiş ölkələrdə əks tendensiyaları müşahidə edirik: bəzi problemlər artıq sırf onların həlli üçün yaradılmış balaca kollektivlərdə həll olunur (əvvəllər onların həlli üçün bürokratiyaya müraciət etmək lazım gəlirdi); evdən çölə çıxmamaqla da işləmək olur, hamının işə eyni vaxtda gəlməsinə ehtiyac qalmadığından, işçilər üçün çevik qrafik yaradılır; ən əsası isə odur ki, bu gün insanın keyfiyyətləri arasında ən yüksək qiymətləndirilən kreativlikdir.

E. Toffler buna görə də bu günkü təhsili, xüsusən də məktəb təhsilini “gələcəyin oğurlanması” adlandırır. Ayrılıqda hər bir məktəblinin fərdi qabiliyyətlərini inkişaf etdirmək əvəzinə bu sistem məktəblilərdən gələcək zavod işçilərini hazırlayır. Əksər Rusiya alimləri də təhsil sferasında bu gün islahatlar çərçivəsində, yəni ənənəvi metodiki yanaşmalar çərçivəsində həll oluna bilməyən problemlərin olduğunu

vurğulayır, bu problemləri ilk növbədə mövcud təhsil sisteminin gələcəyə deyil, keçmişə, keçmiş təcrübəyə üz tutması ilə əlaqələndirirlər (4; 7; 8). Tədqiqatçılarımız bu məsələləri təhlil edib çıxış yollarını tapmağa çalışırlar. Alimlər (N.Qəhrəmanov, Ə.Vəliyev, H.İsaxanlı, S.Namazov, M.Nuriyev, N.İbadov, G.Novruzova və b.) bir fikirdə həmrəydirlər ki, bu gün cəmiyyətimizin yeni təhsil sisteminə - təlim alanlarda gələcəyi layihələşdirmək qabiliyyətini, bu gələcəyə görə məsuliyyəti, özünə və öz peşə qabiliyyətlərinə inamı formalaşdırmalı olan “innovasiyalı təlimə” ehtiyacı var. Təhsilin dünya miqyasında böhranı mövcud situasiyanın fəlsəfi dərki məsələsini ön plana çıxarır, çünki yeni konseptual, metodoloji və aksioloji yanaşmalar işləmədən təhsilin həm beynəlxalq, həm də milli-dövlət səviyyəsində irəli sürülən məqsədlərinə nail olmaq mümkün deyil. Biz təhsil paradigmasının özünü, təhsilin bütün növlərinə münasibətimizi dəyişdirməliyik. YUNESKO-nun sənədlərindən birində (1991-ci il üçün dünyada təhsilin vəziyyəti haqqında məruzədə) deyilir ki, təhsil sahəsində müvafiq strateqiya olmadan yoxsulluqla mübarizəyə, cəmiyyətin sağlamlığının yaxşılaşdırılmasına, insan hüquqlarının möhkəmləndirilməsinə, milli mədəniyyətlərin zənginləşdirilməsinə yönəldilən siyasət lazımi effekt verməyəcəkdir. Qurumun bir çox sənədlərində vurğulanır ki, insan kapitalına optimal qoyuluşlar (*human capital* nəzəriyyəsinin tərəfdarları hesab edirlər ki, əmək haqqı artdıqca, həyat keyfiyyəti yaxşılaşdıqca, əsas məhsuldar qüvvənin dəyəri artır) ilk növbədə onun təhsilinə, informasiya cəmiyyətinin tələblərinə cavab verən kadrların hazırlanmasına qoyuluşlar deməkdir. Buna görə də praktiki olaraq bütün inkişaf etmiş ölkələr milli təhsil sistemlərində müvafiq islahatlar aparır. Təhsil islahatları dövlət siyasəti statusunu almışdır. Bu siyasət çərçivəsində tələbə ordusunun və ali məktəblərin sayının artırılması, biliklərin keyfiyyəti, orta və ali məktəblərin yeni funksiyaları, informasiyanın artması və yeni informasiya texnologiyalarının inkişafı və s. ilə bağlı məsələlər həll olunur.

İnkişaf etmiş ölkələr təhsil sferasına külli miqdarda pul buraxır. Burada biliklər sektoruna qoyulan investisiyalar ÜDM-nin 5%-ni ötür. Belə ki, məsələn, 2006-2010 – illərə olan məlumatlara əsasən, Norveç və Danimarkada təhsilə ÜDM-nin 7,3%-i, ABŞ-da 5,4%-i xərclənir. Hazırda ABŞ və Kanadada bir tələbəyə çəkilən xərc 23-24 min, Böyük Britaniya və Fransada isə 11-12 min dollar təşkil edir. O qədər də varlı olmayan Hindis-tanda isə təhsilə qoyulan xərclər ÜDM-nin 3,1%-ni təşkil edir (9). Təhsilə kifayət qədər investisiyalar qoymayan ölkələrdə ÜDM-nin dinamik inkişafından söhbət gedə bilməz. Məsələn, Braziliya bir-neçə il bundan öncə təhsil sferasına investisiyalar qoyuluşunu azaltdı ki, bunun da nəticəsində onun ÜDM

aşağı düşdü və vəziyyəti düzəltmək üçün dərhal bu sferaya investisiya qoyuluşları artırıldı. Başqa bir misal: Koreya Respublikasında təhsilə investisiyalar qoyuluşunun artırılması onun ÜDM-nun sürətlə və dinamik şəkildə artmasına səbəb oldu. Təhsil sistemi çərçivəsində isə cəmiyyətə daha çox fayda gətirən məhz elit təhsildir (beynəlxalq arenada məhz bu təhsilə tələbat daha çoxdur).

İnkişaf etmiş ölkələrdə istedadlar (siyasət, biznes, elm, incəsənət və s. sahələrdə) uğrunda əsl mübarizə gedir. ABŞ-da, məsələn, dövlət və aparıcı korporasiyalar istedadlı uşaqları (*gifted children*) axtarırlar, onlara bəzən təqaüdlər verir, orta məktəbi bitirdikdən sonra isə ən nüfuzlu universitetlərdə oxumaq təklif edirlər. İmkansız ailələrdən olan uşaqlara əlavə maddi yardım da göstərilir. İnkişaf etmiş ölkələrə başqa ölkələrdən “beyinlərin axını” da davam edir. Söhbət təkcə inkişaf etməkdə olan ölkələrdən getmir. 2004-cü ildə Avropa Komissiyasının ali təhsil və elm problemləri üzrə məruzənin müzakirəsinə həsr olunmuş iclasında Avropadan ABŞ-a “beyinlərin axını” haqqında gətirilən rəqəmlər əsl şoka səbəb oldu. Məlum oldu ki, Avropanın tədqiqatçı alimlərinin 40000, və ya ümumi sayının 40% ABŞ-da işləyir. Təhsil sahəsində siyasətimizin müəyyənləşdirilməsi baxımından 2005-ci ildə Qleniqlsdə “böyük səkkizlər” liderlərinin 2015-ci ilə qədər bütün uşaqlar üçün pulsuz, mükəmməl və keyfiyyətli təhsilin təmin olunması proqramını dəstəkləyən Bəyannaməsinin, YUNESKO-nun Salamankada qəbul olunmuş Bəyannaməsinin prinsiplərinin nəzərə alınması böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bu sənədlərdə bildirilir ki, sosial, etnik, konfessional, gender mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, hər bir insanın keyfiyyətli təhsil almaq, təhsilin idarə olunmasında, şəxsiyyətin, ilk növbədə gənclərin yaradıcı potensialının reallaşmasına yönəlmiş proqramların işlənilib-hazırlanmasında iştirak etmək hüququ təmin olunmalıdır. Dünyanın təhsil sisteminin perspektivləri baxımından 2006-cı ildə Sankt-Peterburq şəhərində “böyük səkkizlərin” sammitində qəbul olunmuş qərarlar da həlledici əhəmiyyət kəsb edir. Rusiyanın təşəbbüsü ilə sammitdə xüsusi olaraq təhsil məsələləri, o cümlədən müxtəlif ölkələrin təhsil sistemləri arasında beynəlxalq əlaqələrin gücləndirilməsi, istedadlı uşaqların üzə çıxarılması məsələləri müzakirə olunmuşdur (10).

Ən təəssüratlandırıcı dəyişikliklər dərin inteqrasiya dövrünü yaşayan Avropada gedir. Kulturoloji yanaşma Avropa ölkələrində məktəb təhsilinin məzmununun dərinə imkan yaradır. Avropa mədəniyyətinin xüsusiyyətləri müasir təhsilin də inkişafına təsir göstərir. Yeni Avropanın inkişaf prosesləri təhsil qarşısında genişlənmiş Ümumavropa əməkdaşlığı sistemində, intensiv informasiya mübadiləsi şəraitində yaşayacaq, birgə şəbəkələr, layihələr, birliklər və s. vasitəsilə əməkdaşlıq

edəcək insanları yetişdirmək vəzifəsini qoyur. Hətta təhsildə “Avropa ölçüləri” termini də meydana gəlmişdir. Bu, nədir? “Təhsildə Avropa ölçüləri” Avropa tipli vətəndaş və peşəkar, tolerant, birliyin mədəni irsini dəyərləndirən, Avropadakı inteqrasiya proseslərinin şüurlu iştirakçısı olan şəxsiyyətin formalaşdırılmasını nəzərdə tutur. Avropa Şurasının sənədlərində diqqət vətəndaş şəxsiyyətinin əxlaqi sferasında, Avropa Birliyinin Ağ kitabında – peşəkar və vətəndaş şəxsiyyətinin əxlaqi sferasında cəmləşdirilir (2). Avropadakı təhsil sistemlərinin tarazlaşdırılmasının əsasını ümummədəni dəyərlər, təhsilin fəlsəfi prinsiplərinin ümumi əsasları (azadlıq və bərabərlik prinsipi); vicdan və təhsil azadlığını bəyan edən liberal ideologiya; insan hüquqlarının, o cümlədən hamının təhsil almaq hüququnun tanınması təşkil edir. Mədəniyyətlərarası qarşılıqlı təsirlərinin əsasını ümumi mədəni dəyərlər təşkil edir ki, bu da təhsil siyasətini təyin edən qanunverici sənədlərdə öz əksini tapmışdır. Belə ki, Avropa Şurasının 1989-cu ildə qəbul etdiyi Avropa Birliyi və Sosial hüquqlar xartiyası Müqaviləsinin 128-ci maddəsində peşə təhsilindəki ümumi siyasətdən, zəhmətkeşlərin sərbəst yerdəyişmələrindən, təhsil müəssisələrinin və təhsil xidmətlərinin azadlığından bəhs olunur. Avropa ölkələrinin qanunvericilik aktlarında təhsil sisteminin mərkəzləşdirilməsi və əksmərkəzləşdirilməsi kimi xüsusi bir problem də öz əksini tapmışdır. Təhsilin əksmərkəzləşdirilməsinin əsasını bazar iqtisadiyyatının ideya və dəyərləri; təhsil müəssisəsi, birincisi, xaricdən dəstək olmadan da keyfiyyətli məhsul buraxa bilən müəssisə kimi, ikincisi, sosial xidmət kimi qiymətləndirilir. Lakin təhsilə zəmanət verən, onu idarə edən dövlətdir. Məktəb dövlət nəzarəti obyektini kimi qiymətləndirilir. Siyasətin bu cür qurulması rəqabətin həddindən artıq inkişafının qarşısını almaq, fərdin hüquqlarını qorumaq, dövlətin maliyyələşdirmə məsuliyyətini, təhsil xidmətləri sferasının təşkili və nəzarətini təmin etmək məqsədindən irəli gəlir.

Avropada təhsil müasir dünya, xüsusən də Avropa mədəniyyətinin ən mühüm dəyəri kimi nəzərdən keçirilir. Bu, ilk növbədə insana özünü həyat boyu realizə edən azad və yaradıcı şəxsiyyət kimi münasibətdə özünü bürüzə verir. Təhsildə demokratik dəyərlər inkişaf etdirilir ki, bu da təlimin fərdiləşdirilməsində, təhsilin müxtəlif (o cümlədən böyükklər üçün) formalarının yaradılmasında təzahür edir.

Müasir təhsilin əsas ideyası hər bir insana həyat boyu bilikləri əldə etmək, onları inkişaf etdirmək, təkmilləşdirmək, özünürealizə imkanı verəcək sistemin yaradılmasındadır. Müasir və gələcək tələblərə cavab verəcək təhsil sistemini xarakterizə edərkən müxtəlif ölkələrin mütəxəssisləri “davam etməkdə olan”, “sonrakı”, “permanent”, “fasiləsiz”, “həyat boyu” təhsil təminatlarından istifadə edirlər.

Təhsildə “Avropa ölçüləri” ilk növbədə təhsildə yeni prioritetləri həvəsləndirən və bütün Avropa ölkələrinin həyata keçirdiyi yeni təcrübə deməkdir. Təklif olunan metod və yanaşmaların əsasını aktiv və alternativ pedaqogikanın dəyər və metodları, sosial psixologiyanın, epistemologiyanın, antropologiyanın və s. araşdırmaları təşkil edir. Bütün bunlar ümumi şəkildə üç əsas müddədə öz ifadəsini tapır. Birinci müddəyə görə, şagird fəal, fərdi, yalnız ona məxsus olan cəhət, qabiliyyət və arzulara malik subyektdir. O, özünü formalaşdırıb azad vətəndaşa çevrilməklə yaşadığı cəmiyyətdə mədəniyyəti kəşf edib yaradan şəxsiyyətdir. Təlim və tərbiyənin vəzifəsi yetişməkdə olan nəsələ həyat şəraitini dəyişdirməyi, onu əvvəlki nəsillərdən hədiyyə kimi passiv olaraq qəbul etməyib yaxşılaşdırmağı öyrətməkdir.

İkinci müddəyə görə, şəxsiyyət bu gün rəngarəngliyin və qarşılıqlı asılılığın artdığı polimədəni cəmiyyətdə şosiallaşır. Bu gün mədəniyyət “dil və digər simvollar sistemi vasitəsilə əqidələr və dəyərlər formasında nəsildən-nəsilə ötürülən sosial şərait” kimi şərh olunur. Müasir mədəniyyət bir-birilə qarşılıqlı təsirlərdə olan mədəniyyətlərin məcmusu, insanların birgəyaşayış məkanını kəsb edir.

Üçüncü müddə müasir təlimin birinci mənbəyinin real həyat və birbaşa təcrübə olduğunu bəyan edir. Başqa sözlə, təlim mümkün qədər müasir həyata yaxın olmalı və əməkdaşlıq prosesində baş verməlidir.

Avropa ölçüləri konsepsiyası və onun bir çox ölkələrin tədris proqramlarına tətbiqi “fəaliyyətdə təlim” kimi səciyyələndirə biləcəyimiz zəngin innovasiya təcrübəsini doğurdu. Bir tərəfdən biliklər, digər tərəfdən də səriştəliliyi göstərən “hərəkət etmək bacarığı”, “mövcudluq etmək bacarığı” və “yaşamaq bacarığı” arasındakı münasibətlər digər təhsil təcrübələrindən fərqlənir. Biliklər praqmatik məsələyə, yəni fərdi və kollektiv səriştəlilik və s. nail olmaq məqsədinə tabedir. Təlimin hələ XX əsrin əvvəllərində yayılmış bu prinsipləri bu gün geniş vüsət alaraq ənənəvi pedaqogikanın nüfuz, nizam-intizam, yarış və s. bu kimi müddəalarını sıxışdırıb çıxararaq təhsil paradigmasını dəyişdirir, azadlıq, fəallıq, əməkdaşlıq kimi yeni, müasir paradigmaları tətbiq edir.

Orta təhsilin keyfiyyətinin təmin olunması Avropa ölkələrində aparıcı problemdir. Onun həlli üçün aşağıdakı iki vasitə təklif olunur: geniş mənada qiymətləndirmə (məktəb nəticələrinin, həmçinin bütövlükdə məktəb sisteminin qiymətləndirilməsi); məktəb səviyyəsində idarəetmənin inkişaf etdirilməsi, məktəbin özünüqiymətləndirilməsi və təhsil xidmətlərinin istehlakçıları qarşısında hesabatın verilməsi.

Təhsil müəssisəsinin qiymətləndirilməsi şagirdlərin nailiyyətləri və digər göstəricilər, məsələn, müəllimlə şagirdlərin münasibətləri, müəllimlərin dərəcəsi, maliyyə vəsaitləri, şagirdlərin sosial mühiti, təhsil müəssisəsinin sosial mühiti

əsasında həyata keçirilir. Təhsil müəssisəsi razılaşdırılmış siyasət həyata keçirirsə; şagirdlər vaxtlarının çox hissəsini dəqiq məsələlərin həllinə sərf edirlərsə; razılaşdırılmış pedaqoji idarəetmə həyata keçirilsə; müəllimlər daima öz pedaqoji ustalığını təkmilləşdirirlərsə; nizam-intizama riayət olunursa; valideyn və yerli hakimiyyətlə sıx əməkdaşlıq qurulursa, o zaman o, səmərəli hesab olunur. Son illər bu göstəricilərə təhsil müəssisələrinin təcrübəsinə “Avropa ölçülərinin” daxil etdirilməsini nəzərdə tutan aşağıdakı meyarlar da əlavə olunmuşdur: konsepsiya və dəyərlər; təlim prosesinin təşkili; inzibati tədbirlər; təhsil siyasətinin işlənməsi prosesi; mühit; müəllimlərin peşəkarlığının təkmilləşdirilməsi; təhsil birliyi və yerli orqanlarla münasibətlər; məktəb mədəniyyəti.

Avropada məktəb təhsilinin inkişaf tendensiyalarından biri də müxtəlif tərəfdaşlarla, o cümlədən valideynlər, müəssisə rəhbərləri, yerli orqanlar, ictimai təşkilatlarla münasibətlərin inkişaf etdirilməsidir. Axı təhsil onun inkişafında maraqlı olan hər kəs üçün açıqdır. Bu cür əməkdaşlığın hesabına islahatlar da daha fəal aparılır. Bundan başqa, məktəblə cəmiyyətin qarşılıqlı təsirləri təhsilin demokratikləşməsinə, təhsilin keyfiyyətinin yüksəlməsinə də səbəb olur.

Beləliklə, Avropada orta təhsilin ümumi səciyyəvi cəhətlərinə açıqlığı (təhsilin başqa pillələrinə, sosial mühitə, əlaqələrə çıxışın olması), tərəfdaşlığın genişləndirilməsini (“təhsil birliyinin” formalaşdırılması), beynəlxalq qiymətləndirmə meyarlarına əsasən təhsilin keyfiyyətinin yüksəldilməsini aid etmək olar. Bu cəhətlər orta təhsildə mədəniyyətlərarası qarşılıqlı təsirlərin inkişafı, təhsilə Avropa ölçülərinin daxil etdirilməsi üçün şərait yaradır. Dediklərimizi aşağıdakı cədvəldə nümayiş etdirək.

Məktəb təhsilinin məzmununda Avropa ölçüləri

Avropa mədəniyyətinin xüsusiyyətləri	Avropa təhsilinin xüsusiyyətləri
Rasionalizm (praktiki-rasional həyat davranışı)	Şəxsiyyətin mənəvi sərbəstliyinin inkişaf etdirilməsi
Passiv seyrətmədən imtina edilməsi və insan zəkasının fəal rolunun təsdiqlənməsi	Fəal və yaradıcı şəxsiyyətin inkişaf etdirilməsi
Texnoloji utilitarizm	Ümumi təhsil konsepsiyasında texnoloji mədəniyyətin şəxsiyyətin ümumi mədəniyyətinin bir hissəsi kimi nəzərdən keçirilməsi

İndividualizm (uğura fərdi can atma)	Təhsildə uşaq şəxsiyyətinin rolunun təsdiqlənməsi, pedosentrizm ideologiyasının yayılması
Qərb mentalitetinin ekspansionist ruhu	İnkişaf etmiş ölkələrin təhsilində Avropa Şurası ideologiyasının yayılması
Dəyərlərin aşağıdakı kimi iyerarxiyası: hüquq, əxlaq, incəsənət; şəxsiyyətin azadlığı, ona hörmətlə yanaşma, şəxsiyyətin ləyaqəti və fundamental hüquqları	Demokratik cəmiyyətdə şəxsiyyətin və təndəşliq keyfiyyətlərinin inkişaf etdirilməsi
Gələcəyə yönəlişlik: plüralizm, demokratiya, polilinqvizm, polimədəniyyət kimi mədəni prioritetlərə malik birləşmiş Avropa ideyası	Təhsildə Avropa ölçüləri ideyalarının yayılması

Avropa Şurasının və Avropa İttifaqının materiallarının təhlilindən “ideal” avropalının simasını yaratmaq olar. O, inkişaf etmiş mənlik şüuruna, vətəndaşlıq keyfiyyətlərinə, tənqidi təfəkkürə, Avropa və milli identikliyi bir araya gətirən “Mən” obrazına malik olmalı, demokratik münasibətlərin subyekti olmalı, mühakimələrində sərbəst olmalı, özünü təkmilləşdirməyə, öz inkişafa can atmalı, fasiləsiz təhsildə iştirak etməli, ümumi mədəniyyətə (həm elmi-texniki, həm də humanitar) maraq bəsləməli, demokratik və mənəvi dəyərləri (tolerantlıq, həmrəylik), habelə Avropa birliyinin ideallarını bölüşdürməli, dəyişikliklərə adaptasiya etməyi, situasiyanı adekvat qiymətləndirməyi, qərar qəbul etməyi, komandada işləməyi bacarmalı, fəal və yaradıcı olmalıdır.

Beləliklə, dünyada baş verən iqtisadi, sosial, siyasi, texnoloji və mədəni dəyişikliklər, inteqrasiya prosesləri, qloballaşma ali təhsilin əsas parametrlərinə əsaslı və nəzərə alınmalı olduğumuz dəyişikliklər gətirir.

ƏDƏBİYYAT

1. Ramiz Mehdiyev. Gələcəyin strategiyasını müəyyənləşdirərkən: modernləşmə xətti. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2008.
2. Белая Книга “Новый Импульс для Европейской молодежи” (<http://europa.eu.int/comm/youthpolicy>).
3. Гадамер Х. Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем. /Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. -М. : Прогресс, 1988. -704 с.
4. Гершунский Б. С. Россия: образование и будущее. Кризис образования в России на пороге XXI века. М. , 1993.
5. Парсонс Г. Система современных обществ. -М. , 1998.
6. Тоффлер, Э. Революционное богатство / Элвин Тоффлер, Хейди Тоффлер. — М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 569 с.
7. Философия образования для XXI в. М. , 1992.
8. Шукшунов В. Е. , Романова Л. И. Через развитие образования к новой России. М. , 1993.
9. Центр гуманитарных технологий //Гуманитарные технологии и развитие человека. Экспертно-аналитический портал.
10. <http://www.g8russia.ru/agenda/>

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются современные функции образования, новые тенденции и приоритеты в современном образовании, анализируются материалы Совета Европы и Евросоюза в плане определения национальной политики в области образования.

SUMMARY

The article considers the modern functions of education, new trends and priorities in modern education, analyzed materials of the Council of Europe and the European Union in defining the national policy in the field of education.

Çара tövsiyə etdi: f.e.d. M.A.Balayev

MÜASİR DÖVRDƏ MEMARLIQ VƏ DİZAYNDA LAYİHƏLƏNDİRMƏ

Namiq Nazim oğlu Abbasov
Sumqayıt Dövlət Universitetinin
dissertantı

Key words: *architecture, design, projection, harmony, mastership, socio-cultural*
Ключевые слова: *архитектура, дизайн, проектирование, гармония, мастерство, социально-культурный.*

Müasir dövrdə dizayn təkəcə funksional layihələndirmə sahəsi deyil, həm də məna yaratmaq, “mənalara oyun” vasitəsi, ehtiyac duyulan istehlak şeylərin daim intensiv yeniləşmə prosesi kimi qiymətləndirilir. Belə ki, funksional istifadədən başqa şeylərin yaradılması və istehlakı yeni məna reallığının formalaşdırma fəaliyyətinə çevrilmişdir. Dizayn layihələndirilməsinin obyektini rolunda şeylər, predmet mühiti çıxış edir, mədəniyyət mənalara ilə zənginləşdirilmiş şeylər onların köməkliyi ilə modelləşdirilən sosiomədəni reallığın elementi kimi təzahür edirlər.

Dizaynın predmetlərində yalnız məişət, ekzistensial xarakterli mədəniyyət mənalara deyil, həmçinin sosial münasibətlərin məcmusu da təsbit olunur. Dizayner şeyi layihələndirərkən onun hərəkətinin, manipulyasiyasının, işlədilməsinin modelini yaradır. Şeyin məna universiumu ilə toplanmış mənalara gündəlik həyatımızın sosiomədəni praktikaları prosesində reallaşan sosiomədəni layihəyə çevrilir. Məna universiumunun simvolik-ışarə, kommunikativ təbiəti sosiomədəni məkanı işarələrlə manipulyasiya kimi qurulmasının vasitəsinə müəyyən edir, şeyin layihələndirilməsinə isə linqvistik fəaliyyət olaraq müəyyənləşdirir. Dizayn layihələndirilməni sosiomədəni kontekstdə nəzərdən keçirərkən aşkar edilir ki, unifikasiya, standartlaşdırma, elementlərin bir sistemdə birləşməsi və kombinatika modernist layihələndirmə çərçivəsində təfəkkürün dilini, üslubunu və fəaliyyətin vasitəsinə təşkil edir. Bu cəhətlər insanın şeylərin nizamsız çoxcəhətliyindən azad olunmasında təkəcə texniki amil kimi deyil, həm də kulturoloji amili kimi çıxış

edərək insan və predmet aləmi arasında münasibətlərin məcmusunu, mədəni idealları və dəyərləri dəyişir və redaktə edir.

Bu fenomen insanın sosiomədəni durumunun, onun təbiət və texnika ilə bağlılığının mahiyyəti və xarakteri ilə sıx əlaqəli olduğundan biz bu anlayışın daha geniş definisiyasının verilməsini məqsədəuyğun sayırıq. Tanınmış mütəxəssis O.İ.Qenisaretskiyə görə, layihə mədəniyyəti layihə prosesinin üst səviyyəsidir, eləcə də infrastrukturun alt səviyyəsidir. Ona görə də, layihə mədəniyyətindən danışmaq, onun problemlərini tədqiq etmək o zaman məna kəsb edir ki, layihələndirmənin infrastruktur xidməti (maddi texniki, texnoloji, informasiya, kadr və s. xidmətləri) kifayət qədər inkişaf etmiş olsun, layihə prosesi isə istehsalın, sosial həyatın, mədəniyyətin reallığına çevrilsin. Bu gün dizayn məhz belə bir səviyyəyə yaxınlaşır. Bədii-konstruktural işləri sisteminin təkmilləşdirilməsi, dizayn proqramlaşdırmanın metodologiyasının və dizayn haqqında elmin inkişafı, nəhayət dizaynerlər ittifaqının yaradılması layihələndirmə mədəniyyətinin əldə edilmiş durumuna, onun metodologiya problemlərinə və sosial-mədəni perspektivlərinə diqqət yetirilməsinin zəruriliyinə daha da yaxınlaşdırmışdır.

Ümumiyyətlə, dizayn fəaliyyətin mahiyyəti, bir tərəfdən, onun biliklər və vərdislər kompleksi olması sonradan bunların metoda çevrilərək dizayn - layihəni yaratmaq üçün istifadə olunmasıdır; digər tərəfdən, bu layihəçinin dünyagörüşü, onun layihələndirilən obyektə və ətraf aləmə baxışı, həmçinin mühüm qarşılıqlı əlaqələri və qanunauyğunluqları ümumiləşdirmək, sintez etmək və ayırmaq bacarığıdır. Hər halda layihə fəaliyyəti boş yerdə yaranmamışdır, o, siyasi, sosial-iqtisadi, texnoloji, dini, elmi, hüquqi, bədii və digər sahələri birləşdirən ümummədəni prosesin bir hissəsidir. Bunlara təbii-iqlim faktorları, ənənələr, tarix təsir göstərir. Layihəçinin şey haqqında bütöv təsəvvürü daha geniş sosiomədəni prosesin elementi kimi çıxış edir və onun meyllərindən dizaynerin subyektiv həvəsi, qabiliyyətləri, istedadı qədər asılı olur. Ona görə layihəçinin yaşayış işlədiyi bütöv, sistematik dünya mənzərəsinin yaratmasının zəruriliyindən söhbət açmaq olar. Dünyanı əhatə edən görüşlər, təsəvvürlər, qiymətləndirmələr və prinsiplər sistemi dizaynerin davranışlarına və qərarlarına təsir göstərirə onda onun da dünyagörüşünün səviyyə və xarakterindən danışmaq olar (1). Dünyagörüşü insana özünü yaradıcı və peşəkar kimi başa düşmək vasitəsini müəyyən edir və bütöv olan şeyin layihələndirilməsinin şərhli konsepsiyasının formalaşmasına təsir göstərir. Rəsonal başlanğıc müəyyən prinsip və priyomların işlənilib hazırlanmasını, onun konsepsiya kimi formalaşmasını müəyyən edir.

Yaxşı düşünülmüş konsepsiya dizayneri real təcəssümə çox yaxınlaşdırır. Layihələndirilən şeyin məqsədi insanın tələbatına cavabdır. İşlənib hazırlanmış layihə konkret vaxtda və konkret yerdə “həyata gəlir”. Məqsədə nail olmaq üçün xarici və daxili faktorları – məmulatın texniki xarakteristikasını, onun qənaətçiliyi, materialların və konstruktiv elementlərin xarakterini, texnolojiliyini, nəql edilməsini və saxlanmasını nəzərə almaq lazımdır. Dizaynerin özünün analitik fəaliyyəti, peşəkarların tənqidi münasibəti, sifarişçinin və istehlakçının fikri, mülahizəsi böyük rol oynayır. Ən mühüm məqam bütün ümumi layihə vəzifələrinin məhz şeyin məqsədilə qırılmaz əlaqəsidir. “Şeyə bir layihə kimi yanaşmada başlıca tələblər gələcək şeyin və istehlakçının dərk edilmiş və birinci dərəcəli ölçüsüdür. Hətta əgər şərait “forma xatirinə forma” yaradıcılığı görüntüsü kimi yaranıbsa, hər bir dizayner şeyi üçün konkret-tarixi şəxsiyyət yaradırsa, həmin adamın dəyərlər sistemi, psixoloji xüsusiyyətləri, məişət vərdişləri, davranış normaları, zövqləri ona məlumdursa və nəzərə alınırsa; yeni nizamlanmış strukturların stereotip mədəni nümunələrin vasitəsilə aradan qaldırılmasına və bütövlük prinsipinin reallaşmasına gətirib çıxaran estetik münasibətlərin dominantı özünün bütün məxsusi keyfiyyətləri və xüsusiyyətlərini determinə edən gələcək şey təsəvvürlərin dərk edilmiş və birinci dərəcəli bütövlüyü; yaranan şeyin real predmet aləmi ilə əlaqəsi; Bu fəaliyyətin nəticəsi, sadəcə olaraq, layihənin kağızda qeydə alınması deyil, birincidən “ikinci təbiətin” yaranması, insanın mövcud olduğu predmet aləminin genişlənməsidir. Miqyasından asılı olmayaraq yekun kimi insanın yaradıcı və fəaliyyətli varlıq kimi təsdiqi olacaqdır.

Layihə fəaliyyətinin və istehlakçıları cəlb etmək praktikasının daha effektiv formalarının tətbiq olunması məqsədilə dizaynerlərin sərəncamında bütün detallarına qədər düşünülmüş layihə modelləri və konsepsiyalar sistemi, idraki modellər, yaxud konsepsiyalar sistemi olmalıdır. İdraki modellər, yaxud konsepsiyalar sistemi fiziki sistemlərin, həmçinin çərçivəsində bütün fiziki artefaktların istehsal olunduğu və istifadə edildiyi sistem haqqında qeyri-fiziki məlumatların infrastrukturunun variativliyinin təmin olunmasının mühüm vasitəsidir. Deyilənlərdən çıxış edərək təsdiq etmək mümkündür ki, dizayn yeni sosial dəyərlərin, obyektlərin, qarşılıqlı əlaqələr sistemlərinin yaradıcı dərk olunması və yaradılması sahəsində professionalların kollektiv fəaliyyətidir.

Bu problemə aydınlıq gətirmək üçün biz memarlıq və dizayn fəaliyyəti kontekstində layihə təfəkkürü və onun xüsusiyyətləri probleminə toxunmaq istərdik. Tarixi təcrübənin öyrənilməsi layihə təfəkkürünün inkişafının bu və ya digər

istiqlamətləri barədə mülahizə söyləməyə imkan verir. Memarlıq barədə danışarkən “memarlıq təfəkkürü” anlayışından istifadə etmək olar, çünki memarın fikir predmeti memarlıqdır (2). O, fikir prosesini, layihələndirmənin metodologiyasını əks etdirir. Dizayn da belə spesifik xüsusiyyətlərə malikdir, ona görə də “dizayn təfəkkürü” kateqoriyasını işlətmək olar.

Memarlıq və dizayn təfəkkürü oxşar cəhətlərə malik olduğundan onları layihə təfəkkürü anlayışında birləşdirmək mümkündür. Layihə təfəkkürü qərarlar qəbul etməyə, onların seçiminə, qeyri-adi ideyaların, ümumiləşdirmələrin, nəzəriyyələrin, həmçinin formaların yaradılmasına gətirib çıxarır. O, virtual ideyaları dil vasitəsilə həndəsi və plastik obrazlarda təəcəssüm etdirir, funksional plan və konstruktiv vəzifələri həll edir. Layihə təfəkkürü özündə obraz və bədii xarakteristikalarını birləşdirir. Memar və dizayner müəyyən məqsədə xidmət edən obyektləri layihələndirir və yaradır. Layihələndirmə zamanı insan təfəkkür prosesində obyektin bütün zəruri keyfiyyətlərini birləşdirməyə cəhd göstərir. (3, s.12).

Harmoniyamı insanın xarici aləmlə qarşılıqlı təsirinin vəziyyəti kimi də səciyyələndirmək olar. Bu gün tədqiqatçılar belə fikirdədirlər ki, harmoniyamı yalnız estetik – bədii refleksiya gedişində nəfsin və ruhun vəziyyəti, dizaynda isə onun məhsullarının qavranılması baxımından predmetliyi, estetikliklə yanaşı funksionallıq əsas götürülməlidir fikri düz deyildir. Belə halda prosesin yalnız bədən fiziki və psixoloji tərəfləri nəzərə alınmış olur (4).

Layihələndirmə mədəniyyətinin mahiyyətinə aydınlıq gətirmək, layihəçinin təfəkküründə gedən təkamül prosesi baxımından Amerika dizayn nəzəriyyəçisi Donald A.Normanın 1984-cü ildə işıq üzü görmüş “Gündəlik həyatımızın şeyləri” əsəri maraqlı doğurur. Bu əsəri üzərində işləyərkən onu formalara sərt funksional yanaşmanın tərəfdarı kimi tanıyırdılar. O zaman Norman dizaynın qüsurlarının əsas səbəbini onda gördü ki, layihələndirmə prosesində insanın idraki qabiliyyətlərinə uyğunluq prinsipi nəzərə alınmırdı. Bu məqamı mütləqləşdirdiyindən “anlaşılan şeyləri” tələb edirdi, bunu istifadə üçün təlimata ehtiyac duyan “mapping” lərə qarşı qoyurdu. İstifadə üçün təhlükəsiz və əlverişli olan qurğuların işlənilib hazırlanması vəzifəsini irəli sürməklə, o, insanla predmet aləminin mürəkkəb qarşılıqlı təsiri prosesini sürətli və aydın əlaqəni təmin edən sadə elementlərə qədər azaltmaq həvəsindən azad ola bilməmişdir. Öz mövqeyinin məhdudluğunu hiss edən Norman 2003-cü ildə nəşr etdirdiyi “Emosional dizayn” əsərində təsdiq edir ki, bu və ya digər şeyin müvəffəqiyyəti üçün dizaynın emosional tərəfi daha mühüm ola bilər

(5). Onun fikrincə, dizaynı qavramanın bütün elementləri təkcə idraki prosesləri deyil, emosiyaları da əlaqələndirir, bir-birinə bağlayırlar.

Bir daha qeyd edək ki, dizayn ətraf mühitin layihələndirilməsinin müstəqil sahəsi kimi XX əsrin əvvəlində memarlıq bədii yaradıcılığından meydana gəlmişdir. Bu hadisənin başlıca ilkin şərti istehlak predmetlərinin maddi istehsalı sahəsində köklü dəyişikliklər və yeni fəaliyyət sahəsinin yaranması və sürətlə inkişafı, daha doğrusu, şəhər və kənd əhalisinə hər cür xidmətlərin göstərilməsi olmuşdur. Hər bir xidmət göstərilərkən gözəllik, fayda və möhkəmlik prinsipləri rəhbər tutulmuşdur. Praktikada aydın hiss olunur ki, daxili təcrübənin və tələbatların ətraf mühitlə uyğunluğu insanın harmonik vəziyyətini yaradır, dizayn təfəkkürünü yeni axtarışlara sövq etdirir, yaradıcı fəaliyyəti stimullaşdırır.

Memarlıq yaradıcılığı və dizayn fəaliyyəti həmişə konkret cəmiyyətin həyat tərzilə, onun təfəkkür tipi ilə bağlı olmuşdur. Bu tezis bütün memarların və dizaynerlərin yaradıcılıq əqidəsinə çevrilmiş, memarlıqda dizayn yaradıcılığının təfəkkür tərzilə olmuşdur. Bununla bağlı biz təfəkkür metodologiyası kimi sintez məsələsinə toxunmaq istərdik. Sintez öyrənilən obyektin hissələrinin və ya xassələrinin (tərəflərinin) praktiki, yaxud fikrən, bütövə verilməsidir. Sintez elə bir əsas təfəkkür əməliyyatıdır ki, idrak və təlim prosesi hökmən onun iştirakı ilə həyata keçirilir. Sintez analizlə qırılmaz şəkildə bağlıdır və ondan ayrı təsəvvür edilmir. Sintezsiz ümumiləşdirmə, sistemləşdirmə, müqayisə mümkün deyildir, çünki təfəkkürün məntiq aparatı onunla birgə yaradılır. Təlimin gedişində, öyrənilən hadisənin ayrı-ayrı əlamətlərinin birləşdirilməsi prosesində təfəkkür fəaliyyətin mühüm tərəfidir.

Bu gün müasir layihə təfəkkürü tələb edir ki, memar biliklərini nümayiş etdirə bilsin. Onun üçün təkcə məlum formaları kombinasiya etmək bacarığı deyil, həm də biliyin istehsalı prosesinin qaydalarını bilmək vacibdir (6). Memarlıq və dizayn insana məkanda özünüidentifikasiya etməyə imkan verir və deməli özündə fərdə bu və ya digər dərəcədə təsir edən informasiya daşıyır. İnsan tərəfindən obyektin fakturasının və rənginin, plastikasının, yerləşdiyi yerin həcm-məkan xarakteristikalarının müəyyən edilməsi onun emosional övqatına təsir göstərir. Memarlıq məkanı insanda müxtəlif duyğular oyadır, məsələn, “insan bəzi yerlərdə özünü natamam vətəndaş kimi, başqa bir yerdə isə yalnız statistik vahid kimi hiss edir (7). Bundan asılı olaraq onun davranışı da dəyişir. İnsanlara ruhi sakitlik bəxş etmək üçün memar dizaynerlə əməkdaşlıq şəraitində ətraf ələmlə ruhi əlaqəyə girməli, ruhla çalışmalıdır ki, mövcud nizamı pozmasın. Tarixi mühitə nüfuz

etməklə o belə bir məsələyə cavab tapmalıdır: konkret məkanda qəlbin hansı vəziyyətinə nail olmaq fikrindədir, öz təfəkkürü çərçivəsində gələcək nəsillərə nə demək istəyir, onlara hansı mirası qoymaq niyyətindədir. Belə halda həm memar, həm də dizayner ondan əvvəlkilərin miras qoyub getdiklərini nəzərə almalı və bununla da ətraf məkanın harmoniyasına nail olmağa çalışmalıdır. Bu mənada demək olar ki, həm memarlıq, həm də dizayn reallığın davamıdır, çünki layihələrin həyata keçirilməsi prosesin başa çatmasıdır, yəni konkret obyektə, yaxud şeydə təcəssümünü tapmalıdır. Memarlıq yaradıcılığında dizayn çevik reallaşmalı və çoxfunksiyalı olmalıdır. Dizayn çoxmənəlilikə malikdir. Dizaynerin təfəkkürü ona yönəlməlidir ki, hər bir dizayn məhsulu özündə mənə daşısın. Memarlıq və dizayn kommunikativ – informasiya funksiyasını yerinə yetirdiyindən memarın və dizaynerin düşüncəsində imic, interfeys kimi anlayışlar mühüm yer tutur. Fənlər, müxtəlif elm sahələrindən götürülmüş ideyalar arasında sərhədlər “yuyulduğundan” memarlıq və dizayn daha intellektual, innovasiyalar sahəsi olmuş, memarın və dizaynerin təfəkkürü elm və yaradıcı fikrin nailiyyətlərini özündə əks etdirən fenomenə çevrilmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Быстрова Т.Ю. Феномен вещи в дизайне: философско-культурологический анализ. www.dslib.net/religio-vedenie/fenomen-vewi-v-dizajne-filosofsko-kulturologicheskij-analiz.html
2. Абалакова Б. Т. Эстетические ценности и их роль в человеческой жизни. www.rusnauka.com/29_DWS_2012/Philosophia/4_120741.doc.htm
3. Витрувий. Десять книг об архитектуре. М.: Едиториал УРСС, 2003, 320 с.
4. Дэй К. Места, где обитает душа // Архитектура и сфера как лечебное средство. М.: Ладыя, 2000, 280 с.
5. Bryan Lawson. Now Designers Think, The Design Process Deniystified. Fourth edition. An imprint of Elsevier: 2005, 321 p.
6. Плахов В.Д. К вопросу об идеологии дизайна // Дизайн в России: проблемы теории и практики. Тезисы докл. и выступлений Первой Всероссийской науч.-практ. конф. 9-10 декабря 1998. СПб: 1998, с.91-92
7. Дейв Ши, Хольцшлаг М.Е. Философия дизайна (перевод с английского). М.: НТ Пресс, 2005, 312 с.

РЕЗЮМЕ

В статье анализируется деятельность архитектурно- дизайнерского проектирования с точки зрения различных теорий и взглядов и соответственно выражается отношение с позиции научной философии. По мнению автора архитектурное творчество и дизайнерская деятельность всегда было связано с образом жизни общества и с типом его мышления и соответственно исходит из его социально-эстетических требований. Архитектурно-дизайнерская деятельность в соответствии со вкусом общества имеет огромное значение в формировании дополнительных теоретических знаний об этом обществе. В свою очередь эти знания внесут свой вклад в будущее эстетического вкуса и дизайнерского мышления общества.

SUMMARY

The activity of project of modern architecture and design having been analysed from different point of view and given scientific-philosophical attitude to them in the article. According to the author's opportunity architectural creation and design activity have been always connected with welfare of society, its mentality types and come forward from the social-aesthetic demands. When architecture -design activity is corresponds to the test of the society it attains special importance in the formation of additional theoretical knowledge about the society This thoughts in its turn will give its presents to the design thinking and to the future aesthetic test of the society.

Çapa tövsiyə etdi: dos.R.Əsgərov

DİSPETÇERLƏRİN VƏ PİLOTLARIN PEŞƏ VACİB GÖSTƏRİCİLƏRİNDƏ NİTQ VƏ ÜNSİYYƏTİN ROLU

Nəriman Əsədov

*Milli Aviasiya Akademiyasında
Aeronaviasiya kafedrasının doktorantı*

Açar sözlər: *dialoji nitq, uçuş heyəti, dispetçer, pilot kabinəsi, psixoloji uyğunlaşma, monoloji nitq, radioəlaqə, data-link sistemi, mayak, radiostansiya, ekstermal yüklənmə.*

Ключевые слова: *диалогическая речь, летный экипаж, диспетчер, кабина экипажа, психологическая адаптация, монологическая речь, радиосвязь, система дата-линк, маяков, радиостанция, экстремальная нагрузка.*

Key words: *Dialogic speech, flight crew, controller, cock-pit, psychological adaptation, monologues, radio communication, data-link system, beacon, extreme loading.*

Məlum olduğu kimi nitq və ünsiyyətin əsasını təşkil edən amillər şəxsiyyətin və fəaliyyətin formalaşmasını müəyyən edir. Ünsiyyət prosesində nitqin xarici və daxili növlərindən istifadə olunur. Xarici nitq ünsiyyət zamanı eşidilə bilən və tələffüz olunan şifahi nitq vasitəsidir. Nitqin bu növü insanın birgə əmək fəaliyyəti prosesində meydana çıxıb. Dioloji nitq zamanı danışan bir tərəf digər tərəfin fikrinə öz münasibətini bildirə bilər, digər tərəfin fikri ilə razılığa və ya razılışmaya bilər [2]. Dialoji nitqə misal olaraq uçuş zamanı uçuş heyətinin və dispetçerin müəyyən bir məsələ ilə əlaqədar məsləhətləşmələrini və ümumi qərara gəlmələrini misal göstərmək olar. Buna görə də uçuş prosesində nitqin dialoq forması ən çox istifadə olunan şifahi nitq prosesidir. Müəyyən bir məkanda məsələn, pilot kabinəsində uçuş heyətinin öz aralarında və ya dispetçerlə ünsiyyət zamanı səsinin ahəngi ünsiyyətin məzmun və istiqamətinə ciddi təsir göstərə bilər. Uçuş heyəti üzvlərinin və dispetçerin psixoloji uyğunlaşma prosesinə təsir edən amillərdən biri də, danışan tərəfin nitqinin anlaşılıq olmalıdır. Nitqin anlaşılıq olması uçuşların təhlükəsizliyinə müsbət təsir göstərən amillərdən hesab olunur. [1]

Monoloji nitq bir adamın öz fikrini və mülahizələrini sərbəst şəkildə ifadə etməsidir. Nitqin monoloq növünü təşkil edən əsas şərtlər onun fasiləsiz, ardıcıl və məntiqli olmasıdır. Monoloji nitqin davamlı və ardıcıl olması üçün danışan tərəfin nitqinin məntiqli və anlaşıqlı olması vacibdir. Bunun üçün hər bir ölkədə təyyarəçiləri və dispetçerləri seçərkən onları ilkin olaraq nəzərdə tutulan tibbi və psixoloji test müayinələrindən keçirirlər. Bu zaman onlar peşəkar və yüksək təcrübəli psixoloqlar tərəfindən müxtəlif testlər, şifahi ünsiyyət və digər metodlar vasitəsi ilə yoxlanılırlar.

Dispetçer-pilot radioəlaqələri zamanı tez qərar qəbul edilməsi bəzən müsbət hal kimi qəbul olunsada, bir çox hallarda məlumatların bir tonlu olmasına, informasiyaların tam dolğun olmamasına və psixoloji natamamlıq halına səbəb olur. Dispetçer və ya pilotlar informasiya qıtlığına düşməmək üçün əvvəlcədən verə biləcəyi suallara hazır olmalıdırlar.

Fikir və hisslərin aydın şəkildə ifadəsi ünsiyyət vasitəsi ilə həyata keçirilməlidir. Müasir hava məkanında anlaşıqlı fikir mübadiləsinin aparılması üçün ünsiyyət ən vacib şərtlərdən biridir. Uçuş zamanı pilotun fikir, qərar qəbul etməsi üçün ünsiyyət çox önəmlidir. Ünsiyyətin uğurlu olması yalnız informasiya ötürəndən deyil, qəbul edəndən də asılıdır. Verilən informasiya heç də hər zaman olduğu kimi düzgün başa düşülmür. Eşitmək heç də düzgün başa düşmək deyil və anlamadan da heç zaman ünsiyyət səmərəli ola bilməz. Səmərəli ünsiyyət təhlükəsiz uçuş üçün ən mühüm şərtlərdən biridir. Ünsiyyət informasiya mübadiləsində ən mühüm başlıca şərtidir. Ünsiyyətin lazımi səviyyədə olmaması dispetçer-pilot radioəlaqələrində arzuolunmaz nəticələrə gətirib çıxara bilər. Normal ünsiyyətin əsas şərtləri informasiya ötürənin bunu lazımi qaydada etməsindən və qəbul edənin düzgün anlamasından asılıdır.

Normal informasiya ötürən :

- aydın və asan başa düşülən informasiyalar verməli;
- informasiyanın lazımi səviyyədə başa düşülməsini və əks əlaqə sistemini təmin etməli;
- qarşı tərəfi düzgün anlamaq, söz və ifadələri düzgün qavramalı;
- diqqəti düzgün cəmləşdirməli;
- bilik və keçmiş təcrübələri tətbiq etməli;
- Özünü danışmaq apardığı müsahibinin yerinə qoyaraq onun vəziyyətini, düşüncələrini, düzgün anlamalıdır.

Normal informasiya qəbul edən:

- məlumata bütövlükdə diqqət yetirməlidir;
- hər hansı bir səbəbdən informasiyanı qəbul etməyə hazır olmadıqda bu barədə qarşı tərəfə məlumat verməlidir;
- qəbul etdiyi informasiyanı düzgün başa düşülməsini təstiqləməlidir.

Təcrübələrdə müəyyən edilmişdir ki, dispetçerlə az ünsiyyətdə olan pilotlar çox əlaqə saxlayan və istifadə edən pilotlardan informasiyanın düzgün çatdırılması nöqtəyi nəzərdən geri qalırlar. Bu işə uçuş zamanı uçuşların təhlükəsizliyinə mənfi təsir edən amillərdən biridir.[6,səh 73]

Ünsiyyətin bir növü olan yazılı ünsiyyətdən aviasiyada istifadə olunur. Data link sistemi aviasiyada nisbətən yeni tətbiq olunsada qısa bir zamanda yazılı ünsiyyəti şifahi ünsiyyət kimi əhəmiyyətli edib. Dispetçer-pilot radorabitəsini məşğul edib digər hava gəmilərinin işinə maneçilik törətməmək məqsədi ilə Data link sistemi ünsiyyət vasitəsi kimi Mülki Aviasiyada mühüm rol oynayır. Bu sistem aviasiyanın gündəlik işində geniş istifadə edilir. Data link sistemi vasitəsi ilə pilot dispetçerdən hündürlük, sürət, koordinat və digər lazımı məlumatları ala bilər. Təcrübələrdən məlumdur ki, hər hansı bir çoxrəqəmli kodu pilota dedikdə çox zaman o kodun təkrar edilməsini xahiş edir. Bu işə ümumi radioəlaqənin məşğul olmasına səbəb olur. Yazılı ünsiyyət növündən Data link sistemi vasitəsi ilə istifadə edilməsi radorabitə zamanı yaranan ümumi sıxlığı təqribən 40% azaldır. Və bu da öz növbəsində dispetçer-pilot radioəlaqələrindəki ötürmələr zamanı insan amili riskini xeyli azaldır. Elm və texnikanın inkişafı göndərilən yazılı məsələlərin danışıq əlaqələrindən daha tez çatmasına imkan verir. Eyni zamanda bu qurğu vasitəsi ilə mayak və radiostansiyaların abvaturalarını dispetçerdən alınmasına imkan yaradır [5,səh 24]Lakin bu sistemin bir sıra mənfi xüsusiyyətləri olduğundan şifahi danışıqğa daha çox üstünlük verilir. Misal üçün:

- Pilot və ya dispetçer istədikləri yazılı məlumatları şifahi şəkildə anlaşılıqlı olduğu kimi göndərə bilmir.
- Gərgin iş rejimi şəraitində dispetçer və ya pilotlar Data link sistemi vasitəsi ilə informasiya mübadiləsi edə bilmirlər.
- Bəzi hallarda bu sistem vasitəsi ilə göndərilən yazılı məsələlər qarşı tərəfin düzgün anlamasına maneçilik törədir.

Eksternal yüklənmələr zamanı danışıqlarda yol verilən səhvlərin əksəriyyəti qəzaların baş verməsinə gətirib çıxarır.

Pilotlar aşağıda göstərilən şərtləri nəzərdən qaçırmamalıdırlar:

- Üstünlük verilən ünsiyyətdə müəyyən dəyişikliklər edilməsi mümkün ola bilər.

- Qəza və ya gözlənilməz hadisələrin 75%-i uçuşun enmə mərhələsində yaranan gərgin ünsiyyət zamanı baş verir.

- İstifadə olunan sözlər və onların istifadə tərzini uçuşun bütün mərhələlərində çox mühüm əhəmiyyət kəsb edir[3,səh 47].

Dispetçer-pilot radiorabitəsində ünsiyyət zamanı tərəflərin bir-birini diqqətlə dinləmələri də çox vacib şərtidir. Bəzi hallarda verilən informasiyalar səs-küy şəklində qavranılıb lazımı şəkildə düzgün anlaşılmır. Hər bir şəxsin özünə məxsus müəyyən bir həcmdə informasiyanı qavramaq qabiliyyəti vardır. İnsan beyni həddindən artıq informasiya qəbul etdikdə yorulur və aşağıdakı nəticələrə səbəb olur:

- verəcəyi cavabı fikirləşir;
- danışanın dediklərini düzgün anlamır;
- açar sözü gözləyərək onu eşitdikdə söhbəti lazımı maraq dairəsinə istiqamətləndirir;

- Düzgün anlamadan qarşı tərəfin fikrini təstiqləyir;
- məlumatın vacib olmadığını zənn etdiyi üçün qulaq asmır;
- yalnız eşitmək istədiyini eşidir. [6,səh 8]

Yuxarıda qeyd olunanlardan belə nəticəyə gəlmək olar ki, hava məkanında uçuş təhlükəsizliyini təmin etmək üçün dispetçerlə-pilot arasındakı ünsiyyətin rolu önəmlidir. Verilən informasiyalar anlaşılıq məntiqli olaraq bilik və iş zamanı toplanan təcrübələrə əsaslanır.

İSTİFADƏ OLUNAN ƏDƏBİYYATLARIN SİYAHISI

1. Человеческий фактор: психофизиологические причины ошибочных действий летчика и их профилактика (Методическое пособие)// Под ред. В.В. Козлова. – М., 2002.

2. Bayramov Ə.S., Əlizadə Ə.Ə. Psixologiya. Bakı: Çinar-Çap, 2002, 620 s.

3. Руководство по обучению в области человеческого фактора. – Международная организация гражданской авиации. Издание первое – 1998.

4. Козлов В.В. Человеческий фактор: история, теория и практика в авиации. – М., 2002.

5. Aviation English for ICAO compliance ,Macmillan, Henry Emery and Andy Roberts with Ruth Goodman and Louis Harrison Oxford -OX4 3PP. 2012 [8]

6. Плотников Н. И. Исследование состоятельности концепции «человеческого фактора» [Электронный ресурс] // Безопасность полетов : [сайт]. - [Б.м.], 2011. - URL : <http://www.aviasafety.ru/files/articles/article02.pdf> (27.01.11).

7. Миронов А. Три катастрофы - вывод один. "человеческий фактор" или "человеческие факторы"? // Гражданская авиация. - 2010. - № 2. - С. 39-43.

XÜLASƏ

Təqdim olunan məqalədə dispetçer və pilot arasındakı nitq və ünsiyyət zamanı baş verən xətalər nəzərdən keçirilir və xətalardan uzaqlaşma yolları göstərilir. Məqalədə dispetçerlərin və pilotların istifadə etdikləri səsli əlaqənin prosedurları geniş işıqlandırılır. Pilotla-dispetçer arasındakı səsli əlaqədə insan amilinin təsiri qeyd olunur. Eyni zamanda data-link sistemindəki mənfi təsirlər də əks olunur.

АБСТРАКТ

Данное статья просвещена вопросам устного взаимоотношения диспетчеров и пилотов во избежании аварии, а также показывает пути преодоления этих аварий. В статье широко освещается отношение между пилотом и диспетчером. Показывается влияние целовеческово фактора на звуковые коммуникации между пилотом и диспетчером. Отмечается отрицательное воздействие системы дата-линк на передаче сообщений в условиях аварий.

ABSTRACT

The article introduces and overviews the errors in pilot-controllers speeches and voice communications the ways of avoiding such errors. The procedures of such pilot-controller voice communications are highlighted in this article. The influence of human factors in controller-pilot voice communications represented as well as. The negative impacts in an emergency data-link are described in this article.

ИСКУССТВО КАК СРЕДСТВО СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

К.ф.н. Нармина Эльдар гызы Микаилова

Кафедра философии БГУ

Ключевые слова: искусство, духовный мир, эстетическое воспитание, эстетическое отношение, общественно-эстетический идеал, эстетическая потребность, воспитание, мировоззрение, личность

Açar sözlər: *incəsənət, mənəvi aləm, estetik tərbiyə, estetik münasibət, ictimai-estetik ideal, estetik tələbat, tərbiyə, dünyagörüşü, şəxsiyyət.*

Key words: *art, spiritual, world, esthetic upbringing, esthetic attitude, social-esthetic ideal, esthetic demand, upbringing (education), world outlook, personality.*

Проблема воздействия искусства на человека берёт начало с эпохи античности. Платону, признававшему только такие произведения искусства, которые укрепляют нравственные основы аристократического государства, противостоял Аристотель, который подчёркивал единство эстетической действительности искусства и его нравственного значения. На «подражании» действительности, по Аристотелю, основывается способность искусства оказывать на человека и моральное, и эстетическое воздействие, формируя сам характер его чувств: «Привычка же испытывать огорчение или радость при восприятии того, что подражает действительности, ведет к тому, что мы начинаем испытывать те же чувства и при столкновении с действительностью» [1, с. 637].

Истоки искусства – в действительности, но произведение искусства представляет собой особый мир, предполагающий восприятие, отличное от восприятия жизненной реальности. Л.С.Выготский писал: «именно задержка наружного проявления является отличительным симптомом художественной эмоции при сохранении её необычайной силы» [6, с. 268].

Искусство – особый мир, порождаемый человеческим духом. Но, подчёркивая его особенность, практики и теоретики искусства преследуют разные

цели. Художественные переживания не тождественны обычным жизненным эмоциям, но не отделены от них непроходимой пропастью. Они диалектически связаны друг с другом, составляя единство противоположностей. Л.С.Выготский писал: «Загадочное отличие художественного чувства от обычного следует понимать таким образом, что это есть то же самое чувство, но разрешаемое чрезвычайно усиленной деятельностью фантазии» [6, с. 267].

Искусство действует на человека в целом, формирует систему человеческих установок, взывает к человеческой совести через духовные способности человека, оно обладает объективными возможностями воздействия на духовный мир человека и через него и на общественные отношения. Большую роль при этом играла эстетическая концепция мыслителя, его социально-политические воззрения, трактовка им общественной жизни и человеческого существования.

Искусство – явление в высшей степени сложное, многогранное, исторически развивающееся и изменяющееся, оно необходимо для формирования всесторонне и гармонически развитой личности. Эстетическое воспитание человека через искусство призвано содействовать также социальным преобразованиям.

Человек при рождении не обладает какими-либо социальными качествами. Но с первых минут жизни его приобщают к человеческому обществу. Взрослея, развиваясь, он постепенно включается в различные общности людей. В процессе социализации он осваивает знания, нормы, ценности, принятые в той или иной общности людей, преломляя их через свою индивидуальность, через свой жизненный опыт. Так он становится личностью.

Среди средств и «механизмов» социализации особое место занимает искусство. Выявить особенности художественной социализации позволяет сопоставление её с другими видами социализации человека.

Формирование и функционирование личности в качестве члена общества невозможно без морали и права, которые имеют непреложный и обязательный характер, а осуществление их обеспечивается государственной властью. Моральные нормы связаны с общественным мнением. В результате интериоризации, обретая нравственное сознание и правосознание, личность по своей воле исполняет моральные нормы и правовые законы. Но бывают и исключения из этого правила. И тогда мораль и право прилагают все имеющиеся в их распоряжении средства для того, чтобы ввести в

соответствующие рамки поведение людей, нарушающих правовые установления и моральные предписания в целях укрепления определённой общественной целостности.

В истории эстетической мысли искусство связывали со свободой, противостоящей всякому принуждению и насилию, в том числе и духовному. И.Эренбург писал: «Боги древней Эллады потребляли нектар, который поэты называли божественным напитком; но если бы нектар стали вводить через зонд в желудки афинских граждан, то, наверное, дело кончилось бы всеафинской рвотой» [13, с. 266].

Эстетическое отношение человека к миру является бескорыстным, чуждым утилитарному интересу. По Канту, «интересом называется удовольствие, которое мы связываем с представлением о существовании предмета» [10, с. 204]. Утверждая, что «вкус есть способность судить о предмете или о способе представления на основании удовольствия или неудовольствия, свободного от всякого интереса» [10, с. 212], Кант пытается найти специфику эстетического отношения в отличие от чисто чувственного удовольствия (приятного), от удовольствия, связанного с полезностью (хорошее для чего-то), и от удовольствия, сопряженного с моральным отношением (хорошее само по себе). Мыслитель нащупывал существенную особенность эстетического отношения. Разве для эстетического восприятия Наташи Ростовской или Анны Карениной необходимо удостовериться, что они реально существовали? Разве удовольствие от эстетического созерцания натюрморта – то же самое, что при реальном вкушении изображённых фруктов? И.Кант пишет, «что прекрасное есть символ нравственно доброго» [10, с. 375]. Эстетическое переживание диалектически связано с полезным, добрым.

Н.Г.Чернышевский, наоборот, именно в «интересном» видит основной предмет искусства. Ему принадлежат слова: «Мы бескорыстно любим прекрасное...» [12, с. 86, 91]. Бескорыстие эстетического переживания заключается в отсутствии эгоистического интереса. Бескорыстность эстетического переживания заключается в полном слиянии личного и общественного интереса, когда само личное есть общественное, а само общественное – личное. Эстетическое отношение потому и противостоит утилитарному, что заставляет отрешиться от частного интереса. Человек в эстетическом переживании живет жизнью других людей, как своей собственной, а своя собственная обретает сверхиндивидуальный смысл. Такая

бескорыстность эстетического отношения и заключает в себе секрет художественной социализации человека. Бескорыстность эстетического переживания не означает его бесполезности. Только это полезность не утилитарная, а духовно-социальная. «Не бывает напрасным прекрасное» [11, с. 7]. Через прекрасное человек приобщается к многообразным общественным отношениям, которые воплощаются в эстетических и художественных ценностях. Л.С.Выготский писал: «И поэтому действие искусства, - когда оно совершает катарсис и вовлекает в этот очистительный огонь самые интимные, самые жизненно важные потрясения личной души, есть действие социальное» [6, с. 316]. Чем бескорыстнее мотивы поступков и поведение людей, тем они и эстетически ценнее. В бескорыстности эстетического заключено высшее единство эстетического и этического, прекрасного и нравственного. Этим объясняется нравственное воздействие прекрасного, через которое осуществляется социализация личности. Поэтому искусство как выражение эстетического отношения человека к миру, является важным фактором социализации личности, воздействуя на человеческое поведение. Особенность искусства как средства социализации состоит в том, что искусство, обладая классовым характером, способно приобщить личность к более широким общностям людей, к общечеловеческим ценностям. «Воспринимая в предмете эстетическое, мы схватываем его самую широкую общественно-практическую значимость, его ценность для человечества в целом, для всего человеческого рода... Классовый, национальный и общечеловеческий момент есть и в политическом, и в эстетическом восприятии... В эстетическом же восприятии общечеловеческое всегда является определяющим» [4, с. 42-44]. Произведения античного искусства и сегодня доставляют нам художественное наслаждение, признаются недосягаемым образцом, в то время как юридические установки древнегреческих полисов и мораль рабовладельческого общества не могут принимать участия в социализации современного человека. Искусство играет незаменимую роль как в филогенезе, так и в онтогенезе.

Социализация реализуется в процессе воспитания, так как искусство обладает воспитательным потенциалом. «Искусство воспитывает, поскольку оно является искусством, но не «воспитательным искусством»; в последнем случае оно – ничто, а ничто не может воспитывать» [8, с. 507]. Важное значение в процессе воспитания имеет не только то, что показывается в искусстве, а как показывается, как оценивается показанное. Этим обуславливается

направленность воспитательного воздействия художественного произведения. В художественном творчестве реализуется великая сила примера, которая в самой жизни играет огромную воспитательную роль.

Большую роль в процессе воспитания играет общественно-эстетический идеал, который воздействует на все стороны духовной жизни человека – на его разум и чувства, волю и воображение. Искусство поднимает изображаемое до идеала.

Вопрос о выражении в искусстве идеала человека впервые был разработан Сократом. Согласно его взглядам, идеал является целью художественного творчества. Гегель показал, что в искусстве идеал – это не абстракция, не понятие, а образ совершенства, «живая индивидуальность» [7, с. 165]. Представляет интерес замечание Гегеля о том, что идеал не есть что-то внешнее по отношению к искусству, он - конденсация необходимости и должен пронизывать художественное произведение. Проблема идеала ставилась и решалась мыслителями эпохи Возрождения, классицизма, просвещения; она была в центре внимания немецкой классической философии. Наиболее полно данная категория исследована И.Кантом. Согласно его учению, человеческий разум содержит в себе не только идеи, в соответствии с которыми человек высказывает определённые суждения об объекте, но и идеалы. Идея – это не что иное, как понятие разума, а идеал - представление о сущности, адекватной данной идее.

Выражая существенные стороны жизни, идеалы, в том числе и эстетические, являются целью, к которой сознательно стремятся люди в своём повседневном преобразовании действительности. Осознавая природу и содержание идеала, человек становится целеустремлённей, стремится к достижению его. Общественно эстетический идеал обращён в будущее на основе раскрытия реальных возможностей настоящего, реальности, должного и будущего, цели и средства его реализации [9, с. 186].

Идеал является частью мировоззрения, и когда мы говорим, что художник оценивает действительность с определённых мировоззренческих позиций, то главенствующую роль в этой оценке отводим идеалу, ибо с ним соотносит художник действительность, за него борется, во имя его создаёт свои произведения. Лучшие образцы искусства могут быть созданы как правило на основе прогрессивного мировоззрения, которое помогает художникам широко понять глубинные процессы, ведущие тенденции эпохи, перспективы

общественного развития. Роль мировоззрения, весьма сложно проявляющаяся в художественном творчестве, является определяющей.

Художник не может ограничиться только увиденным в жизни. На помощь приходит его творческое воображение, фактор, определённым образом влияющий на соотношение объективного и субъективного в эстетическом познании мира. Искусство немислимо без творческого воображения, без художественной фантазии. В противном случае художественные произведения превратятся в более или менее удачную фотографию. Истинный художник, воссоздавая в своём произведении объективную картину мира, в то же время преобразовывает её в соответствии с законами художественного отражения.

В.Г.Белинский писал: «Чтобы списывать верно с натуры, мало уметь писать, то есть владеть искусством писца или писаря; надобно уметь явления действительности провести через свою фантазию, дать им новую жизнь» [3, с. 790]. С помощью фантазии художник рождает нечто новое, соединяет в единое целое то, что он вобрал в себя по крупице в процессе изучения окружающей его жизни. Можно сказать, что фантазия является частицей абстрактного мышления, роль которого весьма существенна в процессе познания. «Художник ... не вынужден опираться на плоды своей собственной фантазии, на им самим созданные домыслы, а, наоборот, должен отвернуться от плоского, так – называемого идеального и вступить в область действительности ... художник должен черпать из полноты жизни, а не из полноты абстрактных общностей» [7, с. 289].

В борьбе за передовые идеалы видели назначение искусства и представители прогрессивной мысли Азербайджана (Мирза Шафи Вахез, Мирза Фатали Ахундов, Гасан-бек Зардаби). Придавая огромное значение искусству, они выступили глашатаями идеи служения искусства народу. Мирза Шафи, к примеру, неоднократно подчёркивал, что поэты – «высшие судьбы человечества». Назначение их не в том, чтобы петь «как птица на деревьях», а в том, чтобы периодически изгонять так широко распространившееся невежество.

М.Ф.Ахундов выступал против безразличного отношения искусства к общественной жизни, боролся за литературу и искусство, глубоко связанные с реальной жизнью, понятные широким народным массам, утверждал активную и действенную роль художественного творчества в жизни общества.

Видя задачу искусства в облагораживании людей, в воспитании читателей и слушателей, просветитель и демократ М.Ф.Ахундов писал: «Наша цель заключается в том, чтобы высоко поднять знамя свободы, справедливости и дать народу возможность спокойно строить свою жизнь, идти к благоденствию и достичь счастливого существования» [2, с. 281].

Природа эстетического идеала многогранна. Использование его возможно в самых различных направлениях. Необходимо рассматривать эстетический идеал в соотношении с мировоззрением художника. Эстетический идеал является частью мировоззрения, и когда приходится эстетически оценивать произведение, то главенствующая роль в этой оценке отводится идеалу.

Подлинное искусство воспитывает человека, отражая жизнь через общественно-эстетический идеал, воздействуя при этом на все стороны духовной жизни человека – на его разум и чувства, волю и воображение. Формирование человеческой личности в её духовной целостности – высший итог художественной деятельности, основание её возникновения и основное предназначение. Искусство объединяет в себе все виды воспитательной деятельности, представляя модель комплексного подхода к воспитанию личности. В этом важный источник эффективности его воспитательного воздействия. Воспитание через искусство – всегда комплексное, целостное воспитание, в котором различные виды воспитательной деятельности внутренне взаимосвязаны. Таким связующим звеном является эстетическое воспитание, цель которого – формирование эстетически развитой личности, то есть человека, обладающего способностью и потребностью воспринимать прекрасное, имеющего совершенный эстетический вкус и идеал, чуткого к искусству, стремящегося создавать эстетические ценности в той деятельности, к которой он причастен, играющего главную роль в гармонизации человеческой личности.

Комплексный подход, связывающий воедино политическое, трудовое, нравственное, патриотическое, эстетическое воспитание расширяет возможности эстетически развитой личности. Важнейшая практическая задача состоит в том, чтобы при реализации всех указанных видов воспитания специально выделялись моменты, ставились цели развития эстетических потребностей и способностей личности. С другой стороны, выделение и развитие эстетических аспектов, воздействие на эстетические чувства личности является эффективным средством, усиливающим действие всех

видов воспитательной работы. Следовательно, **эстетическое воспитание** не является ни самоцелью, ни простым дополнением к другим видам воспитания. Оно есть неотъемлемая часть целостного процесса **формирования всесторонне развитой личности**, и его дальнейшая роль в обществе будет возрастать. Эстетическое воспитание – это **целенаправленный социальный процесс**, целью которого является формирование и развитие эстетической потребности и эстетической способности всех членов общества. Другими словами, эстетическое воспитание – это процесс формирования потребности и способности к творчеству по законам красоты во всех областях человеческой деятельности, а также потребности и умения воспринимать, правильно оценивать эстетические качества природной и социальной действительности, способности творчески воспринимать произведения искусства. Именно из такого понимания сущности эстетического воспитания следует то огромное значение, которое оно имеет в системе воспитания, становится понятной его диалектическая связь с трудовым, идейно-политическим, нравственным, художественным и другими элементами этой целостной системы. Эффективность процесса воспитания находится в прямой зависимости от единства методов, средств и принципов воспитания.

Роль искусства как средства воспитания в том, что оно выступает стимулятором творческого развития, способом приобщения человека к миру духовных ценностей, фактором формирования потребностей, интересов, ценностных ориентаций личности. Искусство не только отражает действительность, но и оказывает не неё целенаправленное воздействие, оно активно участвует в формировании нового человека. Каждый из видов и жанров искусства, обладая присущими ему специфическими чертами, по-своему воздействует на человека, способствует развитию его духовного мира. Влияние искусства становится гораздо результативнее, если в процессе эстетического воспитания личности используются различные виды искусства в их совокупности. Действенность воспитательных усилий искусства в формировании эстетической потребности зависит от их взаимосвязи с другими средствами эстетического воспитания. В.Ванслов считает, что сила искусства – «в обнаружении человеческого смысла непосредственно видимого мира» [5, с. 255]. Такое понимание отражательных способностей искусства есть следствие развиваемой им концепции гуманизирующей природы искусства, которое на протяжении всей истории общества производило очеловечивание

человека, контролировало его саморазвитие и утверждало присущие ему творческие силы и возможности, выполняя функцию эстетического воспитания личности. М.Горький назвал следующие строчки А.Франса «отлитыми из золота»: «Если бы мне нужно было выбирать между истиной и красотой, я не колебался бы: я бы оставил себе красоту в полной уверенности, что она заключает в себе истину более высокую и более проникновенную, чем сама истина».

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Сочинения. В 4-х т.т. М., Мысль, 1983. Т. 4. 215 с.
2. Ахундов М.Ф. Избранные философские произведения. Баку, Из-во АН Аз.ССР, 1953. 357 с.
3. Белинский В.Г. Собрание сочинений. М., Художественная литература, 1978. Т. 3. 814 с.
4. Боров Ю. Эстетика. М., Искусство, 1988. 482 с.
5. Ванслов В.В. Процесс в искусстве. М., Искусство, 1973. 278 с.
6. Выготский Л.С. Психология искусства. М., Искусство, 1984. Т. 4. 576 с.
7. Гегель. Эстетика. М., Искусство, 1968. Т. 1. 312 с.
8. Грамши А. Избранные произведения. В 3-х т.т. М., Госполитиздат, 1959. Т. 3. 573 с.
9. Громов Е.С. Мировоззрение, мастерство, поиск в творчестве художника. М., Госполитиздат, 1965. 217 с.
10. Кант И. Сочинения. В 6-ти т.т. М., Мысль, 1966. Т. 5. 564 с.
11. Мориц Ю. Третий глаз. М., Наука, 1980. 351 с.
12. Чернышевский Н.Г. Полн.собр.соч. М., Госполитиздат, 1959. В 15т.т. Т. 2. 573 с.
13. Эренбург И. Собрание сочинений. В 9-ти т.т. М., Мысль, 1966. Т. 8. 567 с.

XÜLASƏ

İncəsənət insan ruhunun yaratdığı xüsusi dünyadır. İnsanın mənəvi dünyasına ciddi təsir gücünə malik olan incəsənət həm də şəxsiyyətin sosiallaşdırılması vasitəsidir. İncəsənət tərbiyəvi potensiala malik olduğundan sosiallaşdırma məhz tərbiyə prosesində reallaşır. Tərbiyə prosesində ictimai-estetik ideal böyük rol oynayır. Estetik tərbiyənin məqsədi – hərtərəfli inkişaf etmiş şəxsiyyət formalaşdırmaqdır.

THE ART AS A WAY OF A PERSONALITY SOCIALIZATION

RESUME

The art is a special world generated by a human spirit. It influences on the spiritual world of a person. The socialization is realized in the process of upbringing as the art possesses an educational potential. The social-esthetic ideal plays a big role in the process of upbringing. The purpose of an esthetic upbringing is the formation of an all-round developed personality.

РЕЗЮМЕ

Искусство – особый мир, порождаемый человеческим духом. Оно влияет на духовный мир человека, является средством социализации личности. Социализация реализуется в процессе воспитания, так как искусство обладает воспитательным потенциалом. Большую роль в процессе воспитания играет общественно-эстетический идеал. Цель эстетического воспитания - формирование всесторонне развитой личности.

Çара tövsiyə etdi: f.e.d. Г.Я.Аббасова

ŞİƏLİKDƏ BƏDA DÜŞÜNCƏSİNİN TARİXİ VƏ ÖNƏMİ

Nuru Tahir oğlu İmanov

AMEA-nın M.Füzuli adına

Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı

imanovnur@gmail.com

Açar sözlər: Şiəlik, bəda, tarix, önəm

Key words: Shi'ism, bada, history, importance

Ключевые слова: Шиизм, беда, история, важность

Bəda lüğətdə “açıq olmaq”, “meydana çıxmaq”, “bir məlumatın yoxkən ortaya çıxması”, “zehində düşüncənin yaranması” mənalarına gəlir. Termin kimi Allahın gereçəkləşəcəyini xəbər verdiyi bir hadisənin iradəsinin dəyişməsi nəticəsində daha sonra fərqli şəkildə meydana gəlməsi şəklinə tərif edilmişdir. Qısaca, bəda Allahın elm, iradə və təkvin sifətlərində meydana gələ biləcək dəyişiklikləri ehtiva edir (1,s.42). Bəda ilə yanaşı eyni mənada istifadə olunan istilahlardan biri də nəsxdir. Nəsx öncədən verilən hökmün qüvvəsinin daha sonra gələn nəsle qaldırılmasıdır. Bədada isə Allah tərəfindən əvəlcədən verilən xəbərin dəyişdirilməsi əsasdır.

Şəhristani bədanın üç mənaya gəldiyini söyləmişdir. Birincisi elmdə bəda, yəni Allahın bildiyinin əksinin ortaya çıxmasıdır. Ona görə bədanın ikinci mənəsi Allahın istəyib hökm etdiyi şeyi daha sonra yanlış görərək doğrunu söyləməsidir. Üçüncüsü əmrə bədadır. Bu, Allahın öncə bir şeyi əmr edib daha sonra bunun ziddinə başqa bir şeyi əmr etməsidir (2,s.149).

Bəda fikri alimlər arasında uzun müddət müzakirə və mübahisə edilmişdir. Bədanı iddia edənlər Rəd surəsinin 39-cu ayəsini, ”Allah (həmin kitabdan) istədiyi şeyi məhv edər, istədiyini də sabit saxlayar (bəndələrinə aid hər hansı bir hökmü ləğv edib başqası ilə dəyişər və ya onu olduğu kimi saxlayar).Kitabın əsli (ləvh-i məhfuz) Onun yanındadır”, hədisçilərin isə “Sileyi-rəhm ömrü uzadır.Sədəqə də gələn bəlanı uzaqlaşdırır” və Hz.Ömər’in “Ey Allahım...Əgər şakilər (dəftərinə) yazdınsa mənə, sil və saidlər (dəftərinə) keçir” kimi rəvayətləri dəlil gətirirlər (3,s.64-65).

Bəda fikrinin təşəkkülü ilə bağlı araşdırmalardan məlum olur ki, Şiə daxilində üç önəmli mərhələ bu fikrin yaranmasına yol açmışdır. Birinci mərhələ Məhəmməd b.Hənifiyyəni lider kimi qəbul edən Kufəli bəzi qrupların iddialarından ibarətdir. İkinci mərhələ Şiəlikdə Cəfər əs-Sadiqdən (s.a.v) sonra lider gözü ilə baxılan oğlu İsmayılın atasından əvvəl vəfat etməsilə başlanmışdır. Sonuncu mərhələ isə İmammiyyə Şiəsinin bəda fikrini nəsx mənasında dəyərləndirərək digər müsəlmanların da rədd edə bilməyəcəyi şəkildə şərh etmələri ilə ortaya çıxmışdır. Erkən dövr İslam Məzhəbləri Tarixi əsərlərinə görə Keysaniyyə Allahın sözündə bəda etməyini caiz görmüşdür. Hətta Keysaniyyə firqələrini birləşdirən əlamətlərdən birincisi Məhəmməd b.Hənifiyyənin imaməti, ikincisi bədanı Uca Allaha münasib görmələri idi (4,s.31).

Təbərinin Əbu Mihnəfdən nəql etdiyinə görə Muxtar b.Ubeyd əs-Saqafinin Əməvilərə qarşı üsyanı zamanı ona tərəfdar kufəli bir qrup Hind b.Leylanın evində toplantı keçirərək Abdullah b.Nəfvin gələcəyi bildiyini iddia edir, kəhanət və bədaya inanır və Quranın bəzi ayələrini məqsədlərinə uyğun şəkildə şərh edirdilər (5,s.103-104).Bir rəvayətə görə Muxtar tərəfdarlarına Musab b.Zubeyrin ordusuna qarşı qələbə qazanacağını və buna dair özünə vəhy gəldiyini iddia etmişdir. Ancaq bu tam əksinə çıxmış və Muxtarın ordusu məğlubüyyətə düşər olmuşdur.Sağ qalanlar Muxtara üz tutub soruşdular Düşmənlərimizə qarşı bizə niyə zəfər vəd etdin O da “Uca Allah mənə belə söz vermişdi, amma fikrini dəyişirdi” demiş və “Allah (həmin kitabdan) istədiyi şeyi məhv edər, istədiyini də sabit saxlayar” ayəsini dəlil gətirmişdir. Rəvayətə görə bəda və nəxsi bir-birindən ayıra bilməyən Muxtar əhkam mövzusunda nəxsi caiz gördüyü kimi xəbərlərdə də bədanın keçərli olduğunu irəli sürərdi (6, s.149-150).

Bəda fikrinin Muxtardan sonra əsaslı bir şəkildə ifadə edilməsi Cəfər əs-Sadiqdən sonra imaməti gözlənilən oğlu İsmayılın atasından əvvəl qəfil ölümü nəticəsində olmuşdur. Hicri ikinci əsrin ortalarından etibarən təşəkkül etməkdə olan İmammiyyə Şiəsi nəzəriyyəsi İsmayıl b.Cəfərin ölümü ilə sarsıntı keçirmişdir. İmamlığa namizəd birinin ölməsi imamətin qiyamətə qədər sürəcəyinə inanan Şiə içərisində böhran əmələ gətirir. Bəziləri imamətə təyin edildiyinə inanılan birisinin atasından əvvəl vəfat etməsini qəbul etməyib bunu bəda ilə izah etməyə çalışmışdı. Digər tərəfdən imamət kimi mövzuda Allahın iradəsindəki dəyişikliyi söyləməkdə də çətinlik çəkirdilər.

Kufəli şiələr Cəfər əs-Sadiqin ölümündən öncə onun xəlifə təyin etdiyinə irəli sürdükleri İsmayılın ətrafında toplanmışdılar.İsmayılın qəfil ölümünü qəbul edən-

lərin bir qismi Cəfər əs-Sadiqin, oğlu İsmayılın imamətinə dair nəss qoyduğunu və onun imamətinə işarə etdiyini, “Allah oğlum İsmayıl barədə fikir dəyişdirdiyi (bəda) kimi heç bir mövzuda fikir dəyişdirməmişdir” dediyini qeyd edirlər. Cəfər əs-Sadiqin imamətini qəbul edən digər qrup onun, oğlu İsmayılın imam olduğunu ifadə etməsi və sağlığında İsmayılın ölməsinə görə imamlığını rədd etmişdir. Cəfəri “Allah İsmayılın imaməti ilə bağlı olaraq mənə dediyi sözdən döndü (bəda)” dediyi üçün günahlandırdılar. Beləcə bədanı rədd edərək əl-Butriyyə və daha sonra bu cür iddiaları mənimsəyən Süleyman b.Cəririn görüşünü qəbul etdilər. Yəni Cəfər əs-Sadiqin bəzi tərəfdarları ortaya çıxan bu problemi bəda görüşü ilə örtməyə çalışdılar. Nəticədə Cəfər əs-Sadiqin digər oğlu Abdullah əl-Əftah yaşca böyüklüyünə görə atasının yerinə imam qəbul edilmiş və Şiənin hamısı ona tabe olmuşdur (7, s.191-192, 210).

Şiənin önəmli bir qismi Abdullah əl-Əftahın imamətinə yönəlsə də bu, uzun çəkməmişdir. Çünki Abdullah əl-Əftah atasının ölümündən təxminən yetmiş gün sonra vəfat etmişdir. Özündən sonra imaməti davam etdirəcək xələf qoymamışdı. Bu da Şiələr arasında yenidən qarışıqlığa səbəb oldu. Bu dəfə şans Museyi Kazımın (s.a.v) tərəfində idi. Şiənin böyük bir qismi onun imamətində birləşmişdi (8, s.351-352). Museyi Kazım (ə.s.) və Cəfər əs-Sadiqin (ə.s.) dövründə yaşanan imamət mübahisələri sonra da davam etdi. Onuncu imam Əli əl-Hadinin (s.a.v) ölümü ilə yanaşı imamət məqamındakı nəzarət itmişdi. Bu vəziyyət həm xələf təyini məsələsində böyük xaosa səbəb olmuş, həm də ğulat fikirlərə yol açmışdır (9, s.501). Oğlu Məhəmməd xələfi kimi qələmə vermiş, ancaq Məhəmməd ondan öncə vəfat etmişdir. Bu səbəbdən digər oğlu Həsən əl-Əskəriyə (s.a.v) vəsiyyət etmiş və ona “Oğlum! Sənin haqqında xeyirli iş meydana gətirən Allaha şükürlərini dilə gətir” demişdir. İmamiyyənin iddialarına görə Allah əvvəl Məhəmməd b.Əlinin imamətini düşünürdü. Ancaq daha sonra fikrini dəyişib Həsən b.Əlinin imamətinə qərar vermişdir.

Yeddinci imam Museyi Kazım və on birinci imam Həsən əl-Əskərinin imamətləri bəda üzərində qurulmuşdur. Bütün bunlar göstərir ki, bəda ilə əlaqədar iddialar Cəfər əs-Sadiqdən sonra da mübahisə mərkəzində olmuşdur. Hişam b.Əl-Hakəm, Hişam b.Salim əl-Cəvaliki, Məhəmməd b.Əli b.Numan əl-Əhvəl, Yunus b.Əbdurrəhman və bir çox Şiə İsmayıl b.Cəfərlə bağlı iddianı müdafiə etmişdir (10, s.38). Hişamın imamət mövzusunda dərin elm sahibi olması onun fikirlərinin İmamiyyənin bəda anlayışı üzərində əsaslı olduğuna səbəb olmuşdur. Hişam əgər “Allahın əzəldə alim olduğu qəbul edilirsə məlumatın da əzəli olacağı,

mövcudluğundan öncə heç bir şeyin istər insani, istərsə də İlahi bilgiyə tabe olmayacağı kimi” fikrə sahibdir (11, s.90-92).

Hişam b.əl-Hakəmin təmsil etdiyi ilk İmamiyyə kəlam teologiyası bəda fikrinin tutarlı olduğunu dəstəkləyir. Bu anlayışa görə hər yeni hal və şərtlər qarşısında Allahda yeni bir bilginin və bunun nəticəsi olaraq iradəsində yeni dəyişikliyin təcəlli etməsi caiz görülür. Hişama görə Allah sadəcə mövcud şeyləri bilir. Hətta Hişam b.əl-Hakəm bədanı “Allahın varlıqlar haqqındakı məlumatının bu varlıqların mövcudluğu ilə başladı” deyər tərif etmişdir. Səffar əl-Qumminin nəql etdiyi bir hədisdə İmam Cəfər əs-Sadiqin “Allah elmindəki bir şeydə bəda etdiyi zaman onu bildirmiş və bizdən öncəki imamlara ötürmüşdür” dediyi ifadə edilir. Bəzi Mötəzilə kəlamçıları Hişamı “Allahın elminin hudusu və bədanın cəvazi” fikirlərini mənimsəməkdə ittiham etmişdir. Şərif əl-Murtəzanın bu ittihama cavabı belədir: “Hişamın və Şiənin əksəriyyətinin görüşü olan bəda fikri Mötəzilənin nəsx barədəki görüşü ilə eynidir” (12, s.82-87).

Əsas Şiə qaynaqlarındakı bəda ilə bağlı rəvayətlərdə bir tərəfdən Allahın fikir dəyişdirməsindən, digər tərəfdən “Allah bir şeyi iradə etdiyi zaman əvvəl onu təqdir edər, təqdir edincə də qəza edər, qəza etdikdən sonra da yerinə yetirər” deyər söz açılır (13,s.244). Şiə içərisində Cəfər əs-Sadiq (ə.s.) və Əli əl-Hadinin dövründə gündəmə gələn bəda probleminin Hz.Peyğəmbərdən etibarən var olduğu irəli sürülmüşdür. Onlar bədanı məqbul və qeyri-məqbul olmaqla iki yerə ayırmışlar. İmamiyyəyə görə sonradan əldə edilən bilgi səbəbi ilə öncədən verilmiş qərarın dəyişdirilməsi mənasındakı bəda Allaha nisbət edilə bilməz. İmamiyyə hər nə qədər bədanın öncədən bəri mövcudluğunu iddia etsə də bu mövzunun on iki imam inancının mənimsənilməsindən sonra Şiə alimlər tərəfindən fərqli şərh edildiyi məlum olur. İmam Museyi-Kazım (ə.s.) və Həsən əl-Əskərinin (ə.s.) imamətlərinin təyin olunmasında bəda fikrinin önəmli təsiri olmuşdur. Buna görə də Şeyx Mufid bəda ilə imam təyin olunmasının yanlış olduğunu ifadə etmişdir (14,s.251).

Bəda düşüncəsinin İmamiyyə üzərində digər təsiri də vardır. Bəda ümməti qurtarmaq üçün ortaya çıxacaq Peyğəmbərin gerçək xələfinin yəni İmam Mehдинin gəliş vaxtının təxirə salınmasını da açıqlayırdı.

İmamiyyə Şiəsinin təşəkkül dönəminə şahid olan Əbul-Həsən Əşəri “Allah bir şey eşitdikdə düşüncəsini dəyişdirməsi (bəda) caizdirmi?” sualı ilə əlaqədar Şiəni üç qismə ayırmışdır. Ona görə birinci görüşdə olanlar üçün Allahda fikir dəyişdirmə məsələsi son dərəcə təbiidir, Allah bir vaxt bir şey etmək istər, sonra bədaya görə ona yeni bir şey izhar olduğu üçün onu etməz, onun şəriətdə bir şeyi əmr edib sonra

da nəsx etməsi bununla bağlı görüşünü dəyişdirməsindəndir. Əgər Allah olacağını bildiyi bir şeyi yaratdıqlarından heç birinə bildirməzsə bu halda düşüncəsinin dəyişdirməsi caizdir. Ancaq qullarına bildirdiyi hallarda ona bəda caiz olmaz. İkinci qrup isə Allahın olacağını bildiyi mövzuda reallaşmayınca qədər görüş dəyişdirməsini caiz görür. Onlar Allahın qullarına bildirmədiyi mövzuda görüş dəyişdirməsini məqbul gördükləri kimi qullarına bildirdikdən sonra da bəda etməsini caiz görürlər. Üçüncü qrupa görə isə Allahın bəda etməsi heç bir şəkildə düşünülə bilməz (15, s.113).

Mötəzili Əbul-Hüseyn əl-Xəyyat öz dövründə Mötəzilə ilə dostluq edənlərdən bir qrup xaric Şiələrinin hamısının xəbərlər mövzusunda bəda görüşünü mənimsədiyini ifadə etmişdir. O, Şiə İbn Ravəndinin “Şiənin irəli gedənləri bununla bağlı Mötəzilənin nəsx üçün düşündüklərini anlayırlar” şəklindəki qənaətinin yanlış olduğunu irəli sürmüşdür. Həyyata görə İbn Ravəndinin bu fikrinin Şiələrlə ümumi şəkildə əlaqəsi yoxdur. Nəsx və bəda fərqli şeylərdir. Həyyat Şiələrin çoxunun “Allahın bir şey edəcəyini xəbər verib sonra da düşüncəsini dəyişdirərək onu etməməsi” mənasına gələn bədaya inandığı qənaətində idi. Ona görə Şiə içərisində bədanı nəsx mənasında düşünənlər kiçik bir qrupdur. Şiə Qum məktəbinin bəda ilə bağlı görüşləri liderləri əl-Kuleyninin rəvayətlərindən öyrənə bilirik. İmamıyyə muhəddis əl-Kuleyni əl-Kafi adlı əsərində bu mövzuya əl-bəda adı altında müstəqil bölüm ayırmışdır. O, bədanın önəmini vurğulamaq üçün məsum qəbul etdiyi imamlardan çox rəvayət nəql etmişdir. Ancaq İsmayıl b.Cəfərin imaməti ilə bağlı rəvayət bunların arasında yoxdur. Bu rəvayətlərin birində İmam ər-Rızanın “Allahın, şərabin haram olduğunu və Allah haqqında bədanın cazi olduğunu söyləməyən heç bir nəbi göndərməyəcəyini” söylədiyi ifadə edilmişdir. İki ayrı rəvayətdə Allaha ən yaxşı şəkildə ediləcək ibadətlərin bəda ilə olduğu vurğulanmışdır (8, s.146). Kuleyninin verdiyi rəvayətlərdə bədanın əhəmiyyəti vurğulandığı kimi onun nə olduğu ilə bağlı bəzi məlumatlar da yer almışdır.

Yuxarıda ifadə etməyə çalışdığımız kimi ilk imamiyyə bəda ilə əlaqədar iki görüş ətrafında cəmi olmuşdur. Mötəziləyə yaxın kəlamçı qrup nəsx mənasının xaricində bəda fikrindən uzaq durmağa çalışmışdır. Kəlamdan uzaq əxbari məktəb məhdud bəda anlayışı mənimsəmişdir. Ancaq bu iki anlayışı bir müddət sonra İbn Babaveyh uzaqlaşdırmağa çalışmışdır. O, rəvayətləri əsas tutmaqla yanaşı İmamı düşüncəni qismən də olsa Kəlama yaxınlaşdırmışdır. İbn Babaveyh Kuleyninin bəda barədə işlətməyə cəsarət etmədiyi İsmayıl b.Cəfərlər bağlı rəvayəti

dəyərləndirmişdir. Öz dövrünə qədər “Allahın görüş dəyişdirməsi” olaraq qəbul edilən bədanı daha çox lüğəvi mənada qəbul etdirməyə çalışmışdır.

İbn Babaveyhə görə İmamıyyəyə nisbət edilən bəda İsmayıl b.Cəfərin imamətlə bağlı əhliyyəyə sahib olmadığına ortaya çıxması mənasına gəlir (16, s.41). İbn Babaveyh bədanın dəyişik bir örnəyinin də digər ilahi kitabların Quranla nəsx edilməsi olduğunu söyləyir. İbn Babaveyhdən sonra İmamıyyə içərisində bəda mövzusunda ən önəmli alim, kəlamçı Şeyx Mufiddir. Şeyx də bədanı hökmlərdə nəsx, xəbərlərdə isə lüğəvi mənada dəyərləndirmişdir. Ona görə bəda nəsxin eynisidir. Şeyx Mufid bununla bağlı özləri ilə digər müsəlmanlar arasında fərq olmadığını irəli sürür.

Şeyxə görə bir peyğəmbərin gətirdiyi dini digər peyğəmbər nəsx edə bilər. O, ilk olaraq İmam Cəfərə nisbət etdiyi bir rəvayətlə İmamıyyənin bəda haqqında görüşünün ağıl yolu ilə deyil, eşitmə yolu ilə olduğunu bildirir. Ona görə bununla əlaqədar imamlardan xəbərlər gəlmişdir. Bədada əsl olan zühurdur (17,s.24). İmamıyyənin böyük mütəkəllimlərindən, fəqihlərindən və muhəddislərindən biri olan Şeyx Səduq “Tövhid” adlı kitabında bəda ilə bağlı yazmışdır:

-Bədada məqsəd cahil insanların sandığı məna deyildir. Bəda heç şübhəsiz peşmanlıqdan qaynaqlanmır. Əksinə məqsəd Allah-Təalanın bir şeyi yaratması, sonra o şeyi yox etməsi və başqa bir şeyi yaratması, yaxud bir şeyi əmr etməsi ardınca da başqa şərtlərlə o şeydən çəkəndirməsi və ya bunun tam əksidir. Bu eynilə şəriətlərin nəsx edilməsi, qiblənin dəyişməsi kimi bir şeydir. Bədaya inanmaq Yəhudi inancına tam qarşı bir inançdır. (18, s.167-168).

Əbu Cəfər ət-Tusiyə görə bədanın mənası Mötəzilənin anladığı kimi nəsxin caiz olduğu mövzularda nəsx olaraq açıqlanar. Əgər var olanlardan xəbər verirsə o zaman şərtlərin dəyişməsi mənasına gəlir. Çünki bəda lüğətdə zühur deməkdir. Allahın feillərindən bizim zənnimizin əksinə bir şeyin, şərtlərini bildiyimiz yaxud bilmədiyimiz bir halın zühur etməsi təbiidir (19, s.429-430). Tusiyyə görə də “İsmayilla bağlı Allahdan bəda vəqə oldu” rəvayətindən anlamalı olduğumuz “bu mövzuda Allah tərəfindən bəda vəqə (zahir) oldu” deməkdir. Çünki insanlar Cəfər əs-Sadiqdən sonra imamın İsmayıl b.Cəfər olduğunu zənn edirdi. Ancaq o, vəfat etdikdə bunun əsassız olduğunu öyrənərək Musa b.Cəfərin imamətinə qənaət gətirdi. Yenə oxşar şəkildə atasından sonra Məhəmməd b.Əli əl-Hadinin imam olduğunu sanırdılar. O, vəfat etdikdə Allahın onun haqqındakı qərarı və onu imam təyin etmədiyini ortaya çıxdı. Bu, Allah onun haqqında qərar bildirmiş və sonra da bunu başqası üçün dəyişdirmiş demək deyildir.

Bəda fikrinin eyni zamanda Yəhudiliyin təsiri ilə ortaya çıxması iddiası da irəli sürülmüşdür. Bəzi qaynaqlarda Şiə ilə Yəhudilər arasında müxtəlif mövzularda əlaqə olduğu bildirilir. Bu mövzularda arasında yer alan bəda inancının Yəhudi mənşəli fikir olduğu iddia edilir. Digər İmamıyyə alimi Əbus-Sələh Hələbiyə görə hüquqda nəsx Yəhudilərin iddia etdikləri kimi düşüncədə dəyişməyi (bəda) zəruri etmər. Çünki Yəhudilərə görə bəda Allahın düşüncəsini dəyişdirməsidir (20, s.112). Halbuki, o, bəda üçün üç şərtin zəruriliyini irəli sürür:

1. Əmr edilən iş yasaqlananla eyni olmalıdır
2. Üsul və zaman eyni olmalıdır
3. Əxlaqi çətinliyə düşən insan eyni yaxud oxşar olmalıdır.

Yəhudilərə görə bəda Allah üçün muhaldır. Allah bizə bir şeyi əmr etdiyi vaxt o, gözəl və uyğun olur, ondan döndüyü zaman bizə əmr edilənin gözəl olmadığına dəlil olur. Yəhudilər nəsxi qəbul etmər. Bəda qəbul edilmədikcə nəsxin qəbulunun mümkün olmayacağını, Allahın vəhyi olmadığını iddia etdikləri Qurana qarşı bəda fikrini qoymuşlar. Yəhudilər Hz.Musanın şəriətini nəsx etdiyi üçün Hz.Peyğəmbərin nübüvvətini inkar edərək Hz.Musanın şəriətinin əbədi olaraq etibarlı olduğunun xəbər verildiyini irəli sürmüşdür. Onlara görə şəriətin nəsxi nəbilərin sözlərinin fərqli olmasına səbəb olmuşdur.

Şiə ulması nəsxi qəbul etməyən yəhudilərə cavab olaraq nəsxin əqli və nəqli dəlillərini göstərmişdir. Onlar yəhudilərin “nəsx, hər hansı hikməti olmadan olur ki, bu, Allah haqqında muhal olan əbəs şeydir, yaxud əvvəlcə zahir olmayıb sonradan zahir olmuş hikmət səbəbi ilə olur ki, bu da bədanı tələb edir” şəklindəki dəlilinin fasid olduğunu ifadə edir. Çünki nasix və mənsuxun hər birinin hikməti öncədən Allah tərəfindən bilinir. Yəhudilərin Allahın dünyanın başlanğıcında xəlq etməyi tamamlamış olduğu və heç bir şeyi yeni meydana gətirmədiyi inancı və bəda ilə əlaqəli görüşləri, “Yəhudilər dedilər: “Allahın əli bağlıdır!” Bu dedikləri sözə görə onların öz əlləri bağlandı və lənətə gəldilər...” ayəsinin təfsiri imamların rəvayətləri ilə rədd edilmişdir. İmam Sadiqdən belə buyurduğu nəql edilmişdir: “Əziz və cəlil olan Allah bütün peyğəmbərləri bu üç xüsusiyyət üzrə göndərmişdir. Übudiyyət iqrarı, ortaqları (şirki) rədd etmək və Allahın istədiyini tezləşdirdiyinə və istədiyi şeyi təxirə saldığına inanmaq”. Başqa bir hədisdə İmam Sadiqdən belə rəvayət olunur: “Hər Peyğəmbər Allahı bu beş şeylə iqrar etdikdən sonra peyğəmbər olmuşdur: Bəda, məşiiyyət, səcdə, ubudiyyət və itaət”.

Bəda barədə nəticə olaraq Məhəmməd Rza Müzəffərin fikri ilə məqaləmizi yekunlaşdırırıq: “İmamıyyəyə görə bir mövzu barədə ağılda olmayan düşüncənin

sonradan ortaya çıxması Allaha nisbət edilə bilməz. Quranda buyrulur: “Allah (həmin kitabdan) istədiyi şeyi məhv edər, istədiyini də sabit saxlayar. Kitabın əsl (lövh-i-məhfuz) Onun yanındadır”. Beləcə, Allah məsləhətə uyğun tərzdə izhar etdiyi şeyi sonra ləğv edib ayrı bir tərzdə izhar edə bilir. Bəda Hz. Peyğəmbərin şəriəti ilə digər şəriətlərin nəsx edilməsinə, hətta ona vəhy edilən bəzi hökmlərin sonradan nəsx edilməsinə bənzəyir” (21, s.24-25).

Şiə bəda məfhumunun ortaya çıxışı və təşəkkülü ilə əlaqədar məqaləmizdə gəldiyimiz qənaətə görə Şiənin mütləq mənada bəda fikri olmamışdır. Mövzu ilə bağlı xəbər və rəvayətlər xronologiyaya uyğun oxunduqda qarşımıza müxtəlif mənalar qazanan bəda inancı çıxır. Şiə kələmçilər on iki imam anlayışının sabitləşməsindən etibarən bədanın tamamilə nəsx ilə eyni mənaya gəldiyini və bu fikirlə də imam təyin edilə bilməyəcəyini ifadə etmişdir.

ƏDƏBİYYAT

Ərəb dilində

- 1) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، 1375 هـ / 1955 م ج 1
- 2) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني أبو الفتح الممل والنحل، دار الكتب العلمية، 1413 هـ / 1992 م ج 1
- 3) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، دار الإشراف، 1419 هـ / 1999 م
- 4) عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، محمد علي صبيح وأولاده، ج 1، ص 382
- 5) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1407 هـ
- 6) الشهرستاني أبو الفتح، مذاهب الإسلام، الكتب العلمية- بيروت، 1410 هـ
- 7) القمي/ نوبختي، فرق الشيعية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى
- 8) الشيخ الكليني، الاصول من الكافي، دار الكتب الإسلامية، تهران، 1365 هـ، ج 1
- 9) الخياط، كتاب الانتصار، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى
- 10) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، دار الكتب العلمية- بيروت، 2011، ص 5680
- 11) الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، تهران، 1986، ج 1
- 12) احمد بن محمد البرقي، الكتاب المحاسن، تهران، 1370 هـ
- 13) الشيخ المفيد، اوائل المقالات في مذاهب والمختارات، تبريز، 1371 هـ
- 14) ابو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بيروت، 1990 ج 1
- 15) بن بابويه، رسالة اعتقاد الإمامية، دار الكتب الإسلامية، قوم، 1978
- 16) الشيخ المفيد، شرح عقائد الصدوق، دار الكتب الإسلامية، تبريز، 1945
- 17) الشيخ الصدوق، كتاب التوحيد، دارالمعارف، بيروت، 1942

- (19) الشيخ الطوسي، كتاب الغيبة، الشيخ عباد الله الطهراني الشيخ علي أحمد ناصح، قوم 1417
(20) ابي الصلاح الحلب، تقريب المعارف، انتشارت جمعه مدرس، قوم 1404
(21) مظفر محمد رضى، اقائد الاسلامية، القاهرة، 1381

İngilis dilində

9) Said Amir Arjomand, The Crisis of Imamete and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism, A Sociohistorical Perspective, Int.I.Middle East Stud.28 (1996)

XÜLASƏ

Məqalədə Şiəlikdə bəda düşüncəsinin tarixi, şərtləri və önəmi barədə məlumat verilmiş, eyni zamanda İmamıyyə alimlərinin bəda ilə bağlı görüşlərinə toxunulmuşdur. Yeri gəlmişkən bu məqaləmiz Azərbaycanca bəda haqqında yazılmış ilk əsərdir.

SUMMARY

In the article it was given information about the history and conditions of Bada notion and its importance in Shi'ism, at the same time it was touched in thought of Imamiyyah scientists connected with Bada. By the way, our article is the first work written on Bada in Azerbaijan.

РЕЗЮМЕ

В статье они были проинформированы о история мысли и условия Беда, его важность в Шиизм. В то же время обсуждались встречи Шиитов ученые отвечают на Беда. Кстати, это первая работа написано о Беда в Азербайджане.

Çapa tövsiyə etdi: Akad.V.M.Məmmədəliyev

ZİYƏDDİN GÖYÜŞOVUN ETİKASINDA XOŞBƏXTLİK KATEQORİYASI

Rəhim Həsənov

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

Açar sözlər: *xoşbəxtlik, Ziyəddin Göyüşov etikası, insan həyatı, mənalı həyat, Azərbaycan etik fikri tarixi.*

Key words: *happiness, Ziyəddin Goyushov's ethics, man life, sensible life, Azerbaijan history of ethic thought.*

Ключевые слова: *счастье, Зияддин Гейушев этики, человеческой жизни, осмысленной жизни, истории этической мысли в Азербайджане.*

Xoşbəxtlik haqqında müxtəlif və hətta bir-birinə əks olan baxışlar mövcud olmuşdur. Bəziləri xoşbəxtliyin maddi, bəziləri mənəvi, bəziləri isə həm maddi və həm də mənəvi bir mahiyyətə malik olduğunu vurğulamışdır. Xoşbəxtlik ilə əlaqəli olan müxtəlif faktorlar mövcud olsa da, ancaq bu faktorların heç biri təsdiq edilməmişdir. Müsbət və ya xoş emosiyalarla xarakterizə olan xoşbəxtlik insanlarda məmnunluq hissənin özünü biruzə verməsi ilə səciyyələnir.

Mahiyyət etibarilə qeyri-səlis konsepsiya olan xoşbəxtlik müxtəlif insanlar tərəfindən müxtəlif cür anlaşıla bilər. Sokrata görə xoşbəxt olmaq – təmiz vicdana malik olmaq və dünyada özünə sadıq olaraq yaşamaq deməkdir. Platona görə isə xoşbəxtlik mükəmməl cəmiyyətdə mövcud ola bilər. Aristotel qeyd edirdi ki, xoşbəxtlik insanların özünə arzuladığı tək şeydir. A. Şopenhauer isə qeyd edirdi ki, xoşbəxtlik yalnız izzətlərin olmamasıdır, izzətlər pozitiv və real olduğu halda xoşbəxtlik həmişə arzu kimi qalacaq. J. Rasinə görə isə, xoşbəxtlik ona görə mövcuddur ki, onu kiminləsə bölüşməyi bacarasan. (1, səh.107)

Azərbaycan düşüncə tarixinə nəzər yetirdiyimiz zaman da xoşbəxtlik haqqında müxtəlif baxışların mövcud olduğunun şahidi oluruq. XX əsr Azərbaycan etik fikri tarixində önəmli bir mövqeyə sahib olan Ziyəddin Göyüşovun da xoşbəxtlik haqqında fikirləri maraqlıdır. Ziyəddin Göyüşov xoşbəxtliyin əsas səbəbini ülfət və

ünsiyyətdə görürdü. İnsanın əsas fəaliyyətinin ən zəruri şərtlərindən biri olan xoşbəxtlik geniş mahiyyətə malik olan çox aspektli bir kateqoriya olduğu kimi ünsiyyət və ülfət də müxtəlif aspektə malikdir. İnsanın əsas mahiyyətinə malik olan ünsiyyət və ülfət fərdin özünü gerçəkləşdirməsində mühüm rol oynayır. Ünsiyyət və ülfət sayəsində insanın sevinci, şadlığı artır, əvəzində isə insanın kədəri və qəmi azalır. Z.Göyüşov eyni zamanda qeyd edirdi ki, «...xoşbəxtlik – əxlaqi ideal və arzu ilə sıx surətdə bağlıdır. Əxlaqi ideal və arzu insanın xoşbəxtliyinin mühüm tərkib hissəsi olmaqla bərabər, həm də qiymətli əxlaqi sərvət xarakteri daşıyır. İdealsız, arzusuz, məqsədsiz, gələcəyə inamsız mənalı insan həyatı təsəvvür etmək çətin olduğu kimi, bunlarsız əsl xoşbəxtlik də mümkün deyil» (2, səh. 290).

Ziyəddin Göyüşova görə insan özünün xoşbəxt olduğunu anlamalı və əsl xoşbəxtliyi ötəri, keçici, müvəqqəti hisslərdən ayırmağı bacarmalıdır. İnsan xoşbəxtliyi duymalı, onu hiss etməlidir. Özünü xoşbəxt hesab edən insan daim, hər zaman öz xoşbəxtliyinin mühafizəsində ayıq-sayıq olmalıdır. “Əgər hər insan xoşbəxtliyinin yaradıcısıdırsa, o eyni zamanda öz xoşbəxtliyinin sayıq keşikçisi olmalıdır. Xoşbəxtliyin əldə etməyin özü hünər, igidlik olduğu kimi, onu əldə saxlamaq da böyük hünərdir.” (3, 267)

Xoşbəxtlik insanın fəaliyyəti ilə xarakterizə olunmalıdır. İnsan xoşbəxtliyə mübarizə yolu ilə nail olmalıdır. Mübarizə insan həyatının ayrılmaz ünsürlərindən biri olmaqla yanaşı insan həyatının mənasına sirayət etməlidir. Prinsipiallığa əsaslanan mübarizə insan həyatının mahiyyətinə nüfuz etməli və xoşbəxtliyə doğru istiqamətlənməlidir.

Əgər prinsipiallıq mənalı həyat uğrunda mübarizəyə əsaslanırsa, yalnız bu zaman xoşbəxtlikdən söz gedə bilər. Ziyəddin Göyüşova görə xoşbəxtliyin üç əsas şərti var və yalnız bu şərtlərin hər üçü bərqərar olarsa, bu zaman xoşbəxtlikdən söz açmaq olar. Bu şərtlərdən birincisi bütün bədbəxtlikləri ortadan qaldırmaqdır. Bədbəxtlik isə ictimai-siyasi bərabərsizlik, yoxsulluq, cəhalət, haqsızlıq kimi mənfi ünsürlər nəzərdə tutulur.

Xoşbəxtliyin ikinci şərti isə azadlıqdır. Azadlıq dedikdə isə burada söhbət həm iqtisadi və həm də siyasi azadlıqdan gedir. Xoşbəxtliyin üçüncü şərti isə əmin-amanlıq və sülhdür. Əgər bütün insan cəmiyyətləri və ayrı-ayrı fərdləri bir-biri ilə mehriban və qarşılıqlı əməkdaşlıq şəkilində yaşayırlarsa bu zaman xoşbəxtliyin üçüncü şərti bərqərar olur.

Ziyəddin Göyüşovun fikirincə xoşbəxtlik heç bir kəsə təsadüfi olaraq hədiyyə edilmir. Xoşbəxtlik yalnız əmək və səy nəticəsində əldə edilə bilər. Xoşbəxt olmaq

istəyən şəxs əzmkar, iradəli, təmkinli, qətiyyətli və mübariz olmalıdır, çünki, xoşbəxtlik zəiflərin nəsibi ola bilməz. Əgər insan qarşısına çıxan çətinliklərə, sınaqlara səbr və təmkinlə sinə gərməyi bacarmırsa bu zaman xoşbəxtliyi təsəvvürə gətirməkdən belə söz gedə bilməz.

Xoşbəxtlik insanın həm fiziki, həm də mənəvi qüvvələrinin vəhdətini duymaqdır. Ziyəddin Göyüşov qeyd edirdi ki, xoşbəxtlik insanın fiziki və mənəvi cəhətdən sağlamlığı ilə xarakterizə olunur. Fiziki və mənəvi cəhətdən sağlam olmaq insanı yaradıcı fəaliyyətə və əməyə sövq edir, yaradıcı fəaliyyətə və əməyin nəticəsində isə insanı mənəvi və əxlaqi cəhətdən zənginləşdirir.

İnsan həyatının ən dəyərlı sərəvəti olan xoşbəxtlik uğurunda mübarizə aparmaq lazımdır. Ziyəddin Göyüşov müəllifi olduğu “Sədət düşüncəsi” adlı əsərində bunu aşağıdakı sözlərlə ifadə edirdi: “Xoşbəxtlik mübarizə yolu ilə taleyin özünü ram etməkdir, bəxti itətdə saxlamaqdır. Xoşbəxtlik heç də xeyirxahın mərhəmətli əllərindən hazır şəkildə alınan sədəqə deyil, əsil həyat çarpışmasının məhsuludur.” (3, 245)

Xoşbəxtliyin əsas şərtlərindən biri həyat şəraitini rəngarəng etməkdir. Çünki, yeknəsəq həyat tərzı insanın darıxmasına, bezməsinə səbəb olur, insan hər zaman yeknəsəq həyat tərzını rəngləndirməyə çalışmalı, asudə vaxtın dəyərləndirilməsinə böyük önəm verməlidir.

İnsanda həsəd, tamahkarlıq, paxıllıq, kin, acgözlük kimi mənfi xüsusiyyətlərin mövcud olması da xoşbəxtlik amilinə mənfi təsir göstərir. Xoşbəxt olmasını istəyən hər bir kəs bu kimi mənfi xüsusiyyətlərdən uzaq olmalıdır. Ziyəddin Göyüşov qeyd edirdi ki, xoşbəxt insan tamahkarlıq hissınə qalib gələrək özünün alicənab, saf, mərdanə və prinsipial hərəkətləri ilə önə çıxmalıdır. Mütəfəkkir gözü tox olmağı, maddi sərəvətə çox da önəm verilməməsinə böyük bir səltənətə sahib olmağa bənzədir və insanları mənəviyyətə, yüksək mənəvi ideallara doğru səsləyir.

Ziyəddin Göyüşova görə xoşbəxtliyin əsas şərtlərindən biri əsəb gərginliyini azaltmaq olmalıdır. Müxtəlif psixitexnik tədbirlərlə insanda müsbət əhval-ruhiyyə yaratmaq, mənfi emosiyaların qarşısını almaq kimi tədbirlərin cəfəngiyyət olduğunu vurğulayır. Əsəb gərginliyini olan insanlar aldadıcı formaya mailk olan bu fikirlərdən uzaq olmalıdır. 1960-cı illərdə Qərbi Avropada və ABŞ-da yaranmış “Xoşbəxt-sünəşliq” elmini Ziyəddin Göyüşov reallıqdan uzaq olan sərəsəmlik adlandırır.

Ziyəddin Göyüşov belə hesab edirdi ki, xoşbəxt olmaq istəyən öz azad iradəsi ilə seçilməsi, tərəddüd etmək və qərarlılıq kimi zəif xarakterlərdən uzaq durmalıdır. Çünki, zəif xarakterli iradəsiz insanlar tərəddüd edərək digər insanların

təsiri altında olur. “Möhkəm xarakter, iradə, qəti qərara gələ bilmək qabiliyyəti insanın fiziki, intellektual və mənəvi qüvvələrini artırır, onu yenilməz edir və sözün əsl mənasında şəxsiyyət səviyyəsinə qaldırır.” (3, 260)

Xoşbəxt olmaq istəyən şəxs əqidəli və prinsipial olmalıdır. Xoşbəxtlik saxtakar və yalançı hərəkətlərlə ziddiyyət təşkil etməli və arzu, məqsəd və inam amilləri ilə sıx bağlı olmalıdır. “Xoşbəxtlik – əxlaqi ideal və arzu ilə sıx surətdə bağlıdır. Əxlaqi ideal və arzu insanın xoşbəxtliyinin mühüm tərkib hissəsi olmaqla bərabər, həm də qiymətli əxlaqi sərvət xarakteri daşıyır. İdealsız, arzusuz, məqsədsiz, gələcəyə inamsız mənəli insan həyatı təsəvvür etmək çətin olduğu kimi, bunlarsız əsl xoşbəxtlik də mümkün deyil” (3, 290).

Hər bir işdə ifrata varmamaq, ölçünü gözləmək də xoşbəxtliyin əsas şərtlərindən biridir. Çünki, mötədilliyə riayət etmək insanların həm fiziki, həm də mənəvi cəhətdən sağlam olmasını təmin edir. Mötədilliyə riayət etmək fəzilət, ifrata varmaq isə maksimalizm, yəni rəzalətdir və insan rəzalətlərlə heç bir qaydada xoşbəxt ola bilməz. “Yaşayışda, hərəkət və davranışda mümkün olduqca ifratdan, maksimalizmdən, ölçüsüzlükdən qaçmaq lazımdır. Həyatda hər hansı sahədə olursa-olsun ölçü həddini pozmaq, ifrata varmaq ahəngin pozulmasına, narahatçılığa səbəb olur. Məlumdur ki, müntəzəm surətdə ahəngi, nizamı pozulan həyatı əsla xoşbəxt saymaq olmaz.” (3, 261)

Xoşbəxt olmaq üçün insan gələcəyə böyük ümid bəsləməli və eyni zamanda köhnə dərdlərini unutməğı bacarmalıdır. İnsanın qəlbi hər zaman həyat eşqi ilə çırpınmalı və ən çətin zamanda belə ümidlərini itirməməlidir. Çünki, ümid gələcəyə, öz ülvi arzularının reallaşmasına inam bəsləyən insan üçün heç bir zaman tükənməyən böyük bir qüvvədir.

Ziyəddin Göyüşov fransız alimi Emil Şartie Alainin (1868-1951) xoşbəxtliyi insanın qan dövrünü əsəb sistemi ilə xarakterizə etməsi fikri ilə razılaşmır və xoşbəxtliyi daha geniş bir kateqoriya hesab edir. Göyüşova görə insan xoşbəxtliyini onun əhval-ruhiyyəsi ilə eyniləşdirmək olmaz, insanın əhval-ruhiyyəsi onun xoşbəxtliyini əsas şərtlərindən biri deyil, insanın əhval-ruhiyyəsi yalnız xoşbəxtlik üçün lazım olan mühüm şərtlərdən biridir. “Xoşbəxtlik kimi çox mühüm bir kateqoriyanı ancaq qan dövrünü və ya əsəb sistemi vasitəsilə izah etmək, nəzəri xarici sosial hadisələrə deyil, ancaq daxilə cəlb etmək, bu vacib məsələnin əsl səbəblərindən yayındırmaqdır.” (3, 198)

Ziyəddin Göyüşov qeyd edirdi ki, xoşbəxt insanda daima özünəgüvən hissi mühüm bir yer tutmalıdır. “Aşağılıq kompleksi” deyilən vəziyyətdən xilas olmaq

da insanın özünü dolğun əks etdirməsinə bir vəsilə rolunu oynaya bilər. Özünəgüvən və ya özünəinam hissi insanı daha sərbəst edərək onun kimdənsə asılı vəziyyətə düşməsinə əngəl törədir. Hər bir insan özündə potensial olaraq mövcud olan fiziki və mənəvi qüvvəsinə inam bəsləməlidir.

Ziyəddin Göyüşova görə insan xoşbəxtliyinin əsas amillərindən sayılan özünüdərketmə prosesi ilə özünənəzarət arasında möhkəm bir bağlılıq vardır. İnsanın özünənəzarət prosesində iradə amili də mühüm rol oynayır. İradə vasitəsilə həm fiziki, həm də mənəvi aradan qaldırmaq olar. Kamil insan xarakterinin əsas ünsürlərindən olan iradə sayəsində insan qarşısına çıxan bütün çətinliklərə əzmlə sinə gərir və nəticədə insan şəxsiyyət kimi formalaşır.

Ziyəddin Göyüşov eyni zamanda qeyd edirdi ki, xoşbəxtliyin formalaşmasında insanın ağılı, zəkası, düşüncəsi ilə birgə iradə amili də böyük rol oynayır. İnsan öz iradəsi sayəsində möhkəm xarakterə nail olaraq öz nəfsini tərbiyə edir. Öz nəfsini tərbiyə etmək, başqa sözlə özünənəzarət insanın öz davranışlarının ciddi bir qaydada idarə olunmasına gətirib çıxarır və nəticədə insan eqoizm, paxıllıq, kin, təkəbbürlülük, lovğalıq, həsəd kimi mənfi nüanslardan uzaq olur.

İnsanın özünə qiymət verməsi, özünü dəyərləndirməsi prosesini şöhrətpərəstlik amili ilə qarışdırmaq olmaz. Xoşbəxt bir insanın özünə dəyər verməsi öz könlünü zənginləşdirməsi, insanın müəyyən hədd daxilində, müəyyən bir səviyyədə öz şəxsiyyətinə hörmət etməsidir. İnsanın öz əməllərini, davranış və hərəkətlərini qiymətləndirməsi amili hər zaman özündən razılıqla nəticələnməməlidir. Əgər bu kimi nüanslar baş verərsə bu zaman şöhrətpərəstlikdən söz açmaq olar.

Ziyəddin Göyüşov insanın vicdanını ləkələyən şöhrətpərəstlik, tamah və paxıllıq kimi qəbahətlərdən uzaq durmağı məsləhət görürdü. Çünki, özünü dərk edən insan, özünə nəzarəti ələ ala bilən insan öz vicdanını hər zaman təmiz saxlayaraq öz davranış və hərəkətlərinə başqa heç bir təsir olmadan özü əxlaqi dəyər verə bilər.

Ziyəddin Göyüşova görə insanların etik-mənəvi həyatında özünüdərkin düzgün formalaşması sayəsində hətta insanın emosiyaları da müsbət mənada dəyişir, yeni və xoşbəxt bir məcraya doğru axır. Özünüdərək prosesi nəticəsində insanın mənəvi dünyası zənginləşir və insaniləşmiş bir mahiyyət kəsb edir. İnsan həyatının ən etibarlı bələdçisi olan ağıl və zəkanın köməkliyi ilə özünü dərk etmiş insan həyatını düzgün nizamlayır və insan özü-özünün mayakına, kompasına çevrilir.

Özünü bir sosial varlıq kimi dərk edən insan birgəyaşayışın zəruri bir tələb olduğunu anlayır və bu mövqedən cəmiyyətin bir parçası kimi çıxış edir. Göründüyü kimi özünüdərketmə prosesi insanların faydalı və xeyirli bir parçasıdır.

Özünüdərkətmə prosesi sayəsində insanlar xeyirxahlıq, doğruluq, zəhmətkeşlik, səmimilik, ədalətlik və s. kimi fəzilətlərin birgəyaşayış üçün zəruri olduğunu anlayır. İdrakın bu növü insanları acgözlük, bədxahlıq, yalançılıq, lovğalıq, eqoistlik və s. kimi qəbahətlərdən uzaq durmağa səsləyir.

Bir insanda özünüdərk etmə prosesi iradə ilə əlaqədardır. Bunun əksində isə iradəsiz fərdin deformasiyası və pozulmasıdır ki, belə bir deformasiyaya məruz qalan fərd hərəkətlərində qərarlı, düşüncələri də qarmaqarışıqdır. Onun bu qərarlılıq və qarmaqarışıqlıqdan qurtarılması, dönüb yenidən özünü tapması və iradəsi ilə inteqrasiya olunması sayəsində mümkün olacaqdır. Yoxsa nə ruhunda sabitlik, nə hərəkətlərində tarazlıq, nə də özü olma yolunda bir səy olmasa qətiyyənlə təsəvvür edilə bilməz.

İnsanın iradəli hərəkəti plan və qərara möhtacdır. Bu da zehinin, özünüdərk hərəkat və fəaliyyəti ilə sıx bağlıdır. Beləliklə, tanıya bildiyimiz varlıqlar arasında, iradəli hərəkət yalnız insana xas bir keyfiyyətdir. İnsanın daxilinə yerləşən iradə həlledici məşəldir ki, bu məşəl harada yansa bütün kainatı məkanları idarə edən şəxsin nuru və iradəsi də orada təcəlli edir.

Özünü bilmə, həyatını daha yaxşı idarə etmənin, müvəffəqiyyət və xoşbəxtliyə gedən yolun açarıdır. İnsanı digər canlılardan ayıran, onlardan üstün edən və məsul bir varlıq halına gətirən də onsuz da bu «mənlilik şüuru» müzdan başqası deyil. Buna görə bütün bildiklərimiz nəticədə bizi özümüzə daha çox yaxınlaşdırmalı, yetkin və yaxşı bir insan olmamıza köməkçi olmalıdır. Düşünən, ağılı başında hər insanın cavab tapmaq məcburiyyətində olduğu təməl suallar vardır. Həyatının müxtəlif mərhələlərində bu sualları öz özünə soruşmayan çox az insan vardır. Ancaq şüurlu bir özündən qaçışla, bu sualların gətirib çıxardığı öz varlığımızla əlaqədar sorğulama və araşdırmadan uzaq ola bilər.

«Mən kiməm?» Varlığımızın qaynağı və məqsədi nədir? Nə üçün mövcudam və nə üçün yaşayıram? Həyatın və ölümün mənası nədir? Həyatda mütləq etməli olduğumuz işlər nələrdir? Yaxşı cəhətlərim nədir, pis cəhətlərim nədir? Nəyi bacara bilirəm və nəyi bacara bilmirəm? Fərd olaraq adi bir insan kimi və izdihamların içində ərimədən özümü necə xilas edə bilərəm? Bu və buna bənzər suallara bir cavab verə bilmək üçün, böyük bir diqqətlə özümüzü sorğulama və özümüzü tanımaq üçün böyük cəhd göstərməyimiz lazımdır. Mənliyimizin dərinliklərindən yüksələn etiraz səslərini boğmaq və öz duruşumuzdakı haqlılığımızı sübut etmək üçün bir çox «müdafə etmə mexanizmi» inkişaf etdiririk. Özümüz haqqında doğru bir məlumat və şüur, təvazökar və cəsarətli olmağı tələb edir. Özünü bəyənmə, özünü ucaltma, öz

gücünə güvənmə, öz özünü kafi görmə, lovğalığ kimi xüsusiyyətlər adətən həmişə təcrid olunaraq yaşamaya səbəb olur.

Bir hərəkət ya da davranış, zehinimizdə əvvəl bir düşüncə ya da duyğu olaraq oyanır. Hər duyğu və düşüncədə davranışa çevrilmə meyli vardır. Onun üçün daxilimizdə var olan duyğu və düşüncələri tanımamız çox əhəmiyyətlidir. Çünki, bu kimi nüanslar insanın özünüqiymətləndirmə amilində böyük rol oyanayır. «Qarşıya qoyulmuş məqsədlərə doğru irəliləməkdən və onlara çatmaqdan alınan ən yüksək məmnunluq kimi xoşbəxtlik, beləliklə, müsbət əxlaqi qiymətləndirməni də əhatə edir.» (4, səh.168)

Xoşbəxt olmaq üçün insan səmimiyyət nümayiş etdirməli, süni hərəkətlərdən uzaq olmalıdır. Məşhur sufi filosofu Mövlana Cəlaləddin Ruminin (1207-1273) qeyd etdiyi kimi, «ya olduğun kimi görün, ya da göründüyün kimi ol!» (5) Əgər «olmaq» ilə görünmək arasında tez-tez bir fərqlilik yaşamasaydıq, əgər hər vaxt duyğu və düşüncələrimizlə davranışlarımız arasında bir əsaslı olsaydı bu əxlaqi qanunun ya da xəbərdarlığın əlbəttə bir mənası olmazdı. Çox təəssüf ki, artıq heç birimiz uşaq məsumiyyətinə sahib deyilik. Daxilimizdə olanları səmimi olaraq xaricə əks etdirmə bacarığını göstərə bilmirik. Başqalarının tərifini qazanmaq, başqaları üzərində üstünlük yaratmaq, öz mənfəətimizə bəzi gətirilərdə əldə etmək üçün çox vaxt olduğumuzdan fərqli görünürük.

Biz əksər hallardada özümüzü olduğumuzdan fərqli qəbul edirik. Ümumiyyətlə, həmişə yaxşı cəhətlərimizi nümayiş etdirmək, pis cəhətlərimizin isə üstünü örtməyə meyli edirik. Buna görə “insanın öz nöqsanını bilmək kimi böyük bir mədəniyyət ola bilməz» deyilmişdir. İnsanın öz qüsurlarını, zəifliklərini, səhvlərini görmək və bunları qəbul etmək böyük bir fəzilətdir. Şəxsiyyətimizin inkişaf edib kamilləşməsi, öz insani meyllərimiz haqqında ədalətli və obyektiv bir dünyagörüşü tələb etməkdədir. Bir qisim insanlar isə öz özün dəyərini alçaltma, mənlilik hörmətindən məhrum olmaq, düzgün qiymətləndirmə aparmadan başqalarına uyğun gəlmə kimi mənfəi duyğulara batıb qala bilməkdədir.

Özünü olduğundan daha yaxşı və yüksəkdə görənlər qədər, olduğundan daha pis və alçaqda görənlər də doğru bir yol tuturlar. Onun üçün zaman-zaman özümüzü sorgulama, özünü sübut etmiş yüksək şəxsiyyət və xarakter sahibi hörmətli şəxslərin xüsusiyyətləri çərçivəsində özümüzü qiymətləndirməyə ehtiyacımız vardır.

Bəs, xoşbəxtlik nədir? Necə əldə edilir? İnsan öz-özünə xoşbəxtliyə çatmağı bacara bilirmi? Xoşbəxt olmanın nə demək olduğunu bilirirmi? Yoxsa sevinc və xoşbəxtlik anlayışlarını qarışdırırıqmı? Bəs, hüsur, dinclik nədir? Xoşbəxtlik və

hüzur eyni şeylərdirmi? Hər xoşbəxtəm deyən şəxs hüzur içindədirmi? Hüzur olmadan xoşbəxtlik olarmı?

Xoşbəxtlik «bütün arzulara, istəklərə çatmaqdan duyulan ıftixar vəziyyəti, kamillik, səadət, bəxtiyarlıq» kimi də izah edilə bilər. Hüzur və dinclik isə, «mənəvi dinclik, könül rahatlığı»dır. Göründüyü kimi hüzur və xoşbəxtlik ayrılmaz iki funksiyadır. Amma eyni zamanda bir-birlərindən ayrı və fərqlidir. Hər ikisində də istəklər və hədəflər söz mövzudur. Bu anlayışlar çata bildiklərimizin və hədəflədiklərimizin nisbətiylə əlaqədardır. Xoşbəxt ola bilmək üçün istəklərimizlə real vəziyyət arasında tarazlıq yaratmaq lazımdır. İstəklərimiz, real vəziyyətə uyğun gəlməlidir. Yəni, bizim edə bildiklərimiz hədəflədiklərimizin önünə keçə bilməlidir.

Ümumiyyətlə, insan arzuların sonu yoxdur. İnsan davamlı olaraq dəyişmə və inkişaf içərisindədir. Məqsədimiz təbii ki, həmişə irəliyə və daha yaxşıya çatmaqdır. Xoşbəxtlik gəlib keçə bilər, bu gün xoşumuza gedən bir vəziyyət, irəlidə sıxılmamıza yol açə bilər. Xəstə üçün ən böyük xoşbəxtlik sağlamlıqdır, pulu olmayan üçün zənginlikdir. Bütün bunlar zamanla dəyişə bilər. Hüzur və dinclik isə daimidir.

Spiritüalist görüşə görə xoşbəxtlik məqsəd deyil, nəticədir. Ruhun dünyaya gəlmə məqsədi xoşbəxt olmaq deyil, təkamül etməkdir. Təkamüldə irəliləmək əsas məsələdir. Yaradılışı etibarlı ilə insan daim inkişaf edir və dəyişir. İnkişaf, irəliləmə və insanın haldan hala keçməsi sonsuzdur. Əslində xoşbəxtlik həm məqsəd, həm yaşaya bilməyimiz üçün vasitə, həm də nəticədir. Xoşbəxt olmayan şəxs heç kəsi xoşbəxt edə bilməz. Hüzur, dinclik və xoşbəxtlik üçün həm maddi tələbat, həm də mənəvi tələbat olan fəzilət lazımdır. Maddi və mənəvi tələbat bərabərdir. İnsan öz xoşbəxtliyinin arxasından qaçarkən, başqaları üçün də səy sərf etməlidir. Hüzur bərabərində sevgini gətirər. Hüzur və sevgi ayrılmaz iki parçadır. Sevgi sehrli bir açardır. Özünü sevməyən başqalarını sevə bilməz. Paylaşmayan, əmək verməyən insan təkdir. İnsan xarakter etibarilə tək yaşaya bilməz, başqalarına möhtacdır. Ruhü tələbatın yolu sevgi, əmək və paylaşmadır. Ruh sevgi, sevinc, inam və hüzura olan tələbatını ödəmiş olur. Hüzura çatan ruh özünü reallaşdırar.

İnanmaq, ruhun şübhə və tərəddüdlərdən xilas olması deməkdir. Mənəvi hüzur və sükunət üçün bundan daha rahat bir sığınacaq yoxdur. Demək ki, hüzur və xoşbəxtliyə çatma mövzusunda inam son dərəcə əhəmiyyətli bir yer tutmaqdadır. Ancaq məqsədimizə çatana qədər, heç şübhəsiz tərəddüd və şübhələrimiz də var olacaq. Əhəmiyyətli və lazım olan hər iki faktı da yerli yerində istifadə edə bilməyi bacarmaqdır. Yəni, nə inamı, nə də şübhəni şişirtmək doğru deyil.

Aristotelə görə insanın bütün qiymətli fəaliyyətlərinin iki qaynağı vardır: fəzilət və ağıl. Yəni fəzilətə uyğun davranışda ola bilmək üçün ağılın liderlik etməsi şərtidir. Ağıl yalnız insana aid bir xüsusiyyət olduğuna görə nəticə budur: İnsan üçün yaşaması mümkün olan ən xoşbəxt həyat, düşüncə və idrak həyatıdır. Yaşayan və ağılının göstərdiyi istiqamətdə hərəkət edən kimsə insanların ən yaxşısı və tanrının ən sevimlisidir. Ağılını yaxşı istifadə edən və özünü tamamilə düşüncə həyatına verən kimsə filosofdur. Demək ki, ən mükəmməl xoşbəxtliyə filosoflar malikdir.

İnsan ürəyi həyatı boyunca xoşbəxtliyin arxasında qaçır. Həmişə bir axtarış içindədir. Xoşbəxtliyə çatmaq üçün sahib olmaq istədiklərinin xəyalını qurur və bu hədəflərə çatdığı zaman xoşbəxt olacağını zənn edir. “Etik sistemlərin çoxunda xoşbəxtlik insan hüquqlarının ayrılmaz hissəsi, xoşbəxtliyə can atma isə insanın fitri xüsusiyyəti kimi nəzərdən keçirilir. İnsan özünü dərk etməyə başlayandan onu həyat əhəmiyyətli suallar narahat etməyə başlayıb: “İnsan nə üçün yaşayır? ”, “Onun məqsədi nədir? ”, “İnsanın xoşbəxtliyi nədədir? ”, “Həyatın məzmunu və məqsədi nədir? ”” (1, səh. 112)

İnsanın hər hansısa bir pis işi gördükdən sonra çəkdiyi vicdan əzabı nədir? Niyə vicdan əzabı çəkirik? Bu əzabı biz kim çəkdirər? Xoşbəxtliyi izah etmək üçün əvvəl yaradılışımızı yəni, özümüzü yaxşı tanımamız lazımdır.

Hər insanın özünəgüvən və etibarsızlıq duyduğu ümumi bir mövqeyi, həyata baxışı vardır. Özünəgüvən, insanın özü haqqında müsbət, amma həqiqi fikirdə olmasıdır. İnsanlar həyatlarının bəzi sahələrində özlərinə çox güvənərkən, digər bəzi sahələrdə özlərinə güvən duymaya bilərlər. Özünəgüvən insana həyatda mübarizə aparmaq duyğusu verir. Bu duyğu yenə də insanın hər şeyi edə biləcəyi deyil, istəklərin reallığa uyğun gəlməsi ilə izah olunur.

Etibar qazanmış insanlar da əsl xoşbəxt insanlardır və hər zaman müsbət düşüncəni özlərində ehtiva edirlər. Etibarsız kəslərin, özlərinə bağlı duyğuları başqalarına və onlardan alacaqları təsdiqə bağlıdır. Müvəffəqiyyətli deyil, müvəffəqiyyətsiz olmağı gözləyər və o qorxuyla, riskdən qaçarlar. Özlərinə aşağı dəyər verirlər, özlərinə deyilən müsbət sözləri görməməzlikdən gəlir ya da diqqətə almırlar. Halbuki, özünə etibarlı olan kəslər, öz qabiliyyətlərinə güvəndiklərindən, digərlərinin təsdiqinə bağlı qalmazlar. Özlərini qəbul etmə meyindədirlər, bunun üçün istəmədikləri şeyləri etmək məcburiyyətində olduqlarını düşünməz, haqqlarına başqalarının haqqlarına təcavüz etmədən sahib çıxarlar.

Özünəgüvənin inkişafını təsir edən bir çox faktor olmaqla birlikdə, xüsusilə uşaqlıq dövrünün ilk illərində valideynlərin tutduğu mövqe insanın özü haqqındakı

duygularının meydana gəlməsində son dərəcə əhəmiyyətlidir. Valideynlərdən biri və yaxud da hər ikisi, həddindən artıq dərəcədə tənqidi davranış nümayiş etdirsə, yaxud da həddindən artıq mühafizəkarsa və uşağın müstəqilliyinə maneə törədirsə, uşaqlar özlərinin qabiliyyətsiz, qeyri-kafi və dəyərsiz olması qənaətinə gələ bilirlər.

Halbuki, valideynlər uşaqlarının cəhdlərini dəstəklər, uğurlarını alqışlar, səhv etdikləri zamanlarda doğrusunu tapmalarına kömək edərkən, onları sevməyə davam etsələr uşaqlar da özlərini sevməyi və güvənməyi öyrənə bilirlər. Özünəgüvən əskikliyi, mütləq qabiliyyətdən məhrum olmasını mənasını vermir. Bu əskiklik, digər insanların, xüsusilə valideynlərin, ətraf mühitin gerçək xarici reallığı nəzərə almamasının bir nəticəsidir. “Belə olan halda, daim rahatlığa can atan insanlar nəticə etibarilə bəzən özlərini xoşbəxtlikdən məhrum bir vəziyyətdə qoyurlar. Komfort həyat tərzinin rahatlığına nail olmuş insanların xoşbəxt həyat axtarışları çox vaxt romantik xülyaları aşaraq reallığa enə bilmir. Bəşəri düşüncə təcrübəsi isə bizə diktə edir ki, Allahın insanlara hazır şəkildə bəxş etdiyi qabiliyyətlərdən (deməli, həm də bizim iradəmizə və istəyimizə bağlı olmayan maddi nemətlər və mənəvi keyfiyyətlərdən) başqa, xoşbəxtliyə doğru bütün fəaliyyətimizin yolu mübarizədən keçir: – İnsanın öz-özü ilə mübarizəsindən; İnsanın daxilindəki şeytanla, bədniiyyət və xəbis xislətlərlə mübarizəsindən; “Yurdda sülh, cahanda sülh” niyyətli əqidə mübarizəsindən; millətini və bəşəriyyəti ədalətli, humanist, təminatlı gələcəyə səs-ləyənlərin və xoşməramlı arzularını şəxsi həyat quruculuğu ilə uzlaşdırmağa çalışanların mübarizəsindən!

Deməli, xoşbəxtliyin yolu ilk növbədə insanın içindən – fikir və düşüncədən, məqsəd və amaldan keçir. Lakin bəşəri dəyərlərə köklənən məqsədlərdən, xoş amallardan!” (6, səh, 452) Bu nöqtədə özünə etibarsızlığın heç bir şəkildə dəyişməyəcəyini düşünmək də son dərəcə səhv olar. Xarici təsirlərə qarşı qorunmaq üçün insanlar bəzən düşüncələrə dalır. Bunların bəziləri qurucucu, bəziləri isə dağıdıcıdır.

Qədim və keşməkeşli tarixə malik olan xalqımız etik-mənəvi sərvətlərinin zənginliyi ilə seçilir. Xalqımız keşməkeşli, mürəkkəb və ziddiyyətli dövrlərdə həyatın hər cür çətin prosesləri ilə qarşılaşaraq sınaqlardan alınacaq və üzuağ çıxmağı bacarmışdır. Əcdadlarımız təmkin və səbirlə yiyələndiyi etik-mənəvi sərvətləri taleyin ümidinə buraxmamış, onları qoruyaraq bizə çatdırmağı bacarmışlar.

Ziyəddin Göyüşov da xalqımız ziyalı alimi simasında bu məsələyə biganə yanaşmamış, xalqımızın zəngin etik-əxlaqi dəyərlərinə istinad edərək bu dəyərləri təbliğ etməklə kifayətlənməmiş, bu etik-əxlaqi dəyərlərin zəmnində zəngin və orijinal

bir irs yaratmağı bacarmışdır. Əgər biz bu gün bu etik-mənəvi dəyərlərə biganə bir münasibət bəsləsək gələcək nəsil bu səhvi bizə bağışlamaz. “Müstəqilliyimizin əldə olunmasından sonra həyata keçirilən mədəniyyət siyasəti milli-mənəvi dəyərlərimizin qorunub saxlanması və gələcək nəsillərə çatdırılması üçün böyük zəmin yaradır. Xalqımızın əldə etdiyi bu böyük nailiyyət, milli sərvətimiz olan mənəvi dəyərlərimizin istifadəsini, bəşəri dəyərlərin tərkib hissəsi kimi inkişafını və inteqrasiyasını təmin edir.” (7, səh. 4)

Ziyəddin Göyüşovun yaratdığı zəngin etik-fəlsəfi irs XX əsr Azərbaycan etika tarixini tədqiq edən və öyrənənlər üçün önəmli bir mənbədir. Etik-mənəvi dəyərlərə yiyələnmək, mənəvi sərvətləri qoruyub-saxlamaq və gələcək nəsillərə hər bir Azərbaycan gəncinin əxlaqi tərbiyəsinin əsasını təşkil etməlidir. İnsanların mədəniyyətinə, adət-ənənəsinə, mentalitetinə hopan etik dəyərlər mənəvi sərvətlərin təməlinə durur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Şahüseynova S. Etika. Bakı, 2009.
2. Göyüşov Z. Əxlaqi sərvətlər. Bakı, 1966.
3. Göyüşov Z. Səadət düşüncəsi. Bakı, 1983.
4. Marksist etika. Bakı, 1985.
5. http://az.wikiquote.org/wiki/Mövlana_Cəlaləddin_Rumi
6. Süleymanlı M. Mədəni inteqrasiyanın dolanbac yolları (Texnogen inkişaf əxlaqın tarazlığı problemi). Qloballaşma şəraitində kulturoloji innovasiyalar və sosial-mədəni inkişaf adlı beynəlxalq konfransın materialları. Bakı, 2012.
7. Namiq Abbasov. Mədəniyyət siyasəti və mənəvi dəyərlər. Bakı, 2009.
8. Göyüşov Z. Azərbaycan maarifçilərinin etik görüşləri. Bakı, 1960.
9. Göyüşov Z. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan maarifçilərinin əsərlərində əxlaq məsələləri. Bakı, 1964.
10. Göyüşov Z. Fəzilət və Qəbahət. Bakı, 1972.
11. Göyüşov Z. Daxilə pəncərə. Bakı, 1978.
12. Copleston, Frederick (1994) A History of Philosophy, Volume IX: Modern Philosophy: From the French Revolution to Sartre, Camus and Levi Strauss, New York: Image Books.
13. Crane, Richard F. (2005) "Mariten's True Humanism", First Things, Vol. ss. 17-23.
14. Evans, Burdwood V. (1931) "Jacques Mariten", International Journal of Ethics, Vol. 41, No. 2 pp. 180-194.
15. Gerald, McCool. (1994) Neo-Thomists, Milwaukee: Marquette University Press.
16. Gutting, Gary (2001) French Philosophy in the Twentieth Century, New York: Cambridge

XÜLASƏ

Bu məqalədə Azərbaycan etik fikir tarixində önəmli bir mövqeyə sahib olan Ziyəddin Göyüşovun da xoşbəxtlik haqqında maraqlı fikirləri əks olunub. Ziyəddin Göyüşov xoşbəxtliyin əsas səbəbini ülfət və ünsiyyətdə görürdü. İnsanın əsas fəaliyyətinin ən zəruri şərtlərindən biri olan xoşbəxtlik geniş mahiyyətə malik olan çox aspektli bir kateqoriya olduğu kimi ünsiyyət və ülfət də müxtəlif aspektə malikdir. İnsanın əsas mahiyyətinə malik olan ünsiyyət və ülfət fərdin özünü gerçəkləşdirməsində mühüm rol oynayır. Ünsiyyət və ülfət sayəsində insanın sevinci, şadlığı artır, əvəzində isə insanın kədəri və qəmi azalır.

Ziyəddin Göyüşova görə insan özünün xoşbəxt olduğunu anlamalı və əsl xoşbəxtliyi ötəri, keçici, müvəqqəti hisslərdən ayırmağı bacarmalıdır. İnsan xoşbəxtliyi duymalı, onu hiss etməlidir.

SUMMARY

In this article are reflected Ziyaddin Goyushov 's thoughts about happiness, who takes a significant position in the ethic thaight history of Azerbaijan, Ziyaddin Goyushov makes a note that, happiness is characterized by physical and spiritual health of a person. Being physical and spiritual healthy incites a person to the creative activity and labaer, and as a result of creative active ity and labaer, and as a result of creative activity and labaer a person becomesw wealthy from the moral and ethical aspects.

According to Ziyaddin Goyushov a person must understand his happiness and has to be able to distinguish superficial, transient, temporary feelings from real happiness. A person has to have sensation of happiness and has to feel it.

РЕЗЮМЕ

В статье отражаются интересные идеи о категории этики счастья Зияддина Геюшева занимавший определенное место в истории этической мысли. По мнению автора основной причиной человеческого счастья является близость и общение. Близость и общение также как многоаспектная категория счастья являются необходимой частью человеческой жизнедеятельности. Близость и общение как составная часть человеческой сущности играют важную роль в самовыражении индивида. Благодаря общению и близости возрастает радость и уменьшается человеческое горе.

По мнению Зияддина Геюшева счастье человека в его руках и для истинного счастья, нужно отделять временные чувства от постоянных, чувствовать счастье и уметь быть счастливым.

Çара tövsiyə etdi: prof.Ə.M.Tağıyev

ƏHMƏD ƏRDƏBİLİNİN “ƏQAİDÜL-İSLAM” ƏSƏRİNDƏ “NÜBÜVVƏT” MƏSƏLƏLƏRİ

Samid Qənbər oğlu Quliyev

AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına

Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı

Açar sözlər: Səfəvilər, Əhməd bin Məhəmməd, Ərdəbil, Nəcəf, din, Peyğəmbər

Key words: Safavid, Ahmad bin Mohammad, Ardabil, Najaf, religious, prophet

*Ключевые слова: Сефевидов, Ахмад бин Мухаммад, Ардебиль, Эп-
Наджаф, религия, пророк*

İslam dininin əsasını təşkil edən amillərdən biri, təkallahlıq prinsipindən sonra Nübüvvətə iman etməkdir. Nübüvvət ərəb dilindən Azərbaycan dilinə tərcümədə “xəbər vermək” anlamına gəlir. Daha çox Azərbaycandilli dini ədəbiyyatlarda Nübüvvət sözünə “peyğəmbər” və “Allah elçisi” formasında rast gəlirik.

Ümumilikdə götürdükdə isə peyğəmbərlər Allah ilə insanlar arasında vasitəçi rolunu oynamışdır. Deməli, inancımıza görə nübüvvət sahibləri olan peyğəmbərlər Allah tərəfindən təyin edilərək, Rəbbimizə məxsus əmr və qadağaları insanlara çatdırırlar. Allah zaman-zaman peyğəmbərləri əməli saleh insanlardan seçərək hər bir millətə elçisini göndərmişdir. Necə ki Allah bu barədə səmavi kitabların sonuncusu olan Qurani-Kərimin İbrahim sürəsinin 4-cü ayətində buyurur ki, **“Biz hər bir peyğəmbəri öz millətinin dilində (danışan) göndərdik ki, (Allahın əmrlərini) ona izah edə bilsin.”** (1)

Peyğəmbərlər haqqında səmavi vəhylərə əsaslanıb kitab yazan alimlər çox olmuşdur. Bunların sırasına İmadəddin Əbul-Fida İsmayıl ibn Ömər bin Kəsir (81-157 h.q), Əbu Əbdullah Məhəmməd ibn İshaq (85-150 h.q), Əbu Məhəmməd Əbdül-Məlik ibn Hişam (vəf 213-218-ci illər arası. h.q), Əbu Cəfər Məhəmməd ibn Cərir ət Təbəri (224-310 h.q) və başqalarını daxil etmək olar.

Adlarını qeyd etdiyimiz bu və ya digər alimlərin sırasında bir çox azərbaycanlı alimlər də mühüm yer tutmuşdur. XVI əsr Azərbaycan alimi Əhməd Ərdəbilinin “Əqaidül-İslam” adlı kitabının IV bəndində (fəslində) Nübüvvət məsələlərinə aydınlıq

gətirmiş bir sıra əqli və nəqli dəlillər vasitəsiylə peyğəmbərlik haqqında məlumat vermişdir.

Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbili orta əsrlərdə dini-irfani fikrinin görkəmli nümayəndələrindən biri sayılmaqla Azərbaycan islam alimləri arasında mühüm yer tutmuşdur. XVI əsrin əvvəllərində Ərdəbil şəhəri yaxınlığındakı Niyar kəndində kasıb bir ruhani ailəsində dünyaya gəlmiş və ilk təhsilini dövrünün böyük riyaziyyatçı və astronom alimi-dayısı Əllamə İlyas Ərdəbilidən almışdır. (4, səh. 11)

Əhməd Ərdəbili gələcək nəsillərə iyirmidən çox dəyərli elmi əsərlər qoymuş və bu əsərlərinin ikisini doğma dili olan-Azərbaycan dilində yazmışdır. (3, səh. 7) Azərbaycan dilində olan “Risələtül-əxlaq” əsəri hazırda bizlərə məlum olmasa da, haqqında ayrı-ayrı kitablarda məlumat vardır. Digər bir kitabı “Əqaidül-İsləm” əsəridir ki, bu günə qədər qorunub saxlanılır. Bu kitabın əlyazma nüsxəsi AMEA-nın kitabxanasında F-956 və F-1743 şifrəsi altında qorunmaqdadır.

Əhməd Ərdəbili 1585-ci ilin iyul ayında (h.q 993-cü ilin rəcəb ayı) dünyasını dəyişmişdir. Böyük Azərbaycan aliminin məzarı dördüncü İslam xəlifəsi olmuş Əbutalib oğlu Əlinin məzarının yaxınlığında, İraqın Nəcəf şəhərindədir. (5, səh. 1645)

Əhməd bin Məhəmməd “nəbi” sözünə “uca məkan” və ya “xəbər verici” izahını vermiş və bəzi alimlərə istinadən qeyd etmişdir ki, nəbi ilə rəsul arasında fərq yoxdur. Belə ki, fəslin əvvəlində “Bil kim, nübuvvət lüğətdə peyğəmbərlik və nəbi peyğəmbər deməkdir. Və əvvəl nübuvvətdən muştəqdır. Və nübuve fəthə nun və sukun baye müvəhhidə ilə uca məkanə deirlər. Guya əvvəl həzrətin şəni cəmi ucalardan uca olduqu üçün nəbi deirlər. Və ya nəbədən muştəqdır və nəbə dəxi fəthə nun və bay müvəhhidə ilə xəbər verici deməkdir. Guya əvvəl həzrət vəsilə olub xaliq canibdən xəbər verdigi üçün nəbi deirlər. Və əhl ələm istilahində nəbi əvvəl insanə deirlər kim, həq təala canibindən xəbər verici ola kim, heç bəşər vasitə olmiyə. Zira kim, bəşər vasitə olsa lazım gəlur kim, əvvəl peyğəmbər olmiyə. Bil kim əvvəl vasitə olan bəşər peyğəmbər ola. Və dəxi nəbi ilə rəsul arasında əhli ələmin qovli muxtəlifdir. Bəzi alimlər diyubdurlər kim, nəbi ilə rəsul muradfidur. Yəni mənəsi birdir, təfriqə yoqdur.” oxuyuruq. (2, səh. 84)

Daha sonra isə bu mövzuda fərqli baxışların mövcüd olmasını qeyd etmiş, Peyğəmbərlərin nəbi və rəsul adlanmasına və iki qismə bölünməsinə isə “Hər rəsul nəbi olur, amma hər nəbi rəsul deyildir” yazaraq münasibətini bildirmişdir. Rəsul olan peyğəmbərlərin şəriət sahibi (yeni qanun), nəbilərin isə özlərində əvvəl gələn rəsulların şəriətinin təbliğçisi olması lazımdır. (2, səh. 84)

Alimlər “nəbi” sözünün “nəbava” yəni “hündür bir şey” sözündən qaynaqlandığını bildirmişlər. Nəbi sözünə bu yöndən yanaşsaq, bunu hər bir peyğəmbərin digər insanlardan daha uca məqamda olduğunu deyə bilərik. Uca Allah Məryəm sürəsinin 57-ci ayətində buyurur: **“Biz onu (sonuncu peyğəmbəri) yüksək bir məqama ucaltdıq”** (1)

“Rəsul” sözünün lüğəti mənasına gəlincə, bu, ərəbcə "irsal" sözündən götürülmüşdür ki, bu da "göndərmək" deməkdir. Qurani-Kərimdə tək halında “rəsul” və ya “mursəl” kimi və cəmdə isə “rusul” kimi istifadə olunmuşdur. (6, səh. 94)

Alimlər rəsul və nəbi sözlərinin istilahi mənalərində ixtilaf etmişlər. Onların içərisində ən məşhur rəylər aşağıdakılardır:

Nəbi o adama deyilir ki, Allah ona vəhy edərək müəyyən əməlləri yerinə yetirməyi buyurmuş, o da bunları möminlərə əmr etmişdir. Nəbilər yalnız əmr və qadağalar barədə möminlərə xəbər vermişdir. Allah onları kafirlərə xitab etməsi üçün göndərməmişdir. (7, səh 242)

Rəsul isə o adama deyilir ki, Allah ona vəhy edərək onu Allahın əmrinə qarşı çıxanlara əmr və qadağaların çatdırması üçün göndərmişdir. Rəsul isə həm möminlərə, həm də kafirlərə göndərilmiş olur və Allahın risaləsini təbliğ edərək insanları yalnız Allaha ibadət etməyə çağırır. (7, səh 245)

Qurani-Kərimdə Həcc sürəsinin 52-ci ayətinin əvvəlində oxuyuruq: **“*(Ya Rəsulum!) Biz səndən əvvəl də (şəriət sahibi olan) elə bir rəsul, (şəriət sahibi olmayıb onun ardınca gedən) elə bir nəbi (peyğəmbər) göndərmədik ki,.....*”** (1)

Bu ayədə Rəbbimiz rəsul və nəbi göndərdiyini buyurur. Belə ki, Uca Allah möminləri nəyəsə dəvət etməyə əmr etdikdə həmin şəxs Allah tərəfindən göndərilmiş olur. Lakin bu mütləq rəsulluq sayılmır. Mütləq rəsulluq peyğəmbərlərin bütün insanlara, o cümlədən möminlərə və kafirlərə göndərilmələrinə deyilir.

Onu da qeyd edək ki, yeni bir şəriət gətirmək rəsul olmaq üçün şərt deyil. Belə ki, Yusuf peyğəmbər İbrahim peyğəmbərin dini üzərində olmuşdur. Davud və Süleyman peyğəmbər – hər ikisi Tövrata tabe olmuşlar, lakin bununla belə onlar rəsul idilər. Quranda bu barədə Ğafir sürəsinin 34-cü ayətində oxuyuruq: **“Daha öncə Yusuf sizə açıq-aydın dəlillər gətirmişdi. Siz onun gətirdiklərinə şəkk etməkdə davam edirdiniz. Nəhayət, o, vəfat etdikdə dediniz: “Allah ondan sonra elçi göndərməyəcəkdir!” Allah həddi aşan, şübhə edən kimsəni beləcə azgınlığa salar”**.

Allah həmçinin ən-Nisa sürəsinin 163-164-cü ayətlərində buyurur: **“Biz Nuha və ondan sonrakı peyğəmbərlərə vəhy etdiyimiz kimi sənə də vəhy etdik. Biz İb-**

rahimə, İsmailə, İshaqa, Yaquba və onun nəslinə, İsaya, Əyyuba, Yunusa, Haruna və Süleymana da vəhy etdik. Davuda da Zəburu verdik. Daha öncə bir qisim elçilər barəsində sənə söylədik, digər elçilər barəsində isə sənə heç nə söyləmədik. Və Allah Musa ilə sözlə (vasitəsiz) danışdı” (1).

İmam Məhəmməd Baqir ibn Əli “nəbi” ilə “rəsul” arasındakı fərqi bu cür izah etmişdir: “Nəbi vəhy mələyini yuxuda görür və vəhyin səsini eşidir, lakin vəhy mələyini aşkarda görmür. Rəsul isə vəhyin səsini eşidir, yuxuda görür və vəhy mələyini aşkarda müşahidə edir.”(8, səh. 175)

Rəsul risalət məqamında nəbidən üstündür, çünki rəsullar nübüvvətdə olmayan xüsusiyyətlərə malikdir. Peyğəmbərlərin bir çoxu hər iki məqama, bəziləri isə təkcə nübüvvət məqamına malik olmuşlar. (9, səh. 324)

“Əqaidül-isləm” əsərində Peyğəmbərlərin qism və dərəcələri haqqında oxuyuruq: “Pəs bu dəlil ilə ənbiya aleyhumussələm üç qismə munhəsər olur: Əvvəl əvam, ikimci xəvas və üçüncü əxəss.

Əmma əvam ənbiya oldur kim, onlara Cəbrəil gəlməyə və onlardan möcuzat zair olmağa, bil kim məhz vəhy və ilham ilə xəlqə peyğəmbər ola. Və onlar yüz min ikirmi üç min altı yüz doqsan yeddi nəbidir.

Və xəvas oldur kim, Cəbrəil ilə vəhy almış və möcuzat sahibi olmuşlar. Və onlar üç yüz səkkiz nəbidir.

Əmma əxəss ba vucud vəhy və ilham və kitab və şəriət ilə yengi şəriət vəzə eliyub əvvəlki şəriətləri mənsux eliyə və onlara ulul əzm deirlər. Və ulul əzm dəxi beş peyğəmbərdir: Əvvəl Nuh nəciyullahdır. İkimci İbrahim xəlilullah. Üçüncü Musa kəlimullah, dördüncü İsa ruhullah, beşinci Muhəmməd rəsulullah sallallahu aleyhi və alihi və səlləm kim, xatəm ənbiya və nasix ədyan və mələl sabiqədir.” (2, səh. 84-85)

Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbili peyğəmbərləri 3 qismə bölərək, mükəmməl surətdə tədqiq etmiş və müəyyən cəhətlərə görə Allah elçilərini fərqləndirmişdir.

Qeyd olunan 3 qism aşağıdakılardır:

- a) əvam (adi)
- b) xəvas (xüsusi)
- c) əxəss (ən xüsusi)

Birinci qism: Mələk Cəbrəil (vəhy gətirən mələk) nazil olmadan, Allahdan vəhy alma yolu ilə peyğəmbərlik etmiş, şəriət və möcüzə sahibləri deyillər. Bunların sayı 123697 nəfərdir. (2, səh 84)

İkinci qism: Bu qismə daxil olan peyğəmbərlər Cəbrail vasitəsiylə vəhy almışlar. Bunların sayı 308 nəfərdir.

Üçüncü qism: Vəhy alma ilə yanaşı şəriət (qanun) sahibləri olmaqla özündən əvvəl gələn şəriətləri mənsux etmişlər. Bunların sayı 5-dir və ulul-əzm adlanırlar.

1. Nuh Nəciyullah, (Allahın nicat verdiyi)
2. İbrahim Xəlilullah, (Allahın dostu)
3. Musa Kəlimullah, (Allah ilə danışan)
4. İsa Ruhullah, (Allahın ruhu)
5. Məhəmməd Həbibullah. (Allahın sevimlisi) (2, səh 85)

Bütün peyğəmbərlərin bəzi ortağ xüsusiyyətləri vardır. Bu xüsusiyyətlər barədə İslam alimləri bir çox fikirlər səsləndirmiş və nəticə olaraq bu sahədə aşağıdakıları qeyd etmək olar:

1. Dəvət və möcüzə

a) Dəvət

“Əqaidül-İslam” əsərində peyğəmbərlərin qismlərindən sonra peyğəmbərliyə xas olan xüsusiyyətlərə toxunaraq qeyd etmişdir ki, peyğəmbərlərdə ən böyük xüsusiyyətlər dəvət və möcüzədir. Belə ki, “Pəs sabit oldur kim, məzkur olan muqəddimələr ikisi dəxi mutəvatir olan xəbər ilə dəlil qəti kimi yəqin subutdur və əslən ihtimal şəkk və şübhə yoqdur. Zira kim, nübuvvət pənahin Məkkə müəzzəmədə zühur etdiki və dəvət nübuvvət edub möcuzat göstərdüğü əhli aləmə gündən rövşəndür.

Bəyan mülazimət oldur kim, bu iki muqəddimə biri dəvət nubuvvət və biri izhar möcüzədir, səhih olmasa, lazım gəlur kim, peyğəmbər olməq lazım olmiyə və ələyaz billəh peyğəmbər olməsə, gərəkdir kim, bilkulliyə təkalif şəriyyə əbəs və ləğv ola. Husn və qəbih əşyai bir-birindən mumtaz olmiyə. Bil kim, vacibəl vucudin dəxi sabit olməqi lazım olmiyə. Pəs lazım gəlur kim, peyğəmbər olməq və məlzum kim, təkalif şəriyyə əbəs olməqdir, ikisi dəxi batil ləğvdir. (2, səh. 85-86)”

Peyğəmbərlər Allahdan aldıqları əmr və qadağaları qövmələrinə (ümmətlərinə) qüsursuz çatdırmışlar. Bunun əksini güman etmək isə əbəsdür. Çünki buna nə onların Rəbbi, nə də təmiz fitrətləri imkan verərdi. Təbliğ hər bir peyğəmbərin varlığının əsasıdır. Təbliğ olmasa idi, peyğəmbər göndərilməsinin də bir mənası qalmazdı. Allahın insanlara olan lütfü peyğəmbərlərin göndərilməsi və onların təbliği ilə həyata keçmişdir. Bütün peyğəmbərlər insanların faydalanması üçün geniş surətdə təbliğdən istifadə etmişdir.

Mürtəza Mütəhərri peyğəmbərlərdə olan təbliğ xüsusiyyəti haqqında qeyd edir ki, Peyğəmbərimiz daim təbliğatda olmuş, özü bu məqsədlə Taifə səfər etmiş və

Həcc mövsümü ərafəsində qəbilələr arasında gəzərək təbliğətçilik funksiyasını yerinə yetirmişdir. Özü ilə yanaşı bu işə səhabələrini də səfərbər etmiş, belə ki, Əli ibn Əbu Talibi və Məaz ibn Cəbəli ayrı-ayrı vaxtlarda Yəmən, Mədinəyə hicrət etməzdən qabaq isə Məsəb ibn Umeyri, böyük bir səhabə dəstəsini isə həm xilas olmaları üçün həm də təbliğət aparmaq üçün Həbəşistana (Efopiya) göndərmişdir.

Peyğəmbər səhabələri ilə yanaşı hicrətin 6-cı ilindən başlayaraq bir çox ölkələrin şahlarına məktub göndərmiş və özünün İslam dininin təbliğətçisi olmasını bildirmişdir. (17, səh. 324-325)

b) Möcüzə

Möcüzə Peyğəmbərlərin doğruluğunu təsdiq etmək üçün Allah tərəfindən verilən insanların aciz qaldığı fəvqəladə hadisədir. Peyğəmbərlərin göstərdiyi möcüzə Allahın iradəsi ilə baş verir və heç bir qüvvənin təsirinə düşməyərək qüvvədən düşmür. (11, səh. 113, 114)

Peyğəmbərlərin möcüzə sahibi olmaları haqqında Əhməd bin Məhəmməd Ərdəbili sonuncu peyğəmbərə nazil olan Quranı ən böyük möcüzə kimi göstərərək qeyd etmişdir ki, “Əmma möcüzəsi Quran məciddir kim, cəmi fushayi ərəb onun ilə muarizə eyelədilər, ba vucud kəmal fəsahət ilə muxtəsər sürə deməgə qadir olmədilər, kim, öz qətl və gəratlərinə razı olub qital və cidal ixtiyar eyelədilər.” (2, səh. 87)

Bu barədə Qurani-Kərimdə bir neçə yerdə misallar çəkilməmiş və qəti sürətdə bildirilmişdir ki, Quran ilahi kitab olaraq bəşər zəkasının məhsulu deyildir. Belə bir möcüzəvi kitabın ərsəyə gəlməsində ağıl sahibləri acizdirlər. Necə ki, Bəqərə sürəsinin 23-cü ayətində oxuyuruq: *“Əgər bəndəmizə (Mühəmmədə) nazil etdiyimizə (Qurana) şəkkiniz varsa, siz də (fəsahətdə və bəlağətdə) ona bənzər bir surə gətirin və əgər (“bu, bəşər kəlamıdır” sözünü) doğru deyirsinizsə, onda Allahdan savayı (bütün) şahidlərinizi (bütələrinizi, şair və alimlərinizi bu işdə köməyə) çağırın!”* (1)

Sonuncu peyğəmbərin Qurani-Kərim, ayın ikiyə bölünməsi və bir neçə möcüzəsinə nəzər saldıqdan sonra (2, səh. 88) Əhməd Ərdəbili digər peyğəmbərlərin möcüzələrinə də diqqət yetirmiş və Yusif peyğəmbər haqqında qeyd etmişdir ki, “Və genə bu qəbildəndir əvvəl tifl kim, həzrət Yusufin pəkləyinə şəhadət eyelədi: “Və şahidə şahidən min əhliyə”. (2, səh. 100)

Körpənin dil açaraq Yusif peyğəmbərin bu işdə günahsız olması haqqında Qurani-Kərimin Yusif sürəsinin 24-27-ci ayətlərində oxuyuruq:

“Doğrudan da (qadın) ona meyl salmışdı. Əgər Rəbbinin dəlilini (xəbərdarlığını) görməsəydi, (Yusif də) ona meyl edərdi. Biz pisliliyi və biabırçılığı (zinanı) ondan sovuşdurmaq üçün belə etdik. O, həqiqətən, Bizim sadıq bəndələrimizdəndir!,”

Yusif canını qurtarmaq, Züleyxa da onu yaxalayıb kamına çatmaq məqsədilə hər ikisi qapıya tərəf cumdu. (Züleyxa) onun köynəyini arxadan cırdı. Onlar qapının ağzında (qadının) ağası (əri) ilə rastlaşdılar. (Züleyxa) dedi: “Sənin ailənə pislilik (övrətinlə zina) etmək istəyənin cəzası yalnız zindana salınmaq, ya da şiddətli bir əzaba düçar edilməkdir!”

(Yusif) dedi: “O məni tovlayıb yoldan çıxartmaq (mənimlə yaxınlıq etmək) istədi!” Bir şahid (Züleyxanın beşikdə olan körpə əmisi oğlu) belə şəhadət verdi: “Əgər (Yusifin) köynəyi öndən cırılmışsa, (qadın) doğru deyir, o isə yalançılardandır.

Yox, əgər onun köynəyi arxadan cırılıbsa, (qadın) yalan deyir, o (Yusif) isə doğrudanışanlardır.” (Qadının əri Yusifin) köynəyinin arxadan cırıldığını gördükdə dedi: “Bu sizin (siz qadınların) məkrlərinizdəndir. Doğrudan da, sizin məkriniz böyükdür!” (1)

Bu hadisəni Sabir Həsəni özünün “Peyğəmbərlər tarixi” adlı kitabında bu cür qeyd edir: “Çətin vəziyyətə düşən Züleyxanın əri şəhərdə biabır olacağından qorxaraq Yusifə bu haqda susmağı, arvadına isə öz günahı üçün tövbə etməyi tapşırırdı. Yusifə şahidlik edən körpə isə ilk körpə deyildi. Məşhur hədis ravisi İbn Abbasdan gələn bir hədisə görə İslam peyğəmbərinin “Dörd kəs tam körpə ikən danışmışdır: Fironun qızının kənzinin körpəsi, Yusifin şahidi, Cureycin şahidi və Məryəm oğlu İsa.” (10, səh. 146)

İhsan Atasoy “Peyğəmbərlər tarixi” kitabında fərqli bir baxışla çıxış etmiş Yusifin haqq olmasına şəhadət verənin beşikdə olan körpə yox, Züleyxanın əmisi olmasını bildirmişdir. “Həzrəti Yusif, insafılı və ağıllı biri olan Züleyxanın əmisinin sözləri ilə rahatlandı” (13, səh. 182)

Bu mövzuda eyni fikirləri Sədrəddin Bəlaği də özünün “Quran qissələri” kitabında Yusif peyğəmbərdən bəhs edərkən səsləndirmişdir. (15, səh. 67)

Yunis peyğəmbərin isə balığın qarnından möcüzəvi sürətdə xilas olmasını bu cür qeyd etmişdir: “Yunis əleyhissəlam yəqin bildi ki, həq təalanın rizqini təng etməz, yəni muatəbə qılməz. Xəvah qovm içində muqim olsun və xəvah qovmdən muhacirat eyləsun. Bu təqrirə muvafiq və bu təfsirə mutabiqdur əvvəl kim,ərbab kəşf və urfan və əshab hal və iqan buyurubdurlər kim, əvvəl məqam kim həzrət Yunusə balıq qarnində nəsib oldi, ondan eylər və ondan sonra dəxi nəsib olmədi. Və bu bəbdə nəq eliyibdur kim, Həzrət nubuvvə pənah əleyhissəlam səhabeyi kubarə buyurubdur kim: “ Lə təfzuluni ələ Yunus bin Matta liəhədin inni qultu Favqəl ərşi lə iləhə illə ənt subhanəkə və qalə Yunusu fil qəəri zuluməti lə ilahə illa əntə

subhanəkə” Yəni təfzil verməniz məni həzrət Yunusə bir kimsə üçün kim, mən ərs əladə təsbih və təhlil dedim və əvvəl qər dəryadə təsbih və təhlil dedi, zira kim qərb ilahi nisbət cəmi məkanə musavirdur, cənab həqqin nuri hamı yerdə hazırdır.” (2, səh. 105)

Sabir Həsənli “Peyğəmbərlər tarixi” kitabında böyük islam alimi Təbəriyə istinadən yazır: “Onlar peyğəmbəri suya atmağa cəsarət etmədilər. Yunus onlara püşk atmağı təklif etdi. Bu yolla üç dəfə atılan püşk Yunusa düşdü. Gəmidəkilər üçüncü dəfədən sonrada Yunusu suya atmadılar, gecə Yunus özü-özünü suya atdı. Allah dəryada üzən nəhəng balığa (nərə balıqlına) Yunusu udmağı, amma yeməməyi vəhy etmişdir.” (10, səh. 291)

Sədrəddin Bələği “Quran qissələri” kitabında buyurur: “Bu zaman Tanrı böyük bir balığa əmr etdi ki: Onu udub qarınıda saxlasın, bu şərtlə ki, ətini yeməsin, sümüyünü sındırmasın və onu İlahi əmanət kimi saxlasın.” (15, səh.155)

Digər İlahi peyğəmbərlərin hər biri möcüzə sahibi olmuş və bu hadisələrin çoxu dolğun sürətdə Qurani-Kərimdə göstərilmişdir. Qurani-Kərimdə çəkilən misallardan aydın olur ki, əslində bu möcüzələr inanmayanları doğru yola çəkmək əks təqdirdə isə şiddətli əzabla qarşılacaqları haqqında məlumat verilmişdir. (14, səh. 142) Biz onların bir neçəsinə nəzər yetirək:

1. Həzrəti Nuh qövmünün tufanla həlak olması, (Hud-11, Furqan-37 və b.)
2. Həzrəti Salehin dəvəsi, (İnşirah-13)
3. Həzrəti İbrahimin oda atılıb yanmaması, (Ənbiya-69, Ənkəbut-24, Saffat-97)
4. Həzrəti Musanın əsasının ilan olması, (Şuəra-32 və b)
5. Həzrəti İsanın ölülərin diriltməsi, (Ali-İmran-49, Maidə-110) (19, səh. 55)

2. Doğruluq

Doğruluq peyğəmbərliyin ikinci mühüm əsasıdır. Peyğəmbərlik doğruluq ilə hərəkət edir. Peyğəmbərlərin ağzından çıxan hər kəlmə, hər hərf haqdır, həqiqətdir. Çünki onlar heç bir yanlış söz danışmazlar. Qurani-Kərimin Ən-Nəcm sürəsinin 3-4-cü ayətlərində oxuyuruq: “O, kefi istəyəni (havadan) danışmır... Bu, ancaq (Allah dərgahından) nazil olan bir vəhydir.” (1)

Doğruluq sifəti barəsində Əhməd Ərdəbili qeyd etmişdir ki, “Pəs etiqadımız budur kim, əvvəl həzrət hər əmr kim həq təala canibindən xəlqə götürübdür, təmam həq və sidqdur. Zira kim əvvəl peyğəmbər sadıqul qovldur. Mənasi yoqdur kim, həq təala kəzzabin əlində möcüzat zahir eyliyə və ələyazbillah əvvəl həzrət kəzzab olsa, lazım gəlur kim, həq təala təklif qəbih eləmiş ola. Yəəni xəlqə buyurmuş ola kim,

kəzzaba təsdiq eyliyələr. Və təsdiq kəzzab bilbədihə qəbihdir və məlzum kim, rəsul olməkdir. İkisi dəxi batil və ləğvdur.” (2, səh. 93)

Allah əgər bu peyğəmbəri xalq arasına təbliğ üçün göndəribsə deməli bu doğru danışan kimsədir. Mümkün deyil ki, Allah yalan danışan bir kimsəyə Quran kimi möcüzə verə. Əgər peyğəmbər doğru deyilsə bu Allahın tövhid sifətlərinə də ziddir.

Peyğəmbərlər camaatla rəftarında səhvə yol verərsə və ya etibarsız olarsa, bu, nöqsan sayılar. Əgər etdiyi səhvə görə qarşısında olan şəxsdən bağışlanmasını istəsə bu da vəhy amilinə ziddir. Çünki Peyğəmbərlər vəhy yolu ilə insanları səhvlərdən uzaqlaşdıraraq doğruluqa və etibarlı olmağa səsleyir. Əks halda isə Peyğəmbərin cəmiyyət qarşısında üzr diləməsi və peyğəmbərə səhvini başa salan insanlar özlərinin Allahdan daha elmlı olduqlarını düşünərlər. (12, səh. 74)

Sonucu Peyğəmbərin ərəblər arasında məşhur ləqəblərindən biri də “Əmin” (etibarlı, əmanətdar) idi. Bu barədə Ali-İmran sürəsinin 161-ci ayətində oxuyuruq: “Heç bir peyğəmbərə əmanətə xəyanət etmək yaraşmaz”

3. İsmət (Məsumluq)

İsmət “günah etməmək, günahlardan qorunmuş” deməkdir. Allah-Təala insanlara yol göstərməklə məsul olan peyğəmbərləri onların etibarına xələl gətirəcək günah və xətalardan azad etmişdir. Allahın hifzi, himayəsi altında yaşayan bu müstəsna insanlar – peyğəmbərlər ömrün heç bir çağında günah işləməmişlər.

Məsumluq sifəti haqqında Əhməd bin Məhəmməd bildirmişdir ki, “Pəs sabit oldur kim, əvvəl həzrət sadıqəl qovldur. Və dəxi etiqa dimiz budur kim, əvvəl həzrət məsumdur əslən və mütləqən ondan günah kəbirə və səğirə sadir olmiyubdur, nə əmədən və nə səhvən. Və əsəmət əvvəl lütfdür kim, mukəllif onun səbəbi ilə həq təalayə yaqun (yaxın) olur və onun səbəbi ilə məsiyətdən irəğ olur. Yəni bavucud qüdrət ilə məəsiyyəətə aludə olməz.” (2, səh. 93)

Əgər bir kimsə Allahın yer üzərinə göndərdiyi elçidirsə və doğru danışdırsa onun fasiq (günahkar) olması düzgün deyil. Bir halda ki, peyğəmbər məsum olmasa onun sözünə və günahsızlıq prinsipi üzərində gətirdiyi qanunlarına etimad etməzlər.

İnsan varlığının ixtiyarı öz əlində olduğu üçün onun günah etməsi qaçılmazdır. Səhv etməmək isə peyğəmbərlərin müəyyən baxışlara malik olmasından yaranmışdır. Belə ki, günah etmək, insan övladının daxilində olan imanının zəifliyindən xəbər verir. Bir halda peyğəmbərlər iman təbliğatçılarıdır, onlara ismət sifətini şamil etmək olar. (16, səh. 176-177)

Deməli, hər bir peyğəmbər Allaha gedən yolda günah etməməyi təbliğ edirsə, onun özünün günah sahibi olması ağıla və məntiqə ziddir. Bir halda Allah Yusif

sürəsinin 24-cü ayətində buyurur: **“Biz belə etdik ki, pisliyi və zinanı ondan sovuşduraq. Həqiqətən o bizim seçilmiş bəndələrimizdən idi.”**(1)

Nəticə olaraq qeyd etmək olar ki, nübüvvət mövzusu İslam dinində əqidə məsələlərində mühüm yer tutur. Yaşadıqları zaman və gətirdikləri qanunlar fərqli olsa da, İslam əqidəsində İlahi elçiləri qəbul etmək və aralarında heç bir fərq qoymamaq lazımdır. Bütün peyğəmbərlər Allahla vəhy, ilham və ya mələk Cəbrəil vasitəsiylə əlaqə saxlamış və aldıkları hökmləri cəmiyyətə istisnasız çatdırmışlar.

Nübüvvətlə bağlı yazılmış bir sıra dəyərli əsərlərin sırasına orta əsr Azərbaycan islam alimi Əhməd Ərdəbilinin “Əqaidul-İsləm” əsərində mühüm yer tutur. “Əqaidul-İsləm” əsərinin 4-cü babında (fəslində) Nübüvvət məsələlərinə dolğun sürətdə aydınlıq gətirilmişdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Vasim Məmmədaliyev, Ziya Bünyadov, Qurani-Kərim - azərbaycanca tərcümə, Bakı 2007
2. Əhməd Ərdəbili, Əqaidul-İsləm, Tehran-1380 h.ş
3. Əhməd Ərdəbili, Hədiqətuş-şiə, Qum-tarixsiz
4. Əhməd Ərdəbili, Məcməul faidəti vəl burhani fi şərhi irşadil əzhan, Qum-tarixsiz
5. Əli Əkbər dehxoda, Luğətnamə, Tehran-1337 h.ş
6. Bekir Topaloğlu, İlyas Çələbi, Sait Özerverli, Mustafa Sinanoğlu, İslam dinin əsasları-Əqidə, Bakı-2010
7. Ayətullah Məkarim Şirazi, Usuli-Əqaid, Qum-tarixsiz
8. Məhəmməd bin Yaqub Kuleyni, Usul-Kafi, elektron veriyə-ərəbcə
9. Məhəmməd Səidmehr, Kəlam elmi I cild, Bakı-2013
10. Sabir Həsənli, Peyğəmbərlər tarixi I cild, Bakı-2001
11. Əllamə Misbah Yəzdi, İslamda əqidə əsasları, Bakı-2012
12. Elçin Əsgərov və Natiq Rəhimov, İslamın əsasları, Bakı-2002
13. İhsan Atasoy, Peyğəmbərlər tarixi, Bakı-2011
14. Kamran Məmmədov, İslam əqaidi, Bakı-2011
15. Sədrəddin Bələği, Quran qissələri, Bakı-1992
16. Mürtəza Mutəhhəri, İslam dünyagörüşü, Qum-1379 h.ş

XÜLASƏ

Məqalədə orta əsr Azərbaycan islam alimi Əhməd Ərdəbilinin “Əqaidül-İslam” əsərində “Nübüvvət” məsələləri haqqında təhlil aparılmışdır. Müəllif qeyd edir ki, alimin yazdığı “Əqaidül-İslam” əsəri dəyərli bir vasitə olmaqla yanaşı “Nübüvvət” mövzusunda yazılan kitablardan heç də geridə qalmır. Əsərdə alim “nəbi” ilə “rəsul” arasındakı fərqləri izah etməklə yanaşı peyğəmbərlərə xas olan bir sıra xüsusiyyətləri də mükəmməl surətdə oxucuya çatdırmışdır.

SUMMARY

In the article the questions of “Prophethood” were analyzed in the work of “Aqaidul-İslam” by Ahmad Ardabili, the medieval Azerbaijan islamic scholar. The author notes that the work of “Aqaidul-İslam” written by the scholar is not only a valuable tool, but also it is not behind from the books written in the theme of “Prophethood”. The scholar has explained the differences between the “messenger” and the “prophet” and has perfectly brought to the reader a number of features peculiar to prophets.

РЕЗЮМЕ

В статье средневекового исламского ученого Азербайджана Ахмед Ардебилли «Агаидул-ислам» проводятся анализы про «пророчество». Автор отмечает, что написанное автором произведение «Агаидул-ислам» будучи ценным пособием, не уступает книгам написанным по теме «пророчество». В статье ученый объясняя разницу между «посланником» и «пророком», в совершенной форме доводит до читателя и ряд особенностей присущие пророку.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d.K.Şərifov

ƏRƏBCƏ LÜĞƏTLƏRİN NÖVLƏRİ VƏ YARANMA TARİXİ

Sənan Əzimov

İstanbul Universiteti Sosial Elmlər İnstitutu

Fəlsəfə və Din Elmləri Kafedrası

Dinlər Tarixi Bölməsi doktorantı

Açar sözlər: Ərəb, Lüğət, Ədəbiyyat, Dil.

Ключевые слова: Араб, Словарь, Литература, Язык.

Key words: Arab, Dictionary, Literature, Language.

Giriş

Bəşər tarixi boyunca insanların bir-birlərini başa düşməsi, mədəniyyət mübadiləsi apara bilməsi üçün iki fərqli irq, millət mənsubunun yanında üçüncü şəxsin tərcüməçi olaraq olmasına ehtiyac vardı. Bu münasibətlərin əsas mahiyyətində fərqli davranışlar, məhəlli ləhcələr gizlənsə də, ümumiyyətlə müəyyən milli mənsubiyyətə məxsus olan insanların ortaq istək və düşüncələrini ifadə etdikləri ortaq bir dil var. Bu ortaq təmayülü eyni zamanda müəyyən xalqın dünyanın müxtəlif yerlərinə yerləşərək siyasi, coğrafi, iqtisadi və bir digər səbəblərlə dil zənginliklərini ya artırması, ya da dəyişdirməsi ilə görə bilərik. Amma müxtəlif millətləri birləşdirən ortaq dəyərlərdən biri də dillərdir. Gündəlik istifadə etdiyimiz dilin də bəzən köhnəlmiş sözlərini bilmək, dəqiq mənasını verə bilmək üçün izahlı lüğətlərdən, yaxud xronoloji ardıcılıqla yazılan lüğətlərdən istifadə edə bilərik. Demək olar ki, dillər arasındakı bu keçid mərhələlərə, onlar arasındakı alınma sözlərə nəzər salmaqla dillərin mənşəyini daha dəqiq şəkildə tədqiq etməkləşahidi ola bilərik.

A. Ərəb Dilində Lüğət Kəliməsinin İfadə Etdiyi Mənalər

Dillərin özünə məxsus səciyyəvi cəhətlərini eyni şəkildə dünyanın ən zəngin dillərindən olan Qurani Kərimin, Allah rəsulunun (s.a.v.) kəlamlarının təmsilçisi

olan dil ərəb dilinə də aid etmək olar.¹ Ümumiyyətlə ərəb dilində lüğətlər termin olaraq əsas 3 şəkli ilə geniş yayılmışdır.

1. Lüğət: Ərəb dilində lüğət sözünün qarşılığı olaraq “*لغة*” mənasında işlənən “*söz demək, faydasız danışmaq, quş civildəməsi*” kimi mənalara gələn “*لغو*” kökündən törəyən isim istifadə olunur. Bu kəlimə toplumun fərdlərinin duyğu və düşüncələrini bir-birinə ifadə etmək üçün istifadə etdikləri kəlimələrdən ibarət olan əsər deməkdir. IV əsrin axırlarına kimi yazılan lüğət kitabları mövzularına görə fərqli adlar daşdığına görə lüğət mənasını qarşılayan termin demək olar ki, hələ də tam şəkildə mövcud deyil. Bu dövrdə və daha sonralar lüğət kəliməsi “*dil, ləhcə*” mənasını ifadə edirdi. “*Lüğət elmi*” mənasında “*علم اللغة*” və yaxud “*muğcəmiyyat*” mənasını ifadə edən “*معجم*” (*muğcəm*) və ya “*قاموس*” (*qamus*) kəlmələri sonralar termin halına gəlmişdir.

2. Mucəm: Sözü qapalı, başa düşülməyən olması şəklindəki “*ucmə*” kökündən ismi məful, ya da ki ismi məsdər olub “*gizlilik və anlaşılmazlığı*” aradan qaldıran söz deməkdir. Lüğətçilər kəlmələrin əlifba sırası ilə tərtib olunan mucəm terminini hədisçilərdən götürmüş olsa da, bunun tarixi haqqında qəti məlumat yoxdur. Bu mövzuda məlum olan bir məsələ İbn Fərisin yazdığı lüğətə (ö. 395/1004) “*معجم المقاييس اللغة*” adını verməsi və Əbu Hilal Əl Əskərinin (ö. 400/ 1009) istifadə olunmayan, köhnəlmiş kəlimələrə aid yazdığı “*المعجم فى بقیة الاشياء*” lüğətin adlandırılmasıdır.

3. Qamus: “*قاموس*” kəlməsinin “*suya batmaq*” mənasına gələn “*qams*”, yaxud “*qavs*” sözündən yarandığı ifadə olunur. Ptolomeyin iddiasına görə “*qamus*” sözü yunan dilindən tərcümədə “*okean*” mənasına gəlir. Ərəblər də bu kəliməni olduğu kimi alaraq, mənasının tam qarşılığını vermək üçün “*Bahrul okyanusul muhit*” (yer kürəsini əhatə edən okean) mənasında istifadə etmişdir. Sonralar bu sözdən “*əl qamusul muhit*” törəmişdir. IV əsrin ortalarından etibarən bəzi ərəb müəlliflərinin lüğətlərinə dəniz adını vermələri adət halına gəlmişdir. Belə ki, Sahib i. Abbad lüğətinə “*əl muhit*”, İbn Sidə “*əl muhkəm val muhitul azam*” adını vermişdir. Bu əənəninin davamı kimi Yaqub Firuzabadinin (ö. 817) yazdığı lüğəti “*القاموس المحيط*” adı ilə məşhurdur. Adı çəkilən lüğətin elm əhli arasında böyük hörmət qazanmasına görə “*qamus*” kəliməsi də lüğət mənasında geniş istifadə olunmağa başladı.²

¹ Ahmet Bostancı, Arapça Öğrenim ve Öğretiminde İnternet İmkânları, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001, s. 304

² İsmayıl Durmuş, “*Sözlük*”, *DİA*, 37/398

B. Ərəb Dilində Tərcümə Fəaliyyətləri

Ərəb dünyasında lüğətçilik tarixindən bəhs edərkən bu sahənin əsasən Qurani Kərimə və hədis ədəbiyyatına əsaslanan əsas dini qaynaqları başa düşmək üçün meydana gəldiyini ifadə etmək lazımdır. Qurani Kərimdə keçən və dildə istifadə olunmasında məşhur olmayan kəlmələri, eyni mənalı sözləri, eyni sözün müxtəlif ayələrdə keçdiyi fərqli mənalı və yenə də hədisdə keçən az istifadə olunan kəlmələrin mənalərini müəyyən etmək üçün bu ifadələrin şeir və təmsil kimi ədəbi təsvir vasitələri ilə izah üsulu ilə başladı. Ərəb dilinin klassik qaynaqlar kimi qəbul olunan mətnləri tədqiq olunduqdan sonra, bir növ sistemləşmiş lüğətlər yazıldı. Yer üzü, onun fərqli şəkilləri, sular, insanlar, quşlar, arılar, qoyunlar, atlar, dəvələr kimi təbiət unsurları, heyvanlar və buna bənzər kəlmələrlə əlaqədar olaraq II,IV (VIII,X) əsrlərdə yüzlərlə lüğət tərtib olundu ki, bunlar sonrakı dövrlərdə İbn Sədinin (ö. 458/1006) “*Əl Muxassas*” kimi geniş çaplı əsərlərdə hər mövzuya aid bir bölüm ayrılaraq yazılmışdır.³

Ərəb dilçiliyi sahəsində sistemli lüğətlərin yazılma tarixinin digər xalqlara nisbətəndaha gec başlanmasını, əsasən onların Abbasilərdən (750-1258) əvvəl lüğət yazmaları ilə əlaqədar heç bir məlumatın olmamasına bağlayırlar. Ümumiyyətlə ərəblərin lüğətçilik sahəsində gecikmə səbəblərini aşağıdakı səbəblərə bağlayırlar:

1. Ərəblər arasında ümmiliyin məşhur olması. Ərəblərin əksəriyyəti oxumağı və yazmağı bilmədiyinə görə bu cür kitabları yazmağa o qədər də ehtiyac yox idi. İslamdan əvvəl demək olar ki, çox az insan ümmi deyildi. Hətta Peyğəmbərimiz də Bədr döyüşündə əsir alınan müşriklərə (ümmi olmayanlarına) 10 müsəlman övladına oxumağı və yazmağı öyrətməsi ilə əsirlikdən azad olunacağını bildirmişdi.

2. Ərəb qəbilələrinin köçəri həyat yaşamaları, bir yerdən başqa yerə köçmələri və müxtəlif döyüşlərdə iştirak etmələri.

3. Dillərini çox gözəl bilmələri, şifahi ədəbiyyatın zənginliyi, bu dildə olan xitabət, şer canlı danışıq dili olması.

4. Mahiyyət etibarını lüğətlərin yazılması Qurani Kərimin təfsirinə ehtiyac olduqdan sonra başlamışdır. Çünki fərqli ayələrdəki kəlimələri başa düşməyən səhabələr bir-birindən bu ayələrin təfsirini soruşarkən ancaq bu tip əsərlərə ehtiyacı olduqları görürdülər.⁴

³ Nihad M.Çətin, “*Arap*”, DİA, 3/297-98

⁴ D. Emil Yaqub, *Əl məğacimul luğaviyyətul arabıyyə bədəətuhə va tatavvuruha*, s.25-26, 1981, Beyrut

C. Ərəb Dilində Lüğət Tərkibləri

Ümumiyyətlə ərəb dilində yazılan lüğətlərdən bəhs edərkən bunların ya əlifba sırasına görə, ya məxrəcinə, ya müxtəlif mövzulara, ya da köklərinə görə 4 əsas sistemlə sinifləndirmək olar. Bu tərtibat şəkilləri bir-birinin ardınca gələrək, demək olar ki sonradan yazılan lüğətlərə də bir cığır açaraq bu şəkildə sıralana bilər:

1. Səs və köklərinə görə yazılan lüğətlər. Xəlil i. Əhməd Fərahidin (h. 100-175) “*كتاب العين*”da tətbiq olunan bu sistemə görə kəlimə köklərini təşkil edən sözlərin arasında ilk hərfərin məxrəcləri sırasına görə alınan hərfərin məxrəcləri ardıcılığı əsas götürülmüşdür. Məxrəci ən aşağı qat olan boğaz hərfələri (ح خ ع غ ه), qırtlaq hərfələri (ق ك), (م س ز), dodaq hərfələri olan (ب ف م) ilə davam edən və konkret məxrəci olmayan (ا و ي) hərfələri ilə bitən bir sistem tətbiq olunmuşdur. Hər bir hərf üçün ayrıca bab ayrılmış, boğazın ən aşağı qismindən başlanmasına baxmayaraq dəyişkən və nizamsız olduğu üçün “*həmzə*”, “*hə*” hərfələri ilə deyil daha sağlam hərf kimi “*ayn*”la başlamış və buna görə də kitabın adı “*كتاب العين*” olaraq adlandırılmışdır. Məs:

أصل : واستأصلت هذه الشجرة أي ثبت أصلها واستأصل الله فلاناً أي لم يدع له أصلاً ويقال : إن النخل بأرضنا أصيل أي هو بها لا يفنى ولا يزول وفلان أصيل الرأي وقد أصل رأيه أصله وأصله لأصيل الرأي والعقل والأصل أسفل كل شيء والأصيل : العشي وهو الأصل وتصغيره أصيلان ولقيته مؤصلاً أي بأصيل والأصلة : حية قصيرة تثب فتساور الإنسان وتكون برمل عافر شبيهة بالرنة منضمة فإذا انتفخت ظننتها بها ولها رجل واحدة تقوم عليها ثم تدور فتثبت لا تصيب نفختها شينا إلا أهلكته لأن السم فيها والأصيل : الهلاك وقال أوس : (خافوا الأصيل وقد أعينث ملوكهم... وخمّلوا من ذوي غوم باتقال) والأصيل : الأصيل ورجل أصيل له أصل⁵

Sözlər sağlam və illətli hərfərin işlənməsi ilə əlaqədar olaraq bir neçə qrupa bölünür:

a. الثنائي Bu tərtib 2 sağlam hərfdən ibarətdir. Tərkibində hər hansı hərfin birinin təkrarı ilə də ola bilər. Məs: قد . قد . قدقد

b. الثلاثي الصحيح Hər 3 hərfi də sağlam olan hərfəldən ibarət olan kəlimələr.

Məs: بحر , جعل

c. عد . قال . جرى 2 hərfi sağlam biri illət hərfi olan kəlimələr. Məs:

d. دحرج 4 hərfdən təşkil olunan sözlər. Məs:

e. سفرجل Tərkibində 5 hərfdən ibarət olan sözlər. Məs:

⁵ Əbu Abdurrahman Xəlil b. Əhməd əl-Fərahidi, *Kitabul Ayn*, thq: Mehdi əl-Məhzumi və İbrahim əs-Samirai, Beyrut, 1988, s. 156-157

Tərkibində 4 və 5 hərfdən ibarət olan sözləri saylarının azlığına görə, bir babda toplamışdır. Xəlil i. Fərahidi ərəb dilindəki sabit kökə tabe olub bu dildə istifadə olunmayan kəliməni “محمل” (istifadə olunmayan) adlandırmışdır. Bundan əlavə bu üslubda yazılan lüğətlərdən Sahib b. Abbadın “Əl Mühiti”⁶, İbn Sidənin “Əl Muhkəm val muhitul azim”⁷, Əbu Bəkr Muhəmməd b. Həsən Əz Zübeydinin “Muxtasarul ayni”⁸, Təmmam i. Ğalibin “ Əl Muabi” Xəlil i. Əhməd məktəbinə aiddir.

Sistemin qurucusu olan Xəlil i. Fərahidinin yazdığı əsərə yönəldilən bir çox tənqidlərə görə, “كتاب العين” –nın Xəlil i. Əhməd Fərahidiyə nisbət olunması üzərində ixtilaf vardır. İddialara görə:

a. Kitabı Xəlilin yazmadığını və onunla heç bir əlaqəsinin olmadığını Sicistani (ö.256) iddia etmişdir. İddiaya görə Bəsrə məktəbinin təmsilçiləri ondan bəhs etməmiş və onun üslubunu davam etdirməmişdir.

b. Xəlil sadəcə bu kitabın yazılması fikrinin müəllifi idi. Ancaq o, kitabın əslini yazmamışdır. Əzhərinin (h. 282-370) iddiasına görə Xəlilin zəngin tələbəsi olan Leys i. Muzaffər onun məşhurluğundan istifadə etmək üçün, kitabı yazaraq onun adına nisbət etmişdir.

c. Başqa bir görüşə görə Xəlil kitabın bir qismini yazmış, sonra Leys i. Muzaffər onu tamamlamışdır. Bu iddiamı Əbu Tayyib, Əbu Bəkr Zəbidi, Yusif Uş irəli sürmüşdür. Onların dəlilləri kitabda sonradan gələn hekayələrin də olmasıdır.

d. Digər bir görüşə görə kitabın müəllifinin Xəlil olması, ancaq onun yazdığı kitabın yandırılmasıdır. Leys və digərlüğe müəllifləri onu yazmağı üzərlərinə götürmüşdür. İbn Muğtəz bu fikrini Xəlil i. Fərahidi ilə əlaqədar bir həkayə ilə təsdiqləyir. Rəvayət olunur ki, Xəlil tələbəsi Leysi ziyarət üçün gedərkən, onun üçün hədiyyə olaraq yazdığı kitabı da götürmüşdü. Leysin xanımı isə ondan acıqlı olduğu üçün, yoldaşından qisas almaq üçün həmin dəyərli hədiyyəni, yəni kitabı

⁶ Əbul Qasım İsmail b. Abbad b. Abbas Talekani Sahib b. Abbad, *əl-Muhit fil luğa* (385/995); thq. Muhəmməd Həsən Əli Yasin, Beyrut: Aləmul Kutub

⁷ Əbu-Həsən Əli b. İsmail İbn Sidə (458/1066), *Əl-Muhkəm val muhitul azam fil-luğa* thq. Mustafə Hicazi, Xəlil Yəhya Nami, Qahirə: Cəmiatu Duvalil Arabiyyə (əl-Munazzamatul Arabiyyə lit Tərbiiyyə vas Səqafə val-Ulum, Məğhədul Maxtutatul Arabiyyə, 1997/1418

⁸ Əbu Bəkr Muhəmməd b. əl-Həsən b. Ubeydullah Zübeydi (379/989), *Muxtasarul Ayn*; thq. Nur Həmid Şazəli, Beyrut: Aləmul Kutub, 1996/1417

yandırmışdır.⁹Bu iddialar tarixdə Xəlil i. Əhməd lüğətinə olan rəğbətdən qaynaqlansa da, öz əsasını tapmamış və sistemin qurucusu, kitabın müəllifi kimi yenə də Fərahidi qəbul olunmuşdur.

1. Əlifba sırasına görə tərtib olunan lüğətlər. Kökün ilk və yaxud sonuncu hərfinə, bütün hərflərinə, ya da kəlmələrin deyildiyi kimi ilk hərfi ilə digər hərflərinə görə yazılan lüğətlər müəyyən dövrdən sonra lüğət sistemi halına gəlmişdir. Kökün sadəcə ilk hərfinə görə əlifba sistemini tətbiq edən ilk alim “Kitəbul Cim” adlı əsəri ilə məşhur olan Əbu Amr Əş Şeybani¹⁰ (ö. 213/828) və Əbu Amr Şəmmar i. Həmdəveyh Əl Hərəviyə də, bu adda bir lüğət isnad edilmişdir. Kökün ilk hərfi ilə digər hərfləri arasında əvvəldən axıra kimi əlifba sistemini tətbiq edən isə İbn Fəris olmuşdur.¹¹ O, istifadəsi məşhur olan kəlimələrə yer verdiyi üçün “*Mucməlul Luğasi*” ilə “*Məqayis*” adını verdiyi köklərin təməl mənaları ilə onlardan törəyən mənaları tədqiq etdiyi “*Mucəmul məqayisul luğasi*” adlı etimoloji lüğətində bu sistem ifadə olunmaqdadır. Onun “*Mucəmul luğasi*”nda sözlər köklərin ilk hərflərinə görə əlifba sırası ilə tərtib olunmuşdur. Bu sistemə ikinci və üçüncü hərflərdə də riayət olunmuşdur. Əsərdə törəmə kəlmələr az istifadə olunsada, bunlara uyğun kök altında yer verilmişdir. Əsərdə şeir, Quran ayələri, hədis və ədiblərin sözləri də istifadə olunmaqdadır. Bu sistem Zəmaxşərinin (ö.538/1144) sözlərin həqiqi mənaları ilə birlikdə, məcazi mənalarını da ifadə etdiyi “*Əsasul bəlağa*”sında ciddi şəkildə öz əksini tapmışdır.¹² Lüğətdə sözlər ilk hərfindən sonuncuya kimi əlifba sırası ilə tərtib olunmuşdur. Son dövrlərdə yazılan ərəb dilindən ərəb dilinə olan lüğətlərdə isə əsasən bu sistem hakimdir. Qahirə Ərəb Dilli Akademiyasının yazdığı “*Əl Muğcəmul Kəbir*”¹³, “*Əl Muğcəmul Vasi*”, Luiz Malufun1908-ci ildə nəşr

⁹ D. Emil Yaqub, *Əl məğacimul luğaviyyətul arabiyə bədətuhə va tatavvuruha*, Beyrut, 1981, s. 53-56

¹⁰ Əbu Amr İshaq b. Mırar Ebu Amr eş-Şeybani, *Kitəbul Cim*, thq. İbrahim Əbyəri, Qahirə: əl-Heyətul-Ammə liş-Şüunil-Matabiu əl-Əmiriyyə, 1974

¹¹ Əbul Hüseyn Əhməd b.Farisb. Zəkəriyyə İbnFəris(395/1004), *Mucəmu məqayisul luğa*, thq. Abdussəlam Muhəmməd Harun, Beyrut: Darul-Cil

¹² Əbul Qasım Carullah Mahmud b. Ömər b. Muhəmməd əz-Zəmaxşəri (538/1144), *Əsasul bəlağa*, Qahirə:Heyətul Misriyyətul-Ammə lil Kitəb, 1985

¹³ Qahirə: əl-Heyətul Misriyyətul Ammə lil Kitəb, *Mucəmul Kəbir Əl-Mənhəcu vat-tətbiq*, 1981/1401

olunan “*Müncid*” adlı əsərini də buna aid etmək olar.¹⁴ Qeyd olunmalıdır ki, insan zehində daha yadda qalan ilk şəkilli lüğət də, Müncid hesab olunur.

Köklərinə görə əlifba sırası ilə tərtib olunan lüğətlər axtarılan kəlməni tapmaq üçün digər sistemlərə nisbətən daha rahat tərtib olunmuşdur. Kəlmənin köklərinin təyin olunması üçün əlavə hərflərin, törəmələrin əslinin bilinməsi kimi məsələlər bu mövzuda məlumatı olmayanlara çətinlik törədir. Köklər üzərindəki çətinliyi nəzərəalan dilçilərdən biri də İbn Düreyd (ö. 321/933) olmuşdur. O, “*Cəmhərətul Luğa*”sında¹⁵ “*hə*”ləri kök hərf olaraq göstərmişdir. İbn Düreyd “*kitəbul ayn*”da tətbiq olunan sistemi bəzi fərqlərlə izləmişdir. Ancaq lüğətdə tərtib olunan sözlər hərflərin məxrəclərinə görə deyil, əlifba sırasına görə tərtib olunmuşdur. Kəlmələr “*hamzə*”dən, “*yə*” hərfinə kimi əlifba sırasına görə yazılmışdır. Əsl hərflərinə görə sıralanan kəlmələrlə bunlardakı hərflərin yerlərinin dəyişməsi ilə meydana gələn kəlmələrin mənaları eyni yerdə qeyd edilmişdir.

Lüğətlərdə axtarılan sözlərin rahat tapılması üçün XX əsrdə qərb tərtib üslubu, sözlərin tələffüz olunduğu şəkliylə ilk hərfdən sonra gələn uyğun hərflərə görə tərtib olunması islam alimləri arasında III (IX) əsrin əvvəllərindən etibarən başlamışdır. Əl-Əzdi Qurraun Nəml (ö.310/922) qərib və nadir sözlər lüğəti olan “*Müccərrəd*”ində¹⁶ sözləri deyildiyi şəkliylə əsas götürərək sadəcə birinci və ikinci hərflərində əlifba sırasına əməl etmişdir. Bu üslubda yazılan kitablara Əzhərinin(h.282-370) “*Təhzibul Luğa*”sını da misal gətirmək olar.İddia olunduğuna görə hədislər ilk dəfə bu lüğətdə istifadə olunmuşdur. Lüğətdə sözlərin kökü əsas götürülmüşdür. Müəllif bir kökün yarandığı hərflərin yer dəyişdirməsi ilə ortaya çıxan kəlmələri bir arada toplamışdır. Eyni kökdən meydana gələn törəmələr köklərin altında göstərilir.¹⁷ Amma Qurraun Nəmlin “*Əl Mürəcədd*”lüğətində 13 hədisi misal olaraq verdiyi rəvayət olunur. Eyni sistemlə tərtib olunan əsərlərdən Cürcaninin (ö.861/1413) 1647 istilahdan, terminədən bəhs etdiyi “*Tərifat*”adlı

¹⁴ Luis Rızqullah i. Yusuf i. Abdulməsih əl-Yesui Şeyxo, *Müncid*, Beyrut: əl-Mətbəatul Katolikiyyə Imprimerie Catholique], 1908

¹⁵ Əbu Bəkr Muhammed b. əl-Həsən əl-Əzdi əl-Basri İbnDüreyd (321/933), *Cəmhərətul luğa*, Beyrut: Darus Sadr, Matbaatu Məclisi

¹⁶ Əbul Həsən Əli b. Həsən əl-Hunai əl-Əzdi Qurraun Nəml, *əl-Mucərrəd fi qaribi kələmil-Arab va luğatuh*, thq. Muhəmməd i. Ahməd Umari, Qahirə: Darul Məarif, 1992/1413

¹⁷ Əbu Mənsur Muhəmməd b. Əhməd əl-Əzhəri, *Təhzibul Luğa*, thq: Abdussəlam Harun və Əli Muhəmməd Bicavi, XII, 240

kitabını misal vermək olar. ¹⁸Əsər 1837,1897, fərqli illərdə İstanbulda, Leypsiqdə nəşr olunması ilə yanaşılı həm köhnəlmiş, həm də ayələrin, hədislərin dəlilləri bildirilmədiyinə görə İbrahim Əl Əbyəri tərəfindən yenidən tədqiq olunmuş və həm müəllifi haqqında 11 səh. müqəddimə, 116 səh. mətnlə, sonunda indekslə 1992-ci ildə Beyrutda nəşr olunmuşdur. ¹⁹İbn Mənzurun (ö. 711/1311)“*Lisənul Arab*”²⁰ ilə Yaqub Firuzabadinin(ö. 817/1415)“*Qamusul Muhit*”²¹adlı əsərləri də bu üslubda yazılmışdır. Firuzabadi “*Qamusul muhit*”də son hərfi eyni olan kəlmələri bir yerə toplamış və əsəri əlifba sırasına görə tərtib etmişdir. Yəni bu lüğətdə axtarılan kəlməni tapmaq üçün sonuncu hərfindən başlamaq lazımdır. Sözlərdən törəmələr kəlmələrlə əlaqədar köklərin altında keçir.

الفَقُّةُ بالكسر : العِلْمُ بالشَّيْءِ وَالْفَهْمُ لَهُ وَالْفِطْنَةُ وَعَلَبَ عَلَى عِلْمِ الدِّينِ لَشَرَفِهِ . وَقَفَّهَ كَكَرَّمَهُ وَفَرَّخَ فَهُوَ فُقَيْهٌ وَقَفَّهَ كَنَدَسَ ج : فُقَيْهَاءٌ وَهِيَ فُقَيْهَةٌ وَقَفَّهَتْ ج : فُقَيْهَاءٌ وَقَفَّانَهُ . وَقَفَّهَهُ كَعَلِمَهُ : فَهَمَهُ كَتَفَقَّهَهُ . وَقَفَّهَهُ تَفْقِيهًا : عَلَّمَهُ كَأَفَقَّهَهُ . وَفَحَلَ فُقَيْهٌ : طَبَّ بِالضَّرَابِ . وَفَاقَّهَهُ : بَاحَثَهُ فِي الْعِلْمِ فَفَقَّهَهُ كَنَصَّرَهُ : غَلَبَهُ فِيهِ . وَالْمُسْتَفْقِيهَةُ : صَاحِبَةُ النَّايِحَةِ الَّتِي تُجَاوِبُهَا . وَيُقَالُ لِلشَّاهِدِ : كَيْفَ فَقَّاهْتِكَ لِمَا أَشْهَدْتَاكَ وَلَا يُقَالُ لِغَيْرِهِ أَوْ يُقَالُ فِيمَا ذَكَرَ الزَّمخَشَرِيُّ²².

İbn Mənzur (h.630-711)“*Lisənul arab*”da da eyni metodu izləmişdir. Kəlmələr arasındakı əlifbaya görə tərtib ilk və sonuncu hərflərdə deyil, eyni zamanda ortadakı hərflər arasında da gözlənilmişdir. Törəmələrkəlmələrlə əlaqədar olaraq həmin kökün altında keçir.

(أَجَا) أَجَا عَلَى فَعَلٍ بِالتَّحْرِيكِ جِبَلٌ لَطِييٌّ يَذَكَّرُ وَيُوْنَّتُ وَهَنَالِكُ ثَلَاثَةُ أَجْبَلٍ أَجَا وَسَلَمَى وَالْعَوْجَاءُ وَذَلِكَ أَنَّ أَجَا اسْمُ رَجُلٍ تَعَشَّقَ سَلَمَى وَجَمَعْتَهُمَا الْعَوْجَاءُ فَهَرَبَ أَجَا بِسَلَمَى وَذَهَبَتْ مَعَهُمَا الْعَوْجَاءُ فَتَبِعَهُمْ بَعْلُ سَلَمَى فَأَدْرَكَهُمْ وَقَتْلَهُمْ وَصَلَبَ أَجَا عَلَى أَحَدِ الْأَجْبَلِ فَسَمَّى أَجَا وَصَلَبَ سَلَمَى عَلَى الْجَبَلِ الْآخِرِ فَسَمَّى بِهَا وَصَلَبَ الْعَوْجَاءَ عَلَى الثَّلَاثِ فَسَمَّى بِاسْمِهَا قَالَ إِذَا أَجَا تَلَفَعْتُ بِشِعَافِهَا ... عَلَيَّ وَأَمْسَتْ بِالْعَمَاءِ مَكْلَلَةً

¹⁸ Əbul Həsən Seyyid Şərif Əli b. Muhamməd b. ƏliCürçani (816/1413), *Ət-Tarifət*, Beyrut: Darul Kutubul İlmiyyə, 1983

¹⁹ Əbul Həsən Seyyid Şərif Əli b. Muhamməd b. ƏliCürçani (816/1413), *Ət-Tarifət*, tıq. İbrahim Əbyari, Beyrut: Darul Kutubul İlmiyyə, 1992

²⁰ Əbul Fazl Muhamməd i. Mukərrəm i. Əli əl-Ənsari İbn Mənzur (711/1311), *Lisənul Arab*, yay hz. Emin Muhamməd Abdolvəhhab, Muhamməd əs-Sadiq əl-Ubeydi, Beyrut: Darul İhyait Turasil Arabi, 1997/1417

²¹ Əbut Tahir Məcduddin Muhamməd b. Yaqub b. Muhamməd Firuzabadi (817/1415) , *əl-Qamusul Muhit*, Beyrut: Muəssəsətür Risalə, 1986

²² Firuzabadi, *əl-Qamusul Muhit*, s. 1614

وَأَصْبَحَتِ الْعُجَاءُ يَهْتَزُّ جِيدُهَا ... كَجَيْدِ عُرُوسٍ أَصْبَحَتْ مَتَبَدَّلَهُ
 [ص 24] وقول أبي النجم قد حَيْرْتُهُ جُنُّ سَلْمَى وَأَجَا أَرَادَ وَأَجَا فَخَفَّفَ تَخْفِيفاً قِيَاسِيّاً وَعَامَلِ اللَّفْظَ كَمَا
 أَجَازَ الْخَلِيلُ رَأْساً مَعَ نَاسٍ عَلَى غَيْرِ التَّخْفِيفِ الْبَدَلِيِّ وَلَكِنْ عَلَى مَعَامَلَةِ اللَّفْظِ وَاللَّفْظُ كَثِيراً مَا يِرَاعَى فِي
 صِنَاعَةِ الْعَرَبِيَّةِ أَلَّا تَرَى أَنَّ مَوْضُوعَ مَا لَا يَنْصَرَفُ عَلَى ذَلِكَ وَهُوَ عِنْدَ الْأَخْفَشِ عَلَى الْبَدَلِ فَأَمَّا قَوْلُهُ مِثْلَ
 خَنَازِيدٍ أَجَا وَصَخَّرَهُ فَاتَهُ أَبْدَلِ الْهَمْزَةَ فَقَلْبُهَا حَرْفٌ عَلَّةٌ لِلضَّرُورَةِ وَالْخَنَازِيدُ رُؤُوسُ الْجِبَالِ أَيْ إِبِلٌ مِثْلَ قَطْعِ
 هَذَا الْجَبَلِ الْجَوْهَرِيِّ أَجَا وَسَلْمَى جِبْلَانٌ لَطِيءٌ يُنْسَبُ إِلَيْهِمَا الْأَجْنِيَّةُونَ مِثْلَ الْأَجْيِيَّةُونَ ابْنِ الْأَعْرَابِيِّ أَجَا إِذَا فَرَّ

2. Ərəb lüğətçiliyində sözlərin mövzularına görə təsnif olunduğu əsərlər (izahlı lüğətlər). Əbu Ubeyd Qasım i. Səlamın (ö. 224/838) “Əl Qaribul musannəf”i ilə başlayır.²³ 17000-dən çox kəlməni əhatə edən və 30 mövzudan meydana gələn lüğət, II (VII) əsrin əvvəllərindən başlayaraq yaranan “*kitəbul xayl*”, “*kitəbul mətar*”, “*kitəbul ibil*”, “*kitəbul haqqil insan*” kimi mövzulardan ibarət olan sözləri ihteva edən lüğətlərin toplanması ilə hazırlanmışdır. İbnus Sıqqitın (ö.244/858) “*Kitəbul əlfaz*”²⁴ və İbn Sidənin “*Əl Muxassas*” əsəri də bunlara misaldır.²⁵

3. Kəlmələrin morfoloji qəliblərinə görə təsnif olunan lüğətlər. Bu tərzdə tərtib olunan ilk lüğət İshaq i. İbrahim Əl Fərabinin (ö. 350/961) “*Divanul Ədəb*” əsəri olaraq qəbul olunur.²⁶ Əsər isim və felləri əhatə edərək, əsas kök qəlibləri sağlam, mudaaf, misal, üçlülər, dördlülər və həmzəlilər olmaq üzərə 6 qismə bölünmüşdür. Hər bölmədə keçən isim və fellər, kök və törəmə qəliblərdən ayrı-ayrı və kəlmənin son hərfi ilə ilk gələnə bir-birini izləmiş, ancaq orta hərfələrə o qədər də əhəmiyyət verilməmişdir.

Bundan başqa ərəb dilindən başqa əcnəbi dillərə tərcümə olunan lüğətlərin tarixinə nəzər salsaq, onların XI əsrin başlanğıcından etibarən sürətlənən şərqşünaslıq fəaliyyətləri ilə daha da geniş vüsət aldığını görürük. Lüğətləin geniş vüsət aldığı bu mərhələdən əvvəli dövrlərdə də bu növ lüğətlərin yazılmasının şahidi oluruq. Amma bu lüğətlər ancaq ərəb, türk, süryani və fars dili ilə məhdudlaşmışdı.

²³ Qasım b. Səllam əl-Hərəvi əl-Əzdi EbuUbeyd (224/838), *Qaribul Musannəf*, thq. Muəmməd əl-MuxtarUbeydi, Tunus: əl-Müəssəsətul Vətaniyyə lit-Tərcəmə vat Tahqiq vad-Dirasə Beytul Hikmə, 1989

²⁴ Əbu Yusif Yaqub b. İshaq əl-Huzistani İbnus Sıqqit (244/858), *Kitəbul Əlfaz: Əqdəmu Mucəm fil Məani*, thq. Fəxrəddin Kabave, Beyrut: Məktəbətul Lubnan [Librairie du Liban], 1998

²⁵ Əbul Həsən Ali b. İsmail İbnSidə (458/1066), *Əl-Muxassas*, Beyrut: Darul Fikr, 1978

²⁶ İshaq b. İbrahim Əbu İbrahimFərabı (350/961), *Divanul Ədəb*,; thq. Əhməd Muxtar Ömər, Qahirə: Məcməul Luğatil– Arabiyyə, 1986/1396

Bunlara Mahmud Kaşğarlının “*Divani lüğətül türk*”²⁷ (türkcə ərəbcə), Əhməd i. Muhəmməd Əl Meydaninin “*Əs Sami fil əsami*” (ərəbcə farsca)²⁸, Zəmaxşərinin “*Muqaddimətul ədəb*” (ərəbcə farsca) lüğətlərini misal verə bilərik.²⁹

Ç. Ərəb Dilindən Digər Dillərə Tərcümə Lüğətləri

Ərəb dilindən Azərbaycan dilinə tərtib olunan tərcümə lüğətlərinin uzun tarixi olmadığına görə bunların sayı haqqında geniş məlumat yoxdur. Ərəb dilindən tərcümə olan lüğətlərimizə müəllifləri Bakı Dövlət Universitetinin aspirantları Niyaməddin Qasimov və Tural Sadıqlı olan “*Azərbaycanca ərəbcə lüğət*”ni³⁰, tərtibatçısı Professor Rafiq Əliyev olan “*Ərəbcə Azərbaycanca lüğət*” adlı kitabını misal verə bilərik.³¹ N. Qasimov və T. Sadıqlının tərtib etdiyi lüğət Təbrizdə çap olunan 22 min söz ehtiyatı və ümumi sözləri əhatə edir. Azərbaycanda ilk dəfə çap olunan lüğət ali məktəb tələbələri və ərəb dilini öyrənənlər üçün nəzərdə tutulub. Rafiq Əliyevin tərtib etdiyi lüğət isə 2 cild olmaqla, 45000 söz və ifadəni əhatə edir. 2007, 2008-ci illərdə Şərqi Qərbi nəşriyyəti nəzdində Bakıda işıq üzünə görmüşdür.

Türk dilinə tərcümə olunan lüğətlərə gəlincə bunların ən həcmli və ən uğurlusu Asım Əfəndinin Firuzabadiyə yazdığı “*Əl Qamusul muhit*”in şərhlərindən və başqa qaynaqlardan istifadə edərək tamamlanan və izahlı tərcüməsi olan “*Əl Okyanusul Basit fi tərcəmitil qamusil Muhit*” ərəbcə türkcə böyük lüğəti hesab oluna bilər.³² Türk ərəb fars əfqan hind dillərində hazırlanmış lüğətə Nisab Şeş Zaban Yusifin (ö. 1248/1832) kitabını misal vermək olar.

Ərəb dilindən qərb dillərinə, yaxud qərb dillərindən ərəb dilinə hazırlanan lüğətlərin bəziləri bunlardır. Ərəbcə fransızca - A.B. Kazimirski,³³ J.B. Belot, R.P.A.

²⁷ Mahmud Kaşğarlı (466/1074), *Divanuluğətül Türk*, tər. Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurtsever, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005

²⁸ Əbul Fəth Muhəmməd b. Muhəmməd Meydani, *Əs-Sami fil-Əsami*, Tehran: Bünyadı Fərhəngi İrən, 1966

²⁹ Əbul Qasim Carullah Mahmud b. Ömər b. Muhəmməd əz-Zəmaxşəri (538/1144), *Muqaddimətul Ədəb bil Xarəzmiyyə*, Xarəzm Dilinə tər. və yay. Zəki Vəlidi Togan, İstanbul Universiteti Ədəbiyyat Fakültəsi

³⁰ Niyaməddin Qasimov və Tural Sadıqlı, *Azərbaycanca ərəbcə lüğət*, Bakı: Əzəm Nəşriyyəti, 2011

³¹ Rafiq Əliyev, *Ərəbcə Azərbaycanca lüğət*, Bakı: Şərqi Qərbi Nəşriyyəti, 2007

³² Əbu Tahir Məduddin Muhəmməd b. Yaqub b. Muhəmməd Firuzabadi (817/1415), *Qamus tərcüməsi*, Mütərcim Asım Əfəndi, İstanbul: Takvimhaneyi Amire, 1851/1268-1856/1272, Kitabın orjinal adı: əl-Okyanusul-basit fi tərcəmitil qamusil-muhit

³³ A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français = Kitəbul luğateyni əl-Arabiyyə val-Fransaviyyə*, Paris: Editions G.-P. Maisonneuve, 1960

Dozy, fransız ərəbcə - J.B.Belot,³⁴Cəbbur Abdunnur, Süheyl İdris, Elliouis Bocthor, ərəbcə ingiliscə - E.W. Lane (8 cild),³⁵ J.Milton, İlyas Antun, Ruhi Balabəki, ərəbcə almanca - Hans Wehr, A.Fischer,almanca ərəbcə - Götz Schregle³⁶, ərəb fransız ingilis dillərində - Regis Blachere.³⁷

Ərəb dilində müəyyən səbəblərə, xüsusi termin və ifadələrə görə tərtib olunan bəzi terminoloji lüğətlərin ən qədimləri isə Quran və hədislərdə keçən qərib kəlmələrə dair əsərlərdir. Terminoloji lüğətlərin əksəriyyətinin dövrümüzdə yazılmasına baxmayaraq, İbn Sina, İbn Haşşa, İbn Baytar, İbn Meymun kimi klassik alimlərin tibb terminləri ilə əlaqədar yazdığı terminoloji lüğətlər bu sahənin tarixinin qədimliyini ifadə edir. Bundan başqa Ərəb ədəbiyyatı, əruz, nəhv, bəlağət və buna bənzər sahələrdə bir çox terminoloji lüğətlər Qahirə Ərəb Dilləri Akademiyası tərəfindən hazırlanmışdır. 1993-cü ilə qədər 140-a yaxın terminoloji lüğətin yazılması müəyyən olunmuşdur. Bunlar arasında Əhməd Matlubun yazdığı “*Muğcəmul mustəlahatil bəlağiyyəti və tatavvuruha*” müəllifin bəyan, məni, bədiğ elmləri, təfsir, təfsir üsulu, əmsal ilə əlaqədar kitabları illərlə tədqiq edərək yazdığı istilahlarla əlaqədar əsərini misal gətirmək olar.³⁸ Əsər 1100 ədəd bəlağətə aid termini, modern əlifba sisteminə uyğun olaraq (sözün sonuna baxmadan) tərtib olunmuşdur. Müəllif hər bir termin üçün bu sahədə əsər yazan müəlliflərin əksəriyyəti tərəfindən istifadə olunan tərtib seçmişdir. Ə.Mətlubun istişhad (misal) üçün istifadə etdiyi nümunələr daha çox ayələr, hədislər, cahiliyyə dövrü, muhadramun, ilk islami şairlər və bir çox digər şairlərin şerlərini, əmsal və digər bir çox ifadə və cümlələrdir.³⁹

³⁴ Jean BaptisteBelot (1322/1904), Dictionnaire français Arabe, Beyrut: el-Mətbəatul Katolikiyyə [Imprimerie Catholique], 1952

³⁵ Edward William Lane (1293/1876), *An Arabic English lexicon*, Beyrut: Məktəbətü Lubnan [Librairie du Liban], 1980

³⁶ GötzSchregle, *Deutsch-Arabisches wörterbuch = Kamusu Almanı-Arabi*, Beyrut: Məktəbətü Lübnan [Librairie du Liban], 1977

³⁷ RegisBlachere (1372/1973), *Dictionnaire Arabe-Français-Anglais*, Mustafa Chouemi, Claude Denizeah, Paris: Editions Maisonneuve Larose, 1967

³⁸ Ahmed Matlub, *Mucəmul Mustalahatil Bəlağiyyə və Tatavvuruha*, Bağdad: Mətbəətu Məcməil İlmil-İraqi, 1983/1403

³⁹ Bədəvi Tabanə, *Mucəmul Bəlağatil Arabiyyə*, s. 5-13

BİBLİOQRAFİYA

AHMET Bostancı, Arapça Ögretim ve Öğretiminde İnternet İmkânları, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001

CÖVHƏRİ, Əbu Nasr İsmail b. Hammad, thq. Şihabuddin Əbu Amr, *Əs Sihah tacul luğa vas sihahil Arabiyyə /Tacul luğa /Sihahul luğa /əs Sihah fil luğa*, Beyrut, Darul Fikr, 1998

CÜRCANİ, Əbul Həsən Seyyid Şərif Əli b. Muhamməd b. Əli(816/1413), *Ət-Tarifət*, Beyrut: Darul Kutubul İlmiiyə, 1983

ƏBU UBEYD, Qasım b. Səllam əl-Hərəvi əl-Əzdi (224/838), *Qaribul Musannəf*, thq. Muhamməd əl-MuxtarUbeydi, Tunus: əl-Müəssəsətul Vataniiyə lit-Tərcəmə vat Tahqiq vad-Dirasə Beytul Hikmə, 1989

ƏHMƏD ƏL-ƏZHƏRİ, Əbu Mənsur Muhəmməd, *Təhzibul Luğa*, thq: Abdussəlam Harun və Əli Muhamməd Bicavi, XII, 240

ƏHMƏD Matlub, *Mucəmul Mustalahatil Bəlağiiyə və Tatavvuruha*, Bağdad: Mətbəətu Məcməil İlmil-İraqi, 1983/1403

ƏZHƏRİ, Əbu Mənsur Muhəmməd b. Əhməd b. Əzhər əl-Hərəvi, *Təhzibul Luğət*, thq Abdussəlam Muhəmməd Həsən,Qahirə, Əd-Darul Misriyyə,1964

EDWARD, WilliamLane (1293/1876), *An Arabic English lexicon*, Beyrut: Məktəbətü Lubnan [Librairie du Liban], 1980

EMİL Yaqub, *Əl məğacimul luğaviyyətul arabiyyə bədəətuha və tatavvuruha*, Beyrut, 1981

FƏRABİ, İshaq b. İbrahim Əbu İbrahim (350/961), *Divanul Ədəb*,; thq. Əhməd Muxtar Ömər, Qahirə: Məcməul Luğatil- Arabiyyə, 1986/1396

FƏRAHİDİ, Əbu Abdurrahman Xəlil b. Əhməd, *Kitabul Ayn*, thq: Mehdi əl-Məhzumi və İbrahim əs- Samirai, Beyrut, 1988

FİRUZABADİ, Əbu Tahir MəcduddinMuhamməd b. Yaqub b.Muhamməd(817/1415), *Qamus tərcüməsi*, Mütərcim Asım Əfəndi, İstanbul: Takvimhaneyi Amire, 1851/1268-1856/1272, Kitabın orjinal adı: *əl-Okyanusul-basit fi tərcümətiqamusil-muhit*

FİRUZABADİ, Əbu Tahir Məciduddin Muhəmməd b. Yakub b. Muhəmməd, *Əl Qamusul muhit*, Beyrut, Muəssəsətur Risalə,1986

GÖTZ Schregele, *Deutsch-Arabisches wörterbuch = Kamusu Almani-Arabi*, Beyrut: Məktəbətü Lünban [Librairie du Liban], 1977

HEYƏTUL Mısıryətul Ammə lil Kitəb, *Mucəmul Kəbir Əl-Mənhəcu vət-tətbıq*, Qahirə, 1981/1401

İBN DÜREYD, Əbu Bəkr Muhammed b. əl-Həsən əl-Əzdi əl-Basri (321/933), *Cəmhərətul luğa*, Beyrut: Darus Sadr, Matbaatu Məclisi

İBN FARİS, Əbul Hüseyn Əhməd i. Faris b. Zəkəriyyə(395/1004), *Mucəmu məqayisul luğa*, thq. Abdussəlam Muhəmməd Harun, Qahirə: Darul Cil, 1969

İBN Mənzur, Əbul Fazl Muhəmməd i. Mukərrəm i. Əli əl-Ənsari (711/1311), *Lisənul Arab*, yay hz. Emin Muhəmməd Abdolvəhhab, Muhəmməd əs-Sadiq əl-Ubeydi, Beyrut: Darul İhyait Turasil Arabi, 1997/1417

İBN SİDƏ, Əbu Həsən Əli b. İsmail (458/1066), *Əl-Muhkəm val muhitul azam fil-luğa*, thq. Mustafa Hicazi, Xəlil Yəhya Nami. Qahirə: Cəmiatu Duvalil Arabiyyə (əl-Munazzamatul Arabiyyə lit Tərbiyyə vas Səqafə val-Ulum, Məğhədul Maxtutatul–Arabiyyə, 1997/1418

İBN SİDƏ, Əbul Həsən Ali b. İsmail (458/1066), *Əl-Muxassas*, Beyrut: Darul Fikr, 1978

İBRAHİM Mustafa, Əhməd Həsən Zeyyat, Həmid Əbdülqadir, Muhəmməd Əli ən Nəccar *Mucəmul vasit*, Qahirə: Məcməul Luğatil Arabiyyə, 1960

İBUS SİQQİT, Əbu Yusif Yaqub b. İshaq əl-Huzistani (244/858), *Kitəbul Əlfaz: Əqdəmu Mucəm fil Məani*, thq. Faxrəddin Kabave, Beyrut: Məktəbətul Lubnan [Librairie du Liban], 1998

İSMAYİL Durmuş, “*Sözlük*”, DİA, 37/398

JEAN BaptisteBelot (1322/1904), *Dictionnaire français Arabe*, Beyrut: el-Mətbəatul Katolikiyyə [Imprimerie Catholique], 1952

KAZİMİRSKİ, A. de Biberstein, *Dictionnaire Arabe-Français = Kitəbul luğateyni el-Arabiyyə val-Fransaviyyə*, Paris: Editions G.-P. Maisonneuve, 1960

LÜİS Rızqullah i. Yusuf i. Abdulməsih əl-Yesui Şeyxo, *Müncid*, Beyrut: əl-Mətbəatul Katolikiyyə Imprimerie Catholique], 1908

MAHMUD Kaşğarlı (466/1074), *Divanuluğatit Türk*, ter. düz. Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurtsever, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005

MEYDANİ, Əbul FəthMuhəmməd b.Muhəmməd, *Əs-Sami fil-Əsami*, Tehran: Bünyadı Fərhəngi İran, 1966

NADİR İlhan, Türk dili lüğətləri, Elaziğ, Manas Nəşriyyatı, 2007

NİHAD M. Çətin, “*Arap*”, DİA, 3/297-98

NİYAMEDDİN Qasimov və Tural Sadiqlı, *Azərbaycanca ərəbcə lüğət*, Bakı: Əzəm Nəşriyyatı, 2011

QURRAUN NƏML, Əbul Həsən Əli b. Həsən əl-Hunai əl-Əzdi, *əl-Mucərrəd fi qaribi kələmil-Arab va luğatuh*, thq. Muhəmməd i. Ahməd Umari, Qahirə: Darul Məarif, 1992/1413

RAFİQ Əliyev, *Ərəbcə Azərbaycanca lüğət*, Bakı: Şərq Qərb Nəşriyyatı, 2007

REGİSBlachere (1372/1973), *Dictionnaire Arabe-Français-Anglais*, Mustafa Chouemi, Claude Denizeah, Paris: Editions Maisonneuve Larose, 1967

SAHİB İ.ABBAD, Əbul Qasım İsmail b.Abbad b.Abbas Taləqani, *Əl-Muhit Fil Luğa*, (385/995); thq.Muhəmməd Həsən Əli Yasin, Beyrut: Aləmul Kutub

ŞEYBANİ, Əbu Amr İshaq b. Mirar Ebu, *Kitəbul Cim*, thq. İbrahim Əbyəri, Qahirə: əl-Heyətul-Ammə liş-Şüunil-Matabiu əl-Əmiriyyə, 1974

TABANE, Bədəvi Əhməd, *Mucəmu bələğatil Arabiyyə*, Riyad, Darul Ulum,1982

ZƏMAXŞƏRİ, Əbul Qasım Carullah Mahmud b. Ömər b. Muhəmməd (538/1144), *Əsasul bələğa*, Qahirə:Heyətul Misriyyətul-Ammə lil Kitəb, 1985

ZƏMAXŞƏRİ, Əbul Qasım Carullah Mahmud b. Ömər b. Muhəmməd (538/1144), *Muqəddimətul Ədəb bil Xarəzmiyyə*, Xarəzm dilinə tərc və yay Zəki Vəlidi Togan, İstanbul Ünversiteti Ədəbiyyat

ZÜBEYDİ, Əbu BəkrMuhəmməd b. əl-Həsən b. Ubeydullah (379/989), *Muxtəsərul Ayn*, thq. Nur Həmid Şazəli, Beyrut: Aləmul Kutub, 1996/1417

XÜLASƏ

Zəngin ədəbiyyat, söz ehtiyatı, ifadə və tərkiblərdən ibarət olan ərəb dilinə məxsus bu kök sistemlərinə görə sözlərin tərtib olunması digər dillərdə olan lüğətlərə də tətbiq olunmuş siyasi, termin, ixtisas, etimoloji, coğrafi, iqtisadi lüğətlərdə də fərqli şəkillərdə öz əksini tapmışdır. Bu növ yazılan lüğətlər klassik dövrdən başlayaraq bu günümüzdə qədər geniş oxucu kütləsinin daha rahat başa düşməsi, sözləri qavraya bilməsi üçün ən uyğun tərzdə sadələşdirilmiş və dillər arası dialoqda böyük köməkçi olmuşdur. Həmin münasibətlərin əsas mahiyyətində fərqli davranışlar, yerli kəlimələr, məhəlli ləhcələr gizlənsə də, ümumiyyətlə müəyyən milliyətə məxsus olan insanların ortaq bölüşdükləri, istək və düşüncələrini ifadə etdikləri bir ortaq dil var. Bu dillər arasındakı körpü quran isə tərcüməçilər və lüğətlər olmuşdur.

SUMMARY

To compiling these words for the roots systems belonging to the arabic language which complete reach literature, words reserve, expressions and compositions has applied to the other languages vocabularies in deferent types as political, special, etymological, geographical economical. These kind of vocabularies were written from the beginning of ancient times to our days, simplified in best manner for understanding and percieving words easily by the reader mass and was a graet deliverer among the languages dialogs. There are secret nation dialects, local words, different behaviors in the basic essence of the attitudes and generally the peoples belonging to the definite nationality have a companion language which has expressed their desires and thoughts. The bridge building among these languages were translators and vocabularies.

РЕЗЮМЕ

Богатая литература, лексика и выражения относительно арабскому языку и свойственно отражаются в корневых системах в подготовке слов в словарях на других языках, применяемых в политическом плане квалификации, в этимологических, географических и в экономических словарях. Начиная с классического периода и до наших дней, этот вид словарей написаны для широкого круга читателей и были помощниками в разъяснении более удобным и наиболее подходящим образом и для того чтобы упразднить диалог между языками. Не смотря на присутствие разных поведений, местных фраз и диалекта, есть общий язык отображающий чувства и пожелания разных наций. Мостом между этими языками был Коран который стал переводчиком и словарем одновременно.

ƏBDÜSSALAM AXUNDZADƏNİN MÜƏLLİMLİK FƏALİYYƏTİ*Sevinc Rəhnulla**Əlyazmalar İnstitutunun**elmi işçisi**Açar sözlər: İslam, ailə, müəllim, seminariya, Ruhani İdarəsi, Şeyxülislam**Key words: Islamic, family, teacher, seminary, Religious Board, Sheikhlislam**Ключевые слова: Ислам, семья, учитель, семинария, Духовное Управление, Шейхулислам*

XIX əsrdə Azərbaycanın elm, maarif və din tarixində böyük xidmətləri olan ziyalılarından biri də Qafqaz Müsəlmanları Ruhani İdarəsinin Şeyxülislamı, ədib və alim Əbdüссalam Axundzadədir. O, 1843-cü ildə Salyan şəhərində ruhani ailəsində anadan olmuşdur.

Atası Axund Vəliməhəmməd Allahverdi oğlu Əbdüссalama ilk təhsilini verməklə yanaşı, ona ərəb və fars dillərini də öyrətmişdir. Onun bir bacısı, Xalıq və Saleh adlı iki qardaşı var idi. O, 12 yaşında ikən ilk müəllimi olan atasını itirir. Atasından miras qalan kitabxana elm və təhsil həvəskarı olan Əbdüссalamın gələcək həyatının, elmi və dini yaradıcılığının əsasını formalaşdırmışdır.

Maddi və mənəvi sıxıntılar içərisində yaşamasına baxmayaraq o, təhsildən ayrılmamış və bu amal uğrunda Xanım ana da hər əzab-əziyyətə qatlaşmalı olmuşdur.

Anasının məsləhəti ilə Əbdüссalam 1861-ci ildə Tiflisə gedərək Qafqaz müsəlmanları Ruhani İdarəsinin sədri Şeyxülislam Əhməd Hüseynzadə ilə görüşmüşdür. Şeyxülislam 18 yaşında bir cavanın dərin bilik və dünyagörüşünə malik olduğunu görüb, ona bu şəhərdə açılmış dini mədrəsədə ərəb və fars dillərini tədris etməyi təklif edir. Tədris müddəti ərzində o, Şeyxülislamın şəxsi kitabxanasından istifadə edərək, dini fəlsəfəni mükəmməl öyrənmişdir.[1] (Hüseynqulu Məmmədli Qafqazda İslam və Şeyxülislam s.101 həcm 179 ---) Onun həyatını tədqiq edərkən, istifadə etdiyimiz arxiv materiallarında isə göstərilir ki, Ə.Axundzadə, Tiflisdə tam elmi

kursu bitirdikdən sonra 1864-cü il, yanvarın 1-i Salyana prixod mollası təyin olunmuşdu.[2]

Belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, Axundzadə özü təhsil almaqla yanaşı, tədrislə də məşğul olmuşdur.

Salyana qayıtdıqdan sonra O, burada bir müddət molla kimi fəaliyyət göstərərək, camaat arasında böyük nüfuz qazanmışdır.

Qafqaz Sərdarının 1872-ci il 1 oktyabr əmri ilə ruhani rütbəsindən azad edilmiş, 25-26 yanvar 1873 cü il № 873 qərarı ilə isə Tiflis müsəlman gimnaziyasına şüə şəriət müəllimi təyin olunmuşdur.[2] Bundan sonra Axundzadə ailəsi ilə birlikdə Tiflisə köçməli olmuşdur. Qoridə Müəllimlər seminariyası açılana qədər burada tədrislə məşğul olmuş, öz bilik və bacarığı ilə Tiflis mühitində tanınmışdır.

Həyat yoldaşları vaxtsız vəfat etdiyindən Əbdüssəlam üç dəfə ailə həyatı qurmalı olmuşdur. Övladlarına gəlincə birinci həyat yoldaşı Ummu-Sələmə Abdul Əlibəy Muradxanov qızı ilə izdivacdan Əbdül-Lətif bəy, Əbdür Rəşid bəy, Asəf bəy, Validə xanım, Zabitə xanım, Hidayət bəy dünyaya gəlmişdir. İkinci həyat yoldaşı Gülarə xanım Hacı Ələkbər qızı ilə ailə qurduqdan sonra qızı Asiya anadan olmuşdur. Axundzadənin üçüncü nigahı Sona xanım Cavadbəy qızı ilə olmuşdur. [2]

Ə.Axundzadə mütərəqqi fikirli bir ruhani olmuşdur. O, uşaqlarının dini təhsili ilə yanaşı, dünyəvi təhsil almaları üçün çalışmışdır. Oğlu Asəf bəy Tiflisdəki I Kişi gimnaziyasının tələbəsi olmuşdur. [3] Rəşid bəy isə universitetin hüquq fakültəsini bitirərək, əvvəlcə vəkil müavini, sonra sonra vəkil işləmişdir. 1918-ci ildə Azərbaycan müstəqillik əldə etdikdən sonra, O, Bakının qubernatoru vəzifəsində çalışmış, Nəcəf bəy Vəzirovun qızı Sara xanımla ailə həyatı qurmuşdur. Oğlu Hidayət bəy də Tiflisdəki I Kişi gimnaziyasının tələbəsi olmuşdur. [3]

Rusiya hakim dairələri müsəlmanların dünyəvi təhsil almasına həmişə mane olub, mollaxanalarda, müsəlman ruhani seminariyalarında ümumi təhsil fənlərinin keçirilməsini qadağan etmiş, onları daim dövlət nəzarəti altında saxlamışlar. Çar üsul-idarəsi mədrəsələrdə yalnız dini dərslərin: Quran, hədis, şəriət, ərəb, fars və rus dillərinin ümumi şəkildə tədrisinə icazə verirdi. İslam tarixi; İslam coğrafiyası, İslam hüququ, İslam əxlaqi kimi fənlərin tədrisi qadağan olunmuşdu. Çarizm bu fənlərin tam şəkildə, islam meyarından tədrisinə, islamın bütün elmləri əhatə edən bilik mənbəyi kimi təliminə yol verə bilməzdi. Bu imperiyanın müsəlmanlara qarşı apardığı siyasətə zidd olardı.

1876-cı ildə Gürcüstanın Qori şəhərində Zaqafqaziya müəllimlər seminariyası açılmışdır. Azərbaycanın qabaqcıl ziyalıları yeni məktəb uğrunda mübarizə

apararaq, Azərbaycanlılar üçün nəzərdə tutulan “Tatar şöbəsinin” açılmasına nail oldular. Çar məmurları müsəlman xalqın maarifləndirilməsinin inkişaf xəttini qorxu və ehtiyatla qarşılayırdılar. Yeni tipli məktəblərin və “Tatar şöbəsinin” açılmasına mümkün qədər müqavimət göstərsələr də sonda yerli əhalidən savadlı kiçik məmurlar çatışmamazlığı probleminin həlli üçün məcburiyyət qarşısında razılıq vermişlər. Çar məmurları müsəlman dindarlarının bu şöbənin fəaliyyətinə maneə və müqavimət göstərməsi dəlilini əsas gətirərək azərbaycan torpaqlarından uzaq bir yerdə açılmasını uyğun gördülər. Əslində, M.F.Axundovla birlikdə Müfti Əbdülhəmid Əfəndizadə və Şeyxülislam Əhməd Hüseynzadə də Sərdarın yanında keçirilmiş müşavirədə iştirak etmiş, bu mətləbin hasil olunması üçün rica etmişlər. Həmçinin seminariyada şəriət və ana dili dərsi demək üçün müfti və Ə. Axundzadə müəllim seçilmiş, onlar da bu dəvəti məmuniyyətlə qəbul etmişlər. Bu faktorların özü çar məmurlarının gətirdiyi dəlilin əsassız olduğunu göstərir.

Seminaryanın açılışı əvvəlcə Qanun və dövlət iqtisadiyyatının birləşmiş departamentləri, dövlət şurası tərəfindən qəbul olunduqdan sonra imperatorun təsdiqi üçün təqdim edilməli idi. Lakin bu açılmış hələ qanuni şəklə salınmamışdır. O, qanun və dövlət iqtisadiyyatının birləşmiş departamentlərində, ümumi məclisdə və dövlət şurası tərəfindən rəsmi surətdə təsdiqə, nəhayət, “Əlahəzrət imperator həzrətləri”nin təsdiqinə təqdim edilməli idi. Məsələ burasındadır ki, Azərbaycan şöbəsi yuxarıda saydığımız idarələrin icazə və təsdiqindən əvvəl açılmışdır. [4]

Arxiv sənədlərinə əsasən Qafqaz Təhsil dairəsinin Popeçiteli tərəfindən Ə.Axundzadəyə 1879-cu il 6 oktyabr tarixində Tatar şöbəsində müəllim işləmək icazəsi verilməsi, 1880-cı il 28 iyul №4041 qərarı ilə isə rəsmən müəllim təyin olunması da şöbənin 1879-cu il 1 sentyabrda açıldığına, 1880-cı il 13 may tarixində isə rəsmən təsdiq olunmasına sübutdur. [2]

Bu dövrdə nə hazırlıqlı Azərbaycan dili müəllimləri, nə də şagirdlər üçün sövti üsulla yazılmış əlifba kitabı vardı. Köhnə tipli məktəblərdə isə qədim ərəb və fars dilində yazılmış dərsliklər şəklində tərtib edilmiş kitablardan istifadə olunurdu. Azərbaycanın qabaqcıl maarifçi və demokratik fikirli ziyalıları, görkəmli müəllimləri ana dilində məktəb açmaq, bu məktəblər üçün Azərbaycan dilində dərsliklər tərtib etmək, ana dili tədrisinin metodikasını yaratmaq, əlifba, orfoqrafiya və bu kimi bir sıra mühüm məsələləri həll etmək barədə uzun illər boyu bütün təzyiq və məhdudiyətlərə baxmayaraq, yorulmadan mübarizə aparırdılar.

Buna görə tədris məqsədilə bir sıra kitablar nəşr olunmağa başlamışdır. A.Bakıxanovun «Nəsihətnamə» (1836) A.O.Cernyayevskinin “Vətən dili”, (I hissə

1882) A. O. Cernyayevskinin S. Vəlibəyovla birlikdə çap etdirdiyi “Vətən dili” (II hissə-1888) və başqaları. Ə. Axundzadənin tədris məqsədi ilə qələmə aldığı bir çox əsərlər vardır. Bunlardan “Müqəddəs peyğəmbərlər tarixi”, “Xətti-təliq və nəstəliq adlı sərməşq”, “İslam haqqında tədris kitabı”, “Umdətül-əhkam”, “Zubdətül əhkam”, “Fars dilinin sərf və nəhvi” və başqa əsərlərinin göstərmək olar. Bu kitablar dərslik məqsədilə istifadə olunduğundan tələbata görə müxtəlif illərdə bir neçə dəfə təkrarən nəşr olunmuşdur.

Əlyazmalar İstitutunda müəllifin əlyazma şəklində saxlanılan “İslam haqqında tədris kitabı”, “Qəvaid müxtəsərə farsı” və müxtəlif illərdə çap olunmuş bir çox əsərləri qorunub saxlanılır. Əlyazmalar müəllifin avtoqrafıdır.

Axundzadə “Umdətül-əhkam” əsərinin müqəddiməsində bildirir ki, bir neçə il bundan əvvəl tərtib və nəşr etdirdiyi bu kitab Qafqazın şəhər və kədlərində bütün xüsusi və dövlət məktəblərində geniş yayılıb. Xeyli vaxt idi ki, çap olunmuş nüsxələri qurtarıqdan sonra II dəfə çap olunması üçün bir daha nəzərdən keçirtmiş, əvvəlki nüsxədə bəzi qüsurları xali görməyib, təkmilinə diqqət etmişdir. Müəllif yazır ki, bu cəhdə xeyli əhəmiyyətli və lazımi mətləbləri əlavə edib. O, ümidvar olduğunu bildirir ki, bu nəşr əvvəlkindən daha məqbul olub, türkçə savadı olan kəslər öz dininin əqidini öyrənmək üçün bu kitabdan xeyli mənfə və fayda götürəcəklər. Axundzadə bu kitabın təlimindən əvvəl tərtib etdiyi “Zubdətül-əhkam” kitabının tədrisinin vacibliyini vurğulayır. Bu kitab əsasən 14 yaşdan yuxarı, fəhimli və savadlı uşaqlara öyrədilməli. Sonda müəllif bu nüsxədə elədiyi əlavə və ixtisarların səbəbini açıqlayır. Bu kitab sonradan III dəfə təkrar çap olunmuşdur.

Axundzadə əsərlərinin müqəddiməsində ibratamiz və nəsihətamiz fikirlərlə yeni-yetmələri tərbiyələndirməyə, həyatı dərk etdirməyə çalışır.

“Təlim və tərbiyyə yolunda işlədiyim vaxtlarda sevgili vətənin övladı uğrunda canıma nəhayətdə nuş və güvara (dadlı, tamlı şey, asan həzm olunan yemək) bildiyim zəhmətlərdən biri də bu risaleyi həqiredir. (az, kiçik, görkəmsiz, hörmətsiz)

İbtidayi halda bu rənc (zəhmət) acizanənin səmərə bəxş olması və əbnayə (oğulları) vətənin əxlaq və adabına xidmət etməsi zənn təxmin dərəcəsində idi. Şükürlər olsun bu zənn və təxminim müəxxərən (sonradan) eynəl-yəqin (gözlə görüb inanma, şübhəsiz) məqamında ayan və aşkar oldu.”[5]

Müəllif “Zubdətül Əhkam” əsərinin “Ey əziz və sevgili ovlade vətən” müraciəti ilə başlayan “Vəsiyyə və nəsiyyə” bölümündə öz təxəyyülündən istifadə edərək fəlsəfi bənzətmələr etmişdir. O, insan həyatını dağların başından süzülüb gələn bir bulağa, çıraq və şamdan parlaq olan bir nura bənzədir. O, ədib və müəllimlərə üz

tutaraq deyir ki, necə ki, öz düz yolu ilə axan bulağın önündən xırdaca daşları və çör-çöpü təmizləməklə o saf və şəffavlığı ilə yoluna davam edəcəkdir. Bir ədib də öz təlim və tərbiyəsi ilə, haqq və həqiqəti olan nəsihəti ilə ehtirasını bitəcrübə cavanın qəlbindən çıxartsa şübhəsiz onun ömrü və yaşayışı doğru istiqamət və səadət üzrə olacaqdır. Əql və fikrində olan şər işlər və zəlalət dumanını dağıdacaqdır.

“Pəs xoşbəxt o cavandır ke, əyyame şəbabında (cavanlığında) həvaihəvəsini (ehtirasını) zahirdə şirin və batində zəhərli olan müştəhiyyatına (arzularına) allanmayıb, özünün qızıl kimi bahalı və ziyalı olan ömrünü və ən əziz və ləziz olan günlərini və saatlarını zay etməyib kəsbi maarifə və əxlaq və ədəbə həsənə, təhsilinə sərf edə və bu vəsilə ilə səadət və şərəfət və izzət toxumunu əkə. Bu toxum İnşəallah bir uca və barvər (məhsuldar) bir ağac olar ke sayəsində rahat və fərağətli (ehtiyacsız, istirahət) yaşayıb və tənd işlərdə nəfə və fayda götürərsən”. [5]

Müəllif tərəfindən dərsliyin sonunda gözəl xətlə yazılmış bir sıra hikmətamiz, tərbiyətamiz sözlər də verilmişdir. Məsələn: “Nitqin hünərini əl saxlar”, “Qələmin gücü qılıncın gücündən ziyadədir”, “Qələm dilin yerini tuta bilər, amma dil qələmin yerini tuta bilməz”, “Yuxu və təam başqa vaxta qoyula bilər, amma fürsət tərək olunmamalıdır”, “Bu günə görə bildiyin işi sabaha qoyma” və s.

N.Nərimanovun Qori seminariyasına həsr olunmuş «mühüm bir məsələ» seriya məqalələrindən birində orada təhsil aldığı illəri xatırlayaraq yazmışdır: «Türk dili və şəriət müəllimi indiki Şeyxülislam cənab Axund Molla Əbdüssalam olub. Orada tərbiyə alan müsəlman uşaqlarına böyük nəfələr (fayda) götürdü». Demək olar ki, indiki hali-nisbə Qori seminariyası xüsusən müsəlman şöbəsi böyük tərəqqidə bulunurdu. Cənab Axund Əbdüssalam türk dilinə və şəriət dərslərinə artıq diqqət verirdi. Dərsləri az idisə də vaxtı itirməyib bacardığı qədər ciddi-cəhd edirdi. O vaxt təlim kitabları yox idi. Bununla bərabər gecələr işləyib, gündüz dərsləri üçün hekayələr düzəldirdi. Türk dilində sərf və nəhv öyrədirdi, şəriətdən tarixi müqəddəsdən savayı ən mühüm məsələləri həll edirdi. Qeyri dinlərdən təfəvütünü və insani nəfəni (insani keyfiyyətləri) söyləyib uşaqların gözlərini açmağa çalışırdı. İnsaf məqamında demək olar ki, Qori seminariyasından elmini tamam edib indi millətpərəst və yainki əli qələm tutan beş-üç nəfər varsa cənab Axund Molla Əbdüssalamın tərbiyəsinə bağlıdır”. [6]

1894-cü ildə Zaqafqaziya Şiə Ruhani İdarəsinin sədri Şeyxülislam Mirzə Həsən Tahirzadə vəfat edir. Çar üsul-idarəsi yeni sədrin təyin olunması üçün namizədlər axtarır. Qafqaz Canişinini hökumətə sədaqəti şübhə doğurmayan din xadimlərinin axtarıqlarını davam edirdi. Hökumətin mənafeyi baxımından əhəmiyyət kəsb edən

bilgilərə malik olanlarla gizli danışıqlar davam etdirilir, danışıqların əsasında seçiləcək namizədin İslamı biliklərlə müqayisədə rus dilinə və Rusiya qanunlarına bağlılığına daha çox üstünlük verilir. [1 s102]

Bu dövrdə Qafqaz Müsəlmanları Ruhani İdarəsinin sədri olmağa real namizəd Ə.Axundzadə idi. Çünki, o, Qori seminariyasında müəllim işlədiyi müddətdə rus dilini mükəmməl öyrənmiş, bu dilin vasitəsilə rus və Avropa ədəbiyyatı və tarixi ilə yaxından tanış olmuşdu. Həmçinin Tiflis alim və ədibləri Axundzadənin namizədliyini müdafiə etmiş və dəstəkləmişdilər.

Əlahəzrətin təyinatı ilə 21 iyun 1894-cü ildə Axundzadəyə Şeyxülislamlıq rütbəsi verilir və bu ildən etibarən Tiflisdə yerləşən Qafqaz Müsəlmanları Ruhani İdarəsinin rəisi təyin olunur.

Qafqaz Mülki işlər üzrə Baş idarənin 22 avqust № 7402 qərarında göstərilir: “Daxili işlər nazirliyi Baş idarəni xəbərdarlıq edir ki, Əlahəzrət İmperator Zaqafqaziya Müəllimlər seminariyası Tatar şöbəsinin şö müəllimi Kollegiya sovetniki Ə.Axundzadə Zaqafqaziya Şeyxülislamı təyin etmişdir. [2]

Zaqafqaziya Ruhani İdarəsinin 1884-cü ilin sentyabrında Müəllimlər seminariyasının direktoruna aşağıdakı məzmununda №1894 li sənədi göndərmişdir:

Ruhani İdarəsi xahiş edir ki, sizin keçmiş şö səriət müəlliminiz Kollej məsləhətçisi Ə.Axundzadənin Zaqafqaziya Şeyxülislamı təyin olunması ilə əlaqədar iş və digər sənədlərini bizə göndərsiniz.

Xalq arasında olan nüfuzu, dərin elmi bilgilərə malik olması, dövrün görkəmli ziyalıları və elm adamları ilə sıx münasibətləri Axundzadənin şeyxülislam seçilməsinə səbəb olmuşdur. [2]

Ali ruhani təhsili almaq istəyənlər adətən, Misir, İraq, İran və başqa müsəlman ölkələrinə üz tuturdular. Lakin dövlət tərəfindən xaricdə təhsil yasaq olunmuş və qanunlara əsasən onların işlə təmin olunması qadağan olunmuşdur. Ölkədə isə ali ruhani təhsili verən müəssisə yox idi. Axundzadəni narahat edən, düşündürən problemlərdən biri də belə tədris ocağının açılışı idi. Qafqaz müsəlmanları ruhani idarəsinin sədri olduğu müddətdə O, təhsilə xüsusi diqqət ayırmış, yeni ali mədrəsələrin açılması üçün əlindən gələni əsirgəməmişdir. Əlbəttə ki, imperiya qanunları çərçivəsində buna nail olmaq çox çətinliklər törədirdi. Dəfələrlə hakim dairələrə etdiyi müraciətlər səmərəsiz qalmışdır. Xalq mədrəsənin bütün xərclərini öz üzərinə götürməsinə baxmayaraq, Ali ruhani mədrəsəsinin tikilməsinə icazə almaq mümkün olmamışdır.

Axundzadənin mübarizliyi və qətiyyəti onun belə bir ideyaya əl atmasına səbəb olmuşdur:

12 avqust 1904-cü ildə çar II Nikolayın oğlu - vəliəhd Aleksey dünyaya gəlir. Axundzadə çarı təbrik etməklə yanaşı, müsəlmanların bu günü əbədiləşdirmək məqsədi ilə tikdirmək istədikləri mədrəsəni böyük Şahzadənin şərəfinə Alekseyevski adlandırmaq istəklərini bildirir. Bəli, bu təşəbbüs nəticəsiz qalmır. Mədrəsənin tikilişinə icazə verilən kimi Axundzadə şəxsən özü müfti Hüseyn Qayıbzadə cənabları ilə Bakıya gəlib, şəhərin müsəlman mötəbərləri ilə görüşərək mədrəsə haqqında ümumi məlumatlar vermişdilər. Millətimizin böyük hamisi Hacı Zeynalabdin Tağıyevin təşəbbüsü ilə birdəfəyə 53.270 rubl ianə yığılmışdır. [7]

Ali ruhani mədrəsəsinin ərsəyə gəlməsi üçün nə qədər çalışsa da açılışını görmək ona qismət olmur.

Görkəmli maarifçi, din alimi və yazıçı 1907-ci ilin may-noyabr aylarında Tiflisdəki Qızlar İnstitutunda oxuyan azərbaycanlı qızlar üçün şəriət və ana dili dərsi demiş, həmin il buraxılış müsəmirəsində iştirak etmişdir. [8]

O, 18 noyabr 1907 ci ildə Tiflisdə vəfat etmiş M.F.Axundovun dəfn olunduğu “Nəbatət bağında” dəfn olunmuşdur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Məmmədli H. “Qafqazda İslam və Şeyxülislamlar” s.101 Bakı- “MBM”-2005 həcm 179s
2. ARDTA- fond №29023 g -3183 siyahı 6, № 1627
3. ARDTA - fond №290, siyahı 1, № 1508
4. Seyidov F. “Qori seminariyası və onun məzunları” S 8 Bakı-“Maarif” 1988 həcm 298s.
5. “Zubdətül Əhkam” Əlyazmalar İnstitutu - XVI-780/4918
6. “Tərcüman” qəzeti, 20 may 1905.
7. “Tərcüman” qəzeti. 4 mart 1905-ci il
8. Nəzirli Ş. “Qoridən gələn qatar” s 319 Bakı “Şərq –Qərb” 2011 həcm 492

RESUME

One of the statesmen of science, education and religion of Azerbaijan of XIX century was sheikhul-islam, religions leader of Caucasus, sheikh Abdul Salam Akhundzadeh. In 1878 he was invited to teach at Qori Seminary in Georgian. In 1894 he was appointed to Religious Board of Muslims of Caucasus located in Tbilisi. Tsarist government followed every step of sheikh and didn't let him do his duties. Sheikh appealed to the tsarist government dealing with scientific development of people. Akhundzadeh who achieved his aim with great difficulties, was the statesman whom people hoped and believed in.

РЕЗЮМЕ

Одним из деятелей науки, просвещения и духовности XIX века Азербайджана был и шейхул-ислам, духовный лидер Кавказа шейх Абдул Салам Ахундаде. В 1878 году он был приглашен преподавателем в Гориискую гимназию Грузии. А в 1894 году Ахундаде был назначен шейхул-исламом в духовное управление мусульман Кавказа, которое находилось в Тифлисе. Царское руководство следило за каждым шагом шайха и не давало ему заниматься своими обязанностями. Пользуясь малейшими возможностями шейх обращался к царскому правительству по научному развитию народа. Достигнув своей цели, хотя с большими трудностями, Ахундаде являлся тем деятелем, на которого народ надеялся и которому верил.

Çара tövsiyə etdi: dosent Nailə Süleymanova

SANDIQCILIQ: ŞƏKİ SƏNƏTKARLIQ NÜMUNƏLƏRİNDƏN BİRİ KİMİ

*Şəfəq Mahmudova,
AMEA Şəki Regional Elmi Mərkəzinin
“Folklorşünaslıq və el sənətləri”
laboratoriyasının baş laborantı*

Azərbaycanda müxtəlif sənət növləri mövcuddur. Bunlardan biri də ağacişləmə sənətidir ki, bu gün bu sənətlə məşğul olan az sənətkar tapmaq olar. Sandıqçılığın ağac işləmə sənətinin növləri içərisində özünə məxsus yeri vardır. Məqalədə Şəki sənətkarlıq tarixində sandıqçılıq sənətinin inkişafı araşdırılır, onun yerli əhali və sənətkarlıq tarixindəki rolu və əhəmiyyəti öyrənilir.

Açar sözlər: sənətkar; sandıq; sandıqçı; toy mərasimi; sandıq əşyaları; mücrü; dulusçuluq; ticarət şəhəri; incəsənət.

Azərbaycan sənətkarlıq diyarıdır

Azərbaycanın incəsənət tarixi xalqımızın tarixi qədər qədim və zəngindir. Ölkəmizin ərazisində yaşayan tayfalar 400 min il bundan əvvəl daşdan, gildən, metaldan orijinal formada müxtəlif qab-qacaq, silah düzəldib öz həyat və məişətlərində istifadə etmişlər.

Ölkəmizin sənayesinin inkişafı və sənaye üsulu ilə hazırlanmış təsərrüfat və məişət vasitələri tətbiqinin genişlənməsi ənənəvi sənət növlərinin aradan çıxmasına səbəb olmuşdur. Buna baxmayaraq, milli kaloriti əks etdirən bir sıra spesifik sənət məhsullarına, sandıqlara tələbat azalmamışdır.

Sandıqçılığın sənət kimi formalaşması qədim dövrlərdəki şərq aləmində və eləcə də ölkəmizdə əsirlər boyu müxtəlif mərhələlərdən keçmişdir. Keçmişdə bu sənətlə elə ustaların öz övladları məşğul olurdular.

Şəkinin şəhər həyatı ilə əkiz yaranan sənət sahələrinin xeyli hissəsinin maraqlı inkişaf tarixi vardır. Belə ki, burda qədim sənətlərdən dəmirçilik, silahsızlıq, nalbəndlik, qalayçılıq, miskərlik, gümüşbəndlik, zərgərlik, dulusçuluq, dabbaqlıq, sağrıçərdlik, papaqçılıq, kürkçülük, başmaqçılıq, dərzilik, sərraclıq, şərbəflıq,

boyaqçılıq, xalçaçılıq, həkkaklıq, bənnalıq, dülgərlik, xarratlıq, şəbəkəçilik və s. qədim köklərə malik onlarla istehsal sahəsi Şəkinin sənət məbədinin başlıca sütunlarını təşkil edirdi.[1, 8].

Uzun illər davam edən sovet dönəmində bir sıra sənət sahələrinin məhv olmasına baxmayaraq 1991-ci ilin oktyabrında əldə etdiyimiz ikinci tarixi və əbədi müstəqillik Şəkini və onun sənətkarlığını özünə qaytardı. Ayrı-ayrı sənət sahələri yenidən sürətli inkişaf yoluna qədəm qoydu. Sənətkarlığın inkişaf tempinin yüksəlişi ilə bağlı Şəki şəhəri 2012-ci ildə sənətkarlıq paytaxtı elan edilmişdir. Şəkinin sənət qalereyasında sandıqçılıq özünəməxsus yer tutan sənət sahəsidir.

Sandıqçılıq, Şəki sənətkarlığının nümunəsi kimi

Sənətkarlıq və ticarəti özündə cəmləşdirən Şəki uzun əsirlər boyunca ölkənin mühüm mədəni mərkəzlərdən biri olmuşdur. Şəki şəhəri xanlığın paytaxtı olmaqla Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafında az rol oynamamışdır.

Şəhərin əsas ərazisi iki hissəyə bölünür. Yuxarı hissədə Şəki qalası, ticarət binaları və şəhər bazarları, aşağı hissədə isə əsasən, yaşayış binaları yerləşirdi [2,104].

Şəki şəhəri ipəkçilik sənayesinin inkişafı ilə əlaqədar olaraq böyüyüb, genişlənməmişdir. Şəkinin qədim sənət kökləri bu torpağın bəhərinə, onun əməksevər sakinlərinin hünərinə bağlıdır.

Bəzək şeylərini, qiymətli əşyaları və s. saxlamaq üçün istifadə edilən məişət əşyası sandıq xüsusi sənətkarlar tərəfindən müxtəlif ölçüdə hazırlanır (bəzən üstünə dəmir lövhə də çəkirlər). Səthi zərif həndəsi və nəbati naxışlarla bəzədilir. Sandıq qədimdən Yaxın Şərqi, Orta Asiya, Qafqaz xalqlarının, o cümlədən azərbaycanlıların məişətində geniş yayılmışdır. Azərbaycanda adətən sandıq qıza cehiz verilir [3, 283].

Hər bir sənət sahəsinin inkişafı, onun xammal ehtiyatının bolluğu ilə bağlıdır. Başqa sənət növlərindən fərqli olaraq ağac işləmə kənd yerləri üçün daha səciyyəvi olmuşdur. Sandıqçılıq sənətinin geniş yayılması hər şeydən əvvəl Azərbaycanın zəngin və bol ağac materialına malik meşə sərvəti, yerli əhalinin ağacdən hazırlanan məişət avadanlığına və istehsalat alətlərinə olan tələbatı ilə əlaqədardır. Azərbaycanın dağlıq və dağətəyi ərazisində zəngin meşələrdə armud, vələs, fıstıq, tut, dağdağan ağacları geniş yayılmışdır. Bu ağaclar əsas xammal mənbəyidir. Sandıq taxtadan düzəldikdən sonra iki tərəfdən tutmaq üçün dəmir tutqaclar qoyulur. Sonra dəmirlə bütöv şəkildə örtülür.

Bu gün məişətimizdə istifadə etdiyimiz və adi məişət əşyası kimi baxdığımız sandıqlar, qədim türklərin toy adətlərində istifadə olunurdu. [4;43]. Qızın adına

alınan cehiz əşyalar həmin sandığa yığılardı. Məhz buna görə də, o cehizlərə sandıq cehizləri deyərdilər. Ər evində bəyin qohumları üçün qoyulan paylar ordan çıxarıldıqdan sonra sandıq o evin qadınına məxsus bir əşyaya çevrilirdi. O evə gələn gəlin artıq ana olduqdan sonra öz qızı və ya oğlu üçün aldığı nişan və cehizlik əşyalarını buraya yığır və beləcə sandıq nəsiləndən – nəslə ötürülürdü. Artıq qız boya başa çatdıqdan sonra qızın cehizləri hazırlanır və bu zaman ana, həmin cehizlər yerləşdikdən sonra onun üzərinə bir tikə çörək, bir ovuc duz və iynə-sap qoyardı. Bu, ərə gedən qızın ayağının ruzulu və sayalı, əlinin səliqəli olması, zəhmətsevər qız olmasına bir işarə idi. Cehiz qapıdan çıxdığı zaman müxtəlif adətlər icra olunardı. Məsələn, sandıq aparılan zaman qızlar sanki yarışa çıxardılar. Qızlar sandığın üzərində əyləşərdilər ki, onların da bəxti açılsın.

Sandıq əsasən dəmirdən və taxtadan hazırlanır. Dəmir sandıqlar ağır olduğu üçün sonralar sandıqları taxtadan hazırlanması zəruri hesab olunurdu. Taxtadan hazırlanan zaman yerli materiallara daha çox önəm verilir. Son zamanlar taxtadan, məsələn, şam ağacından istifadə olunur. Metala nisbətən aşağı möhkəmlik göstəricisinə malik olmasına baxmayaraq, ağacın öz tətbiq sahəsi mövcuddur. Qədim sandıqlar iki cəftəli olardı. Sonrakı dövrlərdə bir və üç cəftəli düzəldilməyə başlanmışdır.

Sandıqlarda istifadə olunan boyaqlar yerli ustalar tərəfindən hazırlanır. Sandıqların xarci görünüşünü müasir ustalar öz zövqlərinə uyğun bəzəyirlər. Bəzən bəy – gəlin şəkli və ya müxtəlif bəzəklər vurulur. Bəzi sandıqların üzərində nar şəkillərinə, nar ağacınada rast gəlinir ki, nar birlik, bütövlük, ailə rəmzi kimi mənə kəsb edir. Bəzən də qızları ceyrana bənzədib, sandığının üzərinə ceyran şəkli çəkirdilər. Sandığın iç hissəsi divar kağızı ilə örtülür. Bahalı sandıqların iç hissəsinə isə məxmər parça vurulur.

Keçmişdə olduğu kimi, bu gün də ağac işləmə sənətinin nümunələri Azərbaycan mədəniyyəti xalq tətbiqi sənətinin tərkib hissəsi olaraq öz əhəmiyyətini qoruyub saxlayır.

Sandıqlarla yanaşı kiçik sandıqlar - mücrülər də düzəldilir. Mücrülər müxtəlif ölçülərdə, kiçik, orta, böyük ölçülərdə olur. Adətən mücrülərə qızıl, zinət əşyaları yığılırdı. Qədimdə xanımlar müxtəlif qızıl əşyalarını mücrüyə, mücrünü isə sandığın içinə qoyardılar.

Müasir həyatımızda cürbəcür mebellər istehsalı çoxaldıqca mücrülərə, sandıqlara münasibət dəyişir. Müasir cehiz malları içərisində sandığa meyil və maraq azalıb. Sandığı bəyənmir, köhnə məişət qalığı hesab edirlər. Özlərini müasir hesab edən qızlarımız sandığı cehiz aparmırlar. Bu da qədim adət-ənənələrimizin, səliqə -

səhmanımızın yavaş-yavaş əldən getməsinə səbəb olur. Axı biz kimik, hardan, hara gedirik? Bu kimi suallara cavab axtarmaq məqsədi ilə yaxın keçmişimizə, ulu babalarımızın, ata – analarımızın məişət və sənət yoluna nəzər salıb, gənc nəslə qədim adət və ənənələrimizə məhəbbət ruhunda tərbiyə etməliyik. [5,171]

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Şəki qədim sənətkarlıq diyarı olduğu üçün burada qədim sənət ənənələri davam etdirilir, istedadlı və qocaman sənətkarlar yaşayıb yaradırlar.

Mən özümdə sənətkarlar nəslindənəm olduğum üçün, atamın məşqul olduğu qədim sənət sahəsi hesab edilən sandıqçılıq haqqında danışmağı borc bildim. Belə sənətkarlardan biri də atam sandıq ustası Sadəddin Hüseyn oğlu Xasiyevdir. Şəkiddə bu sənətkarlıq sahəsi üzrə məşhur olan Sadəddin usta bu sənəti - atası Hüseyn Hacı Hümmət oğlundan öyrənmişdir. Hüseyn Xasiyev 1920 – 1965 – ci illərdə Şəkiddə sandıqçılıq sənəti ilə məşğul olmuşdur. O öz dövrünün məşhur sənətkarı olmuşdur və bu sənəti mükəmməl bildiyinə görə Şəki və Şəki ətrafında Sandıqçı Hüseyn ləqəbi ilə tanınmışdır. Hacı Hümmət (Sadəddin ustanın babası) ipəkçi olmuşdur. Şəkiddə, Mincəçevirdə özünə məxsus kiçik ipək fabrikləri fəaliyyət göstərmişdir. Sənətkar nəslindən olan Sadəddin usta sandıq və mücrülərə yeni, müasir forma verərək, gözəllik yaradır. Ali təhsilli mühəndis olmasına baxmayaraq, o təqaüdə çıxdıqdan sonra ata-baba sənətini davam etdirmək qərarına gəlib. Beləcə yeni – yeni sənət əsərləri yaradıb. Muncuqlarla bəzədilmiş mücrülər, bərbəzəkli sandıqlar adamı valeh edir. Sadəddin usta dəmir üzərinə döymə üsulunu sintez edib yeni bir gözəllik yaradır. Unudulmaqda olan sandıqlara yeni bir ruh, gözəllik bəxş edir.

Ustanın dediyinə görə: *“Bəzi naşı ustalar presslənmiş kartondan, DSP-dən sandıqlar düzəldib ucuz qiymətə satırlar. Bu da sənətə xələl gətirir. Lakin sənətdən başı çıxan sənətkarlar çörəklərinə haram qatmır, sənətə hörmətlə yanaşır, onu göz bəbəkləri kimi qoruyub saxlayırlar”*.

Usta öz kiçik oğlu Elnura sənətin sirlərini öyrədib. O da bacarıqda atasından heç də geri qalmır.

Qədim sənət ənənələrini yaşadan səriştəli sənətkarlar Şəkiddə hələ də çoxdur. Onların əməyi sayəsində Şəki açıq səma altında qaynar sənət həyatına malik möhtəşəm maddi mədəniyyət muzeyini xatırladır.

NƏTİCƏ

Sənaye üsulu ilə hazırlanmış təsərrüfat və məişət vasitələri tətbiqinin genişlənməsi əhəməvi sənət növlərinin aradan çıxması prosesini sürətləndirilmiş, kустar sənət məhsullarının çoxunu gərəksiz etmişdir. Bununla belə, milli kaloriti əks etdirən bir sıra spesifik sənət məhsullarına tələbat indi də azalmamışdır. Ona görə də kim olduğumuzu unutmamalı, adətlərimizə hörmətlə yanaşmalı, onları yaşatmalı və qorumaalıyıq.

РЕЗЮМЕ

**Сундучный промысел:
как один из образцов ремесленной деятельности города Шеки.**

В Азербайджане много видов ремесленничества. Одним из них является изготовление деревянных изделий, которым мало кто сейчас занимается. Среди ремесленного производства изготовление сундуков занимает значительное место.

В статье исследуется развитие сундучного промысла в истории ремесленничества г.Шеки. Изучается роль и значение ремесленной деятельности, а также потребность сундучного промысла для местного населения города Шеки.

***Ключевые слова:** ремесленник; сундук; свадебная церемония; сундучные предметы; ларец; керамика; торговый город; искусство.*

SUMMARY

Handicraftsman: One of the samples of Crafts in Sheki.

There are many kinds of professions in Azerbaijan. One of them is carving that today you can find only a few people who are concerned in this work. The trunk masters have a specific place among the kinds of carving.

This article deals with the handicrafts arts development in Shaki history. It is studied the role and importance of coffers in the local people life and crafts of Shaki.

Key Words: *handicraftsman; coffers; wedding trafition; coffers deposits; pottery; box, kommercial town; art.*

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. A. N. Mustafayev, *Şəki sənətkarlıq diyarıdır*, Bakı Elm 1987.
2. Ə. R. Salamzadə, M. İsmayılov, K. M. Məmmədzadə, *Şəki. Tarixi-memarlıq Oçerki*, Bakı Elm 1988.
3. C. B. Quliyev. "Sandıq", *Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası*, VIII cild, Bakı 1984.
4. A. Nəbiyev, *Mərasimlər, adətlər, alqışlar... Azərbaycan uşaq folkloru kitabxanası*, 1-ci kitab. Bakı Gənclik 1993.
5. Ə. Tahirzadə, *Şəkinin tarixi qaynaqlarda*, Bakı Master 2005.

İSLAMDA TÖVBƏ VƏ NİZAMİNİN “NAÜMİD PADŞAHIN BAĞIŞLANMASI DASTANI”

X.R.Hüseynova

*AMEA Nizami Gəncəvi Mərkəzi,
Nizaminin Elmi-fəlsəfi görüşləri şöbəsinin
kiçik elmi işçisi*

Açar sözlər: *Qurani-Kərim, Nizami Gəncəvi, Adəm peyğəmbər, tövbə, mərhəmət, günah*

Key words: *Quran, Nizami Ganjavi, Prophet Adam, penitence, sin, mercy*

Ключевые слова: *Коран, Низами Гянджави, пророк Адам, покаяние, грех, милосердие*

Bildiyimiz kimi, dahi şairimiz Nizami Gəncəvinin ilk irihəcmli əsəri “Sirlər xəzinəsi” dir. Bu əsər Yaxın və Orta Şərq ədəbiyyatında didaktik poema janrının ən qiymətli nümunəsidir. Poema müxtəlif məsələlərə həsr edilmiş 20 məqalət və bu məqalətləri epik lövhələrlə əks etdirən 20 kiçik hekayətdən ibarətdir. Bura daxil olan hekayələrdən biri də “Naümid olub sonra bağışlanan padşahın dastanı” dır.

Əsərin məzmunundan da anlaşılır ki, etdiyi zülmərdən qorxuya düşərək narahatlıq çəkən zalım bir padşah uzun müddət yuxuda öz vicdanı ilə söhbət edir. Lakin şair hekayədə bunu iki hökmdar surəti ilə göstərmişdir. Hökmdarlardan biri yaşayır, digəri isə dünyasını dəyişmişdir. Sağ olan padşah etdiyi pis əməllərin iztirabını daşıyaraq düşünür ki, görəsən bu pis işlərinin müqabilində axirətdə hansı cəzanı çəkəcək. Həmin şah bir gün yuxusunda zalım bir padşah görür. Zalım padşahdan halının necə olduğunu soruşur. Yuxuda gördüyü həmin zalım padşah öz halını danışır, öyrənir ki, bu padşah hökmdar olduğu zaman nahaq qanlar tökmüş, evlər yıxmış, xalqına amansız zülmət etmişdir. Ölüm yaxınlaşanda, ömrünün son anlarında anlayır ki, xalqında ona qarşı sevgi, şəfqət, mərhəmət hissi qalmayıb, əksinə hər kəs ona qarşı kin, nifrət bəsləyir. Bütün bunları gördükdən sonra etdiyi əməllərin, gördüyü işlərin yanlış olduğunu gec də olsa anlayır. Beləliklə də Allaha doğru yönəlir, tövbə edərək bağışlanma diləyir. Sonda isə yaradan tərəfindən bağışlanılır.

Mövzunun təhlilinə keçməzdən əvvəl qeyd etməliyik ki, dahi şairimiz bu hekayəni “Adəmin yaradılmasına dair” adlanan birinci məqalətin arxasınca vermişdir. Üzərində dayandığımız hekayət öz məqaləti ilə birbaşa əlaqəlidir. Məqalətlə hekayətin ortaq yönü hər ikisində də günah işlədilməsi, peşmançılıq çəkilməsi, işlə-nən günaha görə tövbə edilməsi və sonda isə edilən hər iki tövbənin Allah tərəfindən qəbul olunmasıdır.

Əvvəlcə gəlin dini nöqtəyi-nəzərdən ilk bəşər nümayəndəsi sayılan Hz.Adəmin (a.s.) dahi şairin gözü ilə təqdimatına diqqət yetirək:

Tamah saldı kərəmin bəxş etdiyi danəyə,
Atdı ev eşiyini, cənnətə vida deyə. (2,88)
Can ipinin ucunu itirmiş, ey zavallı,
Bircə buğda danəsi səni tələyə saldı. (2,90)

Şairin də göstərdiyi kimi hz.Adəm (a.s.) şeytanın vəsvəsinə uyaraq, Ona yasaqlanmış ağacın meyvəsindən yedi, günah işləmiş oldu və beləliklə də cənnətdən qovuldu.

Bəs görək Qurani-Kərimdə hz.Adəm haqqında nə buyrulur: “(Sonra) Biz (Adəmə) dedik: “Ey Adəm, sən zövcənlə (Həvvə ilə) Cənnətdə qal və hər ikiniz oradakı meyvələrdən, istədiyiniz kimi, bol-bol yeyin, yalnız bu ağaca (buğdaya) yaxın gəlməyin! Yoxsa (özünüzə) zülm edənlərdən olarsınız”. “(Lakin) Şeytan onları azdırıb (buğdadan yedizdirməklə nemətlər içində) olduqları yerdən uzaqlaşdırdı. Biz də (Adəmə, Həvvəyə və Şeytana): “Bir-birinizə düşmən kəsilərək (buradan kənar olub yer üzünə) enin! Yerdə sizin üçün müəyyən vaxta qədər (ömrünüzün axırınadək) sığınacaq və yaşayış (dolanacaq) vasitələri var”, -dedik. (1, 2/35-36)

(Allahın bütün bu xəbərdarlığından sonra) Şeytan ona (Adəmə) vəsvəse edib (pıçıldayıb) belə dedi: “Ey Adəm! Sənə (meyvəsindən yeyəcəyin təqdirdə heç vaxt ölməyəcəyin və həmişə Cənnətdə yaşayacağın) əbədiyyət ağacını və köhnəlib xarab olmayacaq (fənaya uğramayacaq) bir mülkü göstərimmi?”

(Adəm və Həvvə) ondan (həmin ağacın meyvəsindən) yedilər və dərhal hər ikisinin ayıb yerləri göründü. Onlar (lüt bədənlərinə) cənnət ağaclarının yarpaqlarından yapışdırmağa başladılar. Beləliklə, Adəm Rəbbinin əmrindən çıxdı, amma mətləbinə yetmədi. (Adəm Rəbbinə asi oldu və yoldan çıxdı. Qadağan

olunmuş ağacın meyvəsindən yemək heç də onu Cənnətdə əbədi qalmaq arzusuna çatdırmadı, əksinə, Həvvə ilə birlikdə yer üzünə endirildi). (1, 20/120-121)

“Qurani-Kərim”dəki hz.Adəm (a.s.) haqqındakı ayələrə baxıldığında dahi şairimizin bu haqdakı sözləri təsdiqlənir.

Başqa bir beytdə Nizami Gəncəvi hz.Adəmin tövbə edərək bağışlandığını bildirir:

Əgər tövbə etməsən Adəm kimi ürəkdən,
Alnındakı ləkəni silə bilməyəcəksən.
Suçun varsa, üzr istə. Paka çıx Adəm kimi,
Adəm üzr istəməklə, de, təmizlənmədimi? (2,90)
Üzr istəsən, suçundan birdəfəlik əl çəksən,
Dada yetər Tanrıdan lütfələr görəcəksən. (2,93)

“Qurani-Kərim”də isə hz.Adəmin (a.s.) tövbəsi haqqında belə buyrulur: (Nəhayət) Adəm Rəbbindən (bəzi xüsusi) kəlmələr öyrənərək (Həvvə ilə birlikdə o kəlmələr vasitəsilə) tövbə etdi. Doğrudan da, O (Allah) tövbələri qəbul edəndir, mərhəmətlidir (1, 2/37).

Ayədən də göründüyü kimi Allah hz.Adəmin tövbəsini qəbul etmiş, onu bağışlamışdır. Eyni zamanda qeyd etməliyik ki, hz.Adəm (a.s.) tam 200 il ağlayıb yalvardıqdan sonra Onun tövbəsi qəbul olunur, buradan Allahın tövbələri qəbul edən və mərhəmətinin geniş olduğu anlaşılmaqdadır. (8,10). Taha surəsinin 122-ci ayəsində bu haqqda belə buyrulur: “Sonra Rəbbi onu seçkin qıldı, tövbəsini qəbul etdi və doğru yola yönəltdi.

Yuxarıda qeyd etdik ki, hz.Adəm günah işlədi. Belə olduğu təqdirdə ortaya maraqlı sual da çıxır. Axı Adəm peyğəmbərdir və peyğəmbərlər günah işləməzlər. Əgər peyğəmbərlər günah işləsəydilər bu zaman Allah onları bizə rəhbər tutmazdı. Bəzi peyğəmbərlərə isnad edilən xətalər isə günah deyildir, onların bu xətaləri peyğəmbərliklərindən əvvəl baş vermişdir. Deməli, Adəm cənnətdə olduğu zaman hələ ona peyğəmbərlik verilməmişdi. Çünki hər peyğəmbər böyük kiçik hər günahdan məsumdur. Peyğəmbərlərin günah və qüsurları olsa da, başqalarının günahı kimi deyildir. Yanılmaq və unutmaq kimidir. Niyət edərək və qərar verərək etməzlər. (9). Taha surəsinin (Doğrusu, bundan əvvəl Adəmə də (Şeytana uymamağı) tövsiyə etmişdik. Lakin o (tövsiyəmizi) unutdu və Biz onda (əhdi qorumağa) əzm (səbat) görmədik) 115-ci ayəsi bunu bildirir. Demək ki, Adəm peyğəmbər günaha

əzm etmədi. Qəsdən etmədi, sadəcə olaraq, unudub yanılaraq etdi. Abəsə surəsinin ilk 10 ayəsində Hz. Məhəmmədin (s.a.s.) xəbərdar edilməsində olduğu kimi peyğəmbərlər vəzifələrinə görə yaşayarkən düzəldiliblər. İnsan yaradılış etibarını ilə birbaşa varlığında yaxşının və pisin bir-biri ilə mübarizəsi içindədir. Etdiklərinə görə daim imtahan edilməkdədirlər. Belə olduqda bəzi seçimlərində yanıla biləcəyi kimi, zəif bir anında şeytana yenilə də bilər. Buna görə də tövbə etmək yaşadığı müddətdə hər kəsə lazımlıdır.

Bəs gəlin görək Allah (C.C.) hansı tövbələri qəbul edir? Hansı tövbələr qəbul olunmur? Tövbə qapısı nə zamana qədər açıqdır? Ümumiyyətlə tövbə nə deməkdir?

Tövbə, ərəbcə bir kəlimə olub tabə yə tubu maddəsindən məsəddir. Allaha dönüş və yönəliş mənasına gəlməkdədir. Peşman olmaq, yönəlmək deməkdir. Günahlardan dönmək, günah işləməyi hər cəhətdən tərk etmək deməkdir. (6,39). Yəni, İslam dininin əmr və hökmləri daxilində, haram və qadağan olan şeyləri tərk edib, halal və mübah olan şeyləri etmək deməkdir. Tövbə Allah ilə qulu arasında edilən səmimi bir antlaşmadır. Tövbə qulunun günah bataqlığından xilas olması üçün Allahın uzatdığı rəhmət əlidir. Eyni zamanda tövbə hər zaman qurtuluş və ümid qapısıdır və bu qapı hər zaman və hər şərtə açıqdır. O qapıdan girərək pisləklərdən və günahlardan xilas ola bilmək çox böyük bir nemətdir. Bu haqda Qurani-Kərimdə buyrulur:

“Hər kəs tövbə edib yaxşı iş görsə, o, şübhəsiz ki, Allaha tərəf yaxşı bir dönüşlə (Allahın rızasını qazanmış halda) dönər”. (1,25/ 71)

Başqa bir hədisi-şərifdə isə belə buyrulur ki, əsil həqiqi tövbə ilə Allah sevgisini qazanan şəxs dünya və axirətdə də Allah sevgisindən məhrum olmur. Bu sevgi yaradana olan sonsuz eşq sayəsində hər bir bəşər əhlinin müqəddəratını həll edir.

Bəs nə zaman tövbə qəbul edilir? Tövbənin qəbul edilməsinin bir neçə (rükən) əsas və şərtləri vardır:

Ən mühüm və ilk rükən keçmiş qüsur və günahlardan peşmançılıq duymaq, ikincisi isə o qüsur və günahlara dönməməyə əzm etməkdir.

Seyyid Razi Nəhcül-bəlağada bunları rəvayət edir:

“Bir nəfər Hz. Əlinin hüzurunda “əstəğfirullah” dedi. İmam Əli buyurdu: “Anan matəmində ağlasın! Sən heç istiğfarın nə olduğunu bilirsənmi? İstiğfar “illiy” in dərəcəsidir (Cənnətin ən ali təbəqəsi) və 6 mənası vardır:

1. Keçmişdə peşmançılıq duymaq
2. Bir daha o hala dönməməyə əzm etmək

3. Məxluqatın haqqını onlara verməyindir ki, bu yolla Allahın hüzuruna təmiz və saflanmış bir şəkildə çıxasan (yəni üzərində heç kimin haqqı olmasın)

4. Əda etmək yəni əda edilməsi vacib olan hər fərzi yerinə yetirib haqqını təslim etmək

5. Haram yolla əldə edilən bədən ətini sıxıntılar çəkərək əritmək, dərinə sümüyün arasına yapışmasını təmin etmək və dəriylə sümüyün arasına yeni bir ət doldurmaq

6. Bədəninə eyni məsiyətlərin verdiyi ləzzətlər kimi ibadətın acılarını daddırmaq”. (3, 260)

Bu hədis tövbənin qəbul edilməsinin iki əsas şərtini əhatə edir. Birincisi məxluqun haqqını geri qaytarmaq, ikincisi də Allahın haqqını əda etməkdir. Qulun işlədiyi günahlardan dönərək tövbə etməsi və Allah tərəfindən əfv və məğfirət edilməsi, dil ilə qəlbin birlikdə peşmançılıq duyaraq tövbə etməsinə bağlıdır. Tövbənin həm dil həm də qəlb ilə edilməsi və bunun yanında keçmişdəki günahlara əzm edilməməsi tövbə edən kişinin tövbəsinin qəbul olunmasının ən böyük əlamətlərindəndir.

Görəsən tövbə qapısı nə zamana qədər açıqdır? Bu haqda bir hədisdə belə buyrulur: “Tövbə qapısı açıqdır. Günəş qərbdən doğuncaya qədər bağlanmaz”. (9) Deməli, Günəş qərbdən doğmadan əvvəl iman etmək şərtidir. Çünki, qiyamətin böyük əlamətlərindən biri də günəşin qərbdən doğmasıdır. Bunu görə bütünü insanlar iman edəcəklər, ancaq onların etdikləri bu imanları qəbul olmayacaqdır. Çünki artıq tövbə qapısı bağlanmış olacaq.

Bir də yəis halındaykən tövbə vardır. Yəis, kəlimə olaraq ümitsizlik deməkdir. Tövbə yəis, ölüm əlaməti başlayıb, həyatdan ümid kəsilincə edilən tövbədir. “Xəstənin ruhu qarqaraya gəlincə yəni axırıtdəki yeri görünməyə başladığı zaman iman etməsi fayda verməz”. (11).

Nisə surəsinin 18-ci ayəsində buyrulur: “Günah işlər görməkdə davam edərək ölüm yetişən anda: “Mən indi tövbə etdim” – deyənlərin və kafir olaraq ölənlərin tövbəsi qəbul olunmaz. Biz onlar üçün şiddətli bir əzab hazırlamışıq! (1,79)

Bütün bunlardan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki Allah bütün tövbələri qəbul edəndir, yalnız ruh qarqaraya çatınca edilən tövbə məqbul deyildir. Onu da xüsusilə vurğulamaq gərək ki, Allahın mərhəməti çox genişdir. Aşağıdakı hədislərdən bunu daha yaxşı anlamaq olar.

Hz.Məhəmməd (s.a.s.) buyurur: Allah (C.C.) məxluqatı yaratdığı zaman, Ərş üstündə olan kitabına bunu yazdı :

“Mərhəmətim qəzəbimdən daha çoxdur”.

Başqa bir hədisdə Hz.Peyğəmbər belə buyurur: “Allahın yüz mərhəməti vardır. Birini yer üzünə endirmişdir ki, cinlər, insanlar, heyvanlar və zərərli sürüngenlər aralarında onun sayəsində bir-birlərinə acıyıb mərhəmət edərlər. Vəhşi heyvanlar onunla yavrularına şəfqət göstərilər. Geridə qalan 99 mərhəmətini qiyamət gününə saxlamışdır ki, axirətdə qulları ilə onunla davranacaqdır.

Digər bir hədisdə isə belə buyrulur:

H.z.Peyğəmbərə (s.a.s.) əsirlər gətirildi. Aralarında döşləri südlə dolmuş bir qadın da var idi. Əsirlər arasında gördüyü bir uşağı götürüb bağına basdı və onu doyuncaya qədər əmizdirməyə başladı.

H.z.peyğəmbər buyurdu:

“Nə deyirsiniz bu qadın bu uşağı oda atarmı? Xeyir Vallah atmaz! dedilər. Allahın qullarına olan şəfqəti bu qadının uşağına olan şəfqətindən daha çoxdur.

Allahın mərhəməti insanın mərhəmətinə bənzəməz. Çünki insanın şəfqətində bir dərd, bir ələm vardır.Məxluqun bağışlaması ələmlə qarışıqdır. Allahın mərhəməti isə dərdəndən də ələmdən də pakdır: “Rəbbimiz qulunun işlədiyi əməllər içərisində ən çox tövbəsini sevır”. Niyə? Nə üçün? Çünkü tövbə edən qul cəhənnəmdən xilas olur. Rəbbimiz də qulunu cəhənnəmdən qurtaran əməli çox sevər. Hətta bir ana, balasını oda atmağı necə istəmirsə, Rəbbimiz də qulunu cəhənnəmə atmağı ondan çox daha artıq istəməz”.

Əbu Said peyğəmbərdən belə rəvayət edir ki, Rəsulullah(s.a.s) buyurdu ki, “Sizdən əvvəl yaşayanlar arasında 99 kişi öldürən bir adam var idi. Bir gün yer üzünün ən savadlı adamını soruşdu? Ona bir rahib məsləhət görüldü. Onun yanına gəlib bu vaxta qədər 99 nəfər öldürdüyünü, özü üçün bir tövbə imkanının olub olmadığını soruşdu. Rahib: xeyir, yoxdur dedi. Həmin şəxs rahibidə öldürüb cinayətini yüzə çıxartdı. O yenə də dünyanın ən savadlı adamını axtarmağa davam etdi. Ona alim olan birini məsləhət gördülər. Özü üçün bir tövbə imkanının olub olmadığını soruşdu. Alim: bəli vardır, səninlə tövbən arasına kim pərdə ola bilər? dedi və əlavə etdi: “Ancaq filan məmləkətə getməlisən. Çünki, orada Allaha ibadət edənlər var. Səndə onlarla Allaha ibadət edərsən. Və bir daha öz yurduna qayıtmazsan. Çünki, ora çox pis yerdir. Adam yola çıxdı. Gedərkən yarı yola çatır çatmaz ölüm mələyi gəlib ruhunu qəbz etdi. Rəhmət və əzab mələkləri onun haqqında ixtilafa düşdülər. Rəhmət mələkləri: “Bu adam tövbəkar olaraq gəldi. Qəlbən Allaha yönəlmişdir dedilər. Əzab mələkləri də bu adam yaxşı işlər görməyib dedilər. Onlar belə çəkişərkən insan surətində bir başqa mələk yanlarına gəldi.

Mələklər onu hakim təyin etdilər. Hakim onlara: onun çıxdığı yer ilə getməkdə olduğu yer arasındakı məsafəni ölçün. Hansı tərəf daha yaxındırsa onu ora təslim edin dedi. Ölçdülər gördülər ki getməyi arzu etdiyi yer bir qarış daha yaxındır. Onu rəhmət mələkləri aldılar. (4/563,566,567)

Hədislər də bizə Allahın qullarına qarşı nə qədər böyük bir şəfqət və mərhəmət bəslədiyini aydın şəkildə göstərir. Sonda təbii ki, Allahın geniş rəhmətinə, sevgi və şəfqətinə güvənib də yolumuzu azmamalı, ancaq işləmiş olduğumuz günahlardan ötrü də ümitsiz olmamalıyıq.

Tövbənin siləməyəcəyi heç bir günah, yox edəməyəcəyi heç bir pislik yoxdur. Ən ağır günah sayılan şirk belə iman etməklə ortadan qalxa bilər. Çünki heç bir günah Allahın mərhəmətindən, bağışlayıcılığından daha böyük deyildir. Deməli, dahi şairimiz Nizami Gəncəvi də bu hekayətlə Allahın sonsuz rəhmətini, günah işlətdikdən sonra peşman olaraq Allaha yönələn qullarının tövbələrini qəbul etdiyini, tövbə qapısının daim açıq olduğunu göstərmişdir. Çünki insan nəfsi ilə baş-başa qalanda vicdanı sızıldamağa, özünü qınamağa başlayır. İnsan nə qədər günah iş görsə də, bəzən onun bilmədən etdiyi bir xeyir iş həyatını xilas edir. Şair hekayədəki zalım şahın peşman olması ilə günah işlər görənlərə insanlara öz mesajını çatdırır. Adil və zalım olaraq iki şah göstərməsinin səbəbi isə nəfs və ruhun qarşılıqlı mübarizəsinin nəticəsidir. Çünki bizi günaha sövq edən nəfsimizdir, ruh Allahdan olduğu üçün daim bizə xeyir işlər görməyi əmr edir. Qurani-Kərimdə ruhun Allahdan olmasını sübut edən bir çox ayələr var. Səcdə surəsinin 9-cu ayəsində buyrulur: “Sonra onu düzəldib insan şəklinə saldı və ona öz ruhundan (özünün yaratdığı ruhdan) üfürdü (həyat verdi). O sizə göz, qulaq və ürək verdi. Siz (bu nemətlərə) az şükür edirsiniz”! (1,414)

Dahi şair insanların fikrini bu məsələyə cəlb etmək, bu fikri daha təsirli, inandırıcı göstərmək üçün padşahın vicdanı ilə söhbətini onun yuxu görməsi kimi təsvir etmişdir. Bir də onu qeyd etməliyik ki, padşah dərk edərək, vicdanı sızıldayaraq səhvini başa düşür, buna görə də onun üçün cənnət və ya cəhənnəmə düşmək önəmli deyil, vacib olan Allah tərəfindən bağışlanmasıdır. Şair burada padşahın qoca olduğunu bildirir. Bundan məqsəd isə Allahın yenə də sonsuz, tükənməz mərhəmətinin göstəricisidir. Yaşından, kimliyindən asılı olmayaraq tövbə qapılarının açıq olduğunu bildirir. Burada Mövlananın sözü lap yerinə düşər:

Gəl, gəl, nə olursan ol yenə gəl,
İstər kafir ol, istər məcusi ol, istər bütə tapan ol yenə gəl,

Bizim dərgahımız, ümitsizlik dərgahı deyildir,
Yüz dəfə tövbəni pozmuş olsan da yenə gəl...

Əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi, dahi şair hekayətin məqalətində hz.Adəm və hz.Həvvanın şeytanın vəsvəsinə qarılmalarını, peşman olmalarını, tövbə etmələrini, tövbələrinin qəbul edilməsini, cənnətdən çıxarılmaları kimi hadisələri onların soyunun dünya həyatına aid macərasının bir xülasəsi kimi göstərmişdir. Bu ilk xəta və daha sonrakı hadisələrin, insanlar da haramlara əl uzatdıqdan sonra ataları Adəm kimi səmimiyyətlə tövbə edərlərsə tövbələrinin qəbul ediləcəyinin gösəricisidir. Deməli, dahi şairimiz Nizami Gəncəvi bu hekayədə padşahın bağışlandığını təsvir etməklə Allahın sonsuz mərhəmətini gözlər önünə sərir.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim məali. (Azərbaycan dilinə tərcümə edənlər: Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev), Bakı, “İpək yolu nəşriyyatı”, 2007.
2. Sirlər xəzinəsi. Nizami Gəncəvi. (Tərcümə edən: Xəlil Rza Ulutürk), Bakı, “Lider nəşriyyat”, 2004.
3. Qırx hədisin şərhı, Ruhullah Əl-Musəvi. “Darul-Quran”, 2000
4. Muttefekun aleyh hadisler, Muhammed Fuad Abdülbaki. Konya, “Hüner yayınları”, 2004. səh 566, N 1831
5. Nəhcül-bəlağa, 1271; hikmət: 409
6. Peygamberler tarihi I-II, M.Asım Köksel, Ankara, Turkiye diyanet vakfı, 2007
7. Anahtarlarıyla Tasavvuf ve tarikatlar, Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul, “Ensar neşriyat”, 2007
8. www.enfal.de
9. www.dinimizislam.com
10. www.derszamani.net
11. www.al-shia.org

РЕЗЮМЕ

В статье под названием «Дастон о прощении безнадёжного шаха» разъясняются такие понятия, как грех и покаяние. Основываясь на анализы и пояснения, определены ситуации, которые способствуют совершению человеком греха. В тоже время подробно рассмотрен духовный процесс греха и раскаяния.

SUMMARY

In the article named Repentance in Islam and Nizami's "Epic of fail king's pardon" have been explained the concepts of guilt and remorse. Analysis and comments on a variety of issues have been clarified on the basis of a person to sin. At the same time, acknowledge and repent of the sins of all of the specified processes were noted.