

BAKİ DÖVLƏT UNIVERSİTETİ

**İLAHİYYAT
FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

№ 23 • İYUN (HAZİRAN) 2015

**BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLƏHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

REDAKTOR / EDITÖR
Akademik V.M.Məmmədliyəv

REDAKTOR MÜAVİNİ
Dosent M.M.Camalov

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

Akademik Vasim Məmmədliyəv • Prof. Dr. Celal Erbay • Prof. Dr. Bedrettin Çetiner • Prof. Dr. Saffet Köse • Prof. Dr. Zekəriya Güler • Prof. Dr. Abdullah Kəhrəman • Prof. Dr. Mustafa Altundağ • Dos. Salman Süleymanov • Dos. Çimnaz Mirzəzadə • Dos. Mübariz Camalov • i.f.d. Namiq Abuzərov • i.f.d. Qoşqar Səlimli • i.f.d. Adilə Tahirova • i.f.d. Mehriban Qasimova • i.f.d. Aqil Şirinov • Dos. Nigar İsmayılzadə • i.f.d. Elnurə Əzizova • i.f.d. Ülkar Abuzərova • f.f.d. Mimiyyaz Mürsəlov

MƏCMUƏ İLƏ ƏLAQƏ (HABERLEŞME)

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

ISSN 2225-5567

Tiraj: 1000

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

№ 23•İYUN (HAZİRAN) 2015 BAKI

İÇİNDƏKİLƏR

ƏRƏB-TÜRK-AZƏRBAYCAN ƏDƏBİ ƏLAQƏLƏR TARİXİNİN İLK DÖVLƏRİNƏ QISA BİR NƏZƏR <i>Salman Süleymanov</i>	7
TÜRK TƏSƏVVÜF ƏDƏBİYYATININ ƏSAS XÜSUSİYYƏTLƏRİ <i>Nigar İsmayılzadə</i>	21
DİQLOSSİYA VƏ ONUN MÜASİR ƏRƏB DİLİNİN FUNKSIONAL-ÜSLUBİ BÖLGÜSÜNƏ TƏSİRİ <i>Nəsrulla Naib oğlu Məmmədov</i>	29
FƏZLUR RƏHMANA GÖRƏ KLASSİK İSLAM TƏHSİL SİSTEMİ: XÜSUSİYYƏTLƏRİ, PROBLEMLƏRİ VƏ İSLAHAT ZƏRURƏTİ <i>Mübariz Camalov</i>	39
DİNİ TOLERANTLIQ MƏDƏNİYYƏTİ MÜASİR DÖVRÜN TƏLƏBİ KİMİ: AZƏRBAYCAN NÜMUNƏSİ <i>Sakit Hüseynov</i>	47
RƏŞİD ƏŞ-ŞƏRTUNİNİN QISA TƏRCÜMEYİ-HALI VƏ “MƏBADIUL-ƏRƏBİYYƏ FİS-SƏRF VƏN-NƏHV” ADLI ƏSƏRİ HAQQINDA <i>Süleymanov Qurbanəli</i>	59
BOŞAMA ÜÇÜN MÜŞAHİDƏ EDİLƏN SİSTEMLƏR <i>Mirzəyeva Səbinə Həmid qızı</i>	65
ƏRƏB DİLİNDƏ BAĞLAYICILAR VƏ ONLARIN AYƏTİ-KƏRİMƏLƏRDƏ İŞLƏDİLMƏSİNİN LEKSİK-QRAMMATİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ <i>Süsən Yusif qızı Aslanova</i>	73
UYDURMA HƏDİSİN ƏLAMƏTLƏRİ: SƏNƏD VƏ MƏTN BAXIMINDAN <i>Yeganə Qurbanova</i>	95

ƏDL İSLAMIN ƏQAİD PRİNSİPİ KİMİ*Z. A. Əbilova*..... 107**TÜRKİYƏ CÜMHURİYYƏTİNDƏ DİN VƏ VİCDAN AZADLIĞI
MƏSƏLƏLƏRİ***Azadə Bağirova* 113**SÜYÜTİ'NİN “EL-MÜZHİR” İSİMLİ ESERİNDE İZLEDİĞİ GENEL
METOT***Sənan UMUYEV* 123**ŞƏRQ-QƏRB MÜNƏSİBƏTLƏRİ: DİALOQ YOXSA MONOLOQ?***Şölət Əlövsət oğlu Zeynalov*..... 141**OBRAZLAR SİSTEMİ***Cəmilə Çiçək (İsbəndiyarova)*..... 153**AKSİOLOGİYA VƏ YA SƏRVƏTLƏRƏDAİR TƏLİM HAQQINDA***Sadıqov Elbrus Cəlal oğlu* 173**ZİHİNSEL ENGELLİ ÇOCUKLAR İÇİN DİN EĞİTİMİNİN ÖNEMİ***İslam MUSAYEV* 193**QLOBALLAŞMA VƏ ONUN MİLLİ-MƏNƏVİ DƏYƏRLƏRƏ TƏSİRİ***Gündüz Süleymanov* 205**İLK ATƏŞPƏRƏSTLƏR MİXİ YAZILI MƏNBƏLƏRDƏ***Allahverdi Əlimirzəyev* 213**MƏDƏNİYYƏTLƏRARASI DİALOQ ANLAYIŞI, ONUN ZƏRURİLİYİ
VƏ ƏHƏMİYYƏTİ***Ceyhun AĞAYEV*..... 221**POZİTİV YÖNƏLİŞLİYİN STRUKTURU***Ş. Abdullayeva* 229

DÜNYA FƏLSƏFİ FİKRİNDƏ SPİNOZA METAFİZİKASININ FEMİNİSTİK ŞƏRHİ

Zaur Firidun oğlu Rəşidov 249

AZƏRBAYCANDA İXTİSASLI İLAHİYYATÇILARIN HAZIRLANMASI VƏ DİNİ TƏHSİL SAHƏSİNDƏ TÜRKİYƏ-AZƏRBAYCAN ƏMƏKDAŞLIĞI

Elçin Həsənli 263

ŞAMANİZM ANLAYIŞI, ŞAMAN VƏ VƏZİFƏLƏRİ

Elvin Əliyev oğlu Babayev 283

SİYASİ MODERNLƏŞMƏ PROSESLƏRİ KONTEKSTİNDƏ DİN VƏ DÖVLƏT

Gülzar İsxan qızı İbrahimova, Nəzərova Sənubər Nadir qızı 291

RUHULLA AXUNDOVUN FƏLSƏFİ VƏ İCTİMAİ-SİYASİ BAXIŞLARI

Rəşad Əsgərov 309

COĞRAFİ DETERMİNİZM İDEYASI VƏ AZƏRBAYCAN MƏDƏNİYYƏTİNİN ƏSAS İNKİŞAF PRİORİTETLƏRİ

Yasəmən Qaraqoyunlu (Mahmudova) 319

VƏTƏNDAŞ CƏMİYYƏTİ ANLAYIŞININ MAHİYYƏTİNƏ DAİR

Fərhad Baloglan oğlu Həsənzadə 343

QURAN VƏ HƏDİSLƏRDƏ TİCARƏT ƏXLAQI

Sara Dostəli qızı Məmmədova 353

YƏHUDİLİKDƏ ƏHD MƏFHUMU

Eldar Həsənov 363

POSTİNDUSTRIAL CƏMİYYƏTİN SOSIAL STRUKTURUNUN DƏYİŞMƏSİNDƏ BİLİK VƏ İNFORMASIYANIN ROLU

Müslüm Nəzərov 375

**ƏRƏB DİLİ TERMINOLOGİYASI SAHƏSİNDƏ TƏDQIQAT
APARAN ELMİ MÜƏSSİSƏLƏRİN FƏALİYYƏTİ HAQQINDA**

Könül İmran qızı Eyvazova..... 385

İSLAMDA ULUSLARARASI İLİŞKİLER KURAMI

Daşdəmir Mehmandarov 393

İSLAM DİNİNƏ GƏTİRİLMİŞ XURAFATLAR, BİDƏTLƏT

Xalidə Faiq qızı İslamzadə..... 413

MURRAY BOOKCHİN'İN HAYATI VE FİKRİ GELİŞİMİ

Faruk KURT 427

**РЕАЛИЗАЦИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО ПОДХОДА В
ОБРАЗОВАНИИ КАК НЕОБХОДИМОЕ УСЛОВИЕ
ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ РЕЛИГИОЗНОМУ ЭКСТРЕМИЗМУ**

Солощенко Павел Петрович..... 435

ƏRƏB-TÜRK-AZƏRBAYCAN ƏDƏBİ ƏLAQƏLƏR TARİXİNİN İLK DÖVLƏRİNƏ QISA BİR NƏZƏR

Salman Süleymanov

Fil.f.d., dosent

Bakı Dövlət Universiteti

İlahiyyat fakültəsi

Açar sözlər: Pireney, ərəb, islam dini, Təbriz

Keywords: Pyrenees, Arabic, Islam, Tabriz

Ключевые слова: Пиренеи, арабский, ислам, Тебриз

Pireney yarımadasından Çin sərhədlərinə qədər böyük bir ərazini Ərəb xilafətinə çevirən ərəblər təbii ki, bu böyük ərazidə digər xalqlarla yanaşı, türkdilli xalqlarla da qarşılaşmış və bu qarşılaşma nəticəsində Ərəb xilafətinə daxil olan digər xalqlar kimi türkdilli xalqlar da bu zamandan etibarən öz mədəniyyətlərini, milli-mənəvi dəyərlərini qoruyub inkişaf etdirdikləri kimi, eyni zamanda, ərəb mədəniyyətinin, ərəb dilinin inkişafında da böyük xidmətlər göstərmişlər. Təbii ki, ərəb sərhədlərinə daha yaxın olan ərazilərdə, Azərbaycanda, Arranda ilk türklərlə, türkdilli xalqlarla, türkdilli dövlətlərlə qarşılaşan ərəblər, Orta Asiyanın ən ucqar nöqtələrində də, Çinin sərhədlərinə yaxın Kaşğarlarda da türkdilli xalqlarla yaxınlaşmış, öz mədəniyyətlərini və öz dillərini bu ərazilərdə də yaymışlar. Belə ki, ilk növbədə Mavərnəhri fəth etməyə çalışan ərəblər 673-674-cü illərdə Xorasan valisi Ubeydullah İbn Ziyadın başçılığı altında Mavərnəhrə hücum etmiş, lakin ciddi müqavimətə rast gələrək, Buxara şahzadəsi ilə sülh bağlamağa məcbur olmuşlar. Lakin 676-cı ildə yeni vali Səid İbn Osman böyük bir ordu ilə Amudərya çayını keçərək, əvvəlcə Buxaranı, sonra isə Səmərqənd və Termezi işğal etmişdir. Daha sonra, Xəlifə Salm İbn Ziyadın dövründə ərəb qoşunları Xocəndə qədər irəliləmişlər. 705-ci ildə yeni vali Quteybə İbn Müslüm Mavərnəhri fəthi ilə yekunlaşan əməliyyatlara başlayır. O, Bəlxin və digər ətraf ərazilərin işğalını tamamlayır. Beləliklə, o, 705-ci ildən 715-ci ilə qədər Mavərnəhri tamamilə Ərəb xilafətinin tərkibinə qatır – 709-cu ildə Buxaranı, 710-cu ildə Şuman, Keş, Nəxşəbi, 711-ci ildə Xarəzmi, 712-ci ildə Səmərqəndi işğal edir və Quteybə İbn Müslümün

orduları Çaç, Fərqanə və Kaşğara qədər irəliləyir. Beləliklə, artıq 715-ci ilə qədər xilafət ərazilərinə qatılan bu torpaqlarda artıq Ərəb xilafəti bütün öz dövlətçilik üsul-idarəsilə kök salmağa başlayır. Təbii ki, bu dövlətçiliyin tərkibinə mədəniyyət, elm, təhsil də daxil idi və xilafət siyasətinin bir qolu kimi inkişaf edirdi. Lakin tarixi mənbələr ərəblərin xilafətin başqa yerlərində olduğu kimi, bu ərazilərə də Ərəbistan yarımadasından ərəblərin köçürüldüyünü qeyd etməkdədirlər. Beləliklə, bu ərazilərdə də ərəb mədəniyyəti, müqəddəs Qurani-Kərim yayılır, mədrəsələr, məscidlər tikilir, ərəb dünyasından gətirilən kitablar əl-əl gəzir və ərəb mədəniyyəti, ərəbdilli mədəniyyət, müsəlman mədəniyyəti bütün genişliyi ilə inkişaf edirdi. Bu mənada, təbiidir ki, bu mədəniyyətin yayılması və inkişafı nəticəsində sonralar bu xalqlar arasından əl-Farabi, əl-Biruni, İbn Sina, əl-Xarəzmi və s. kimi görkəmli şəxsiyyətlər çıxmış və nəinki ərəb mədəniyyətinə, Şərq mədəniyyətinə, ümumiyyətlə, dünya mədəniyyətinə əvəzsiz xidmətlər göstərmişlər. Maraqlıdır ki, bu dahi şəxsiyyətlərin böyük əksəriyyəti türkdilli xalqlara mənsub olmuşdur. Bu mənada, bir qədər sonra, XI əsrdə yaşayıb-yaratmış, böyük türkoloq Mahmud Kaşğarini də xüsusi qeyd etmək lazımdır. Belə ki, tarixi mənbələrin verdiyi məlumata görə Mahmud Kaşğari XI yüzilliyin əvvəllərində Ərəb xilafətinin ən ucqar nöqtələrindən biri olan, Çinlə sərhəddə yerləşən Kaşğarda doğulub, böyüyüb boya-başa çatmış, ilk təhsilini burda almış, ərəb dilinə burda yiyələnmiş, eyni zamanda, ərəb mədəniyyətinin ilk xüsusiyyətləri ilə burda tanış olmuşdur. Mahmud Kaşğarinin ərəb dilini, ərəb dilçilik tarixini, ərəb mədəniyyətini mükəmməl bilməsinin nəticəsi idi ki, öz əsərlərini ərəb dilində, ərəb dilçi alimlərinin üslubunda yazmış, xüsusilə, bizə gəlib çatan, türkoloji elmin başında duran “Divanü lüğət-it-türk” əsərini dahi ərəb alimi Xəlil İbn Əhməd “Kitabul-ayn” əsərinə oxşadaraq qələmə almışdır. O, özü bu barədə kitabının girişində belə yazır: “Türk və ərəb dillərinin atbaşı bərabər yürüdükləri bilinsin deyə Xəlilin “Kitab ül-əyn”də elədiyi kimi, mən də işlək sözlərlə arxaik kəlmələri bu kitabda birlikdə vermək niyyətində idim... Xəlilin tutduğu yolun türk dili üçün dəxi məqbul olduğunu göstərə bilmək məqsədilə aşağıda işlədilən və işlədilməyən misalları yazdım” (5, 57). Doğrudur, tədqiqatçılar sonralar Mahmud Kaşğarinin Bağdada getdiyini, orada yaşadığını və öz kitabını xəlifəyə təqdim etdiyini qeyd etsələr də, hər halda bu faktın özü xilafətin ən ucqar nöqtələrində belə, ərəb dilinin yayıldığını və ərəb dilində yazılmış elmi əsərlərin belə ucqarlara gedib çıxaraq, ərəbdilli mədəniyyətin inkişafına xidmət etdiyini göstərməkdədir. Təbii ki, ərəb mədəniyyətinin, ərəb dilinin ucqarlarda və xüsusilə türkdilli xalqlar arasında yayılmasını göstərən daha bir sıra amilləri misal

gətirmək olar. Belə ki, türkdilli xalqlar ədəbiyyatında əruz vəznində yazılmış Yusif Xas Hacib Balasaqunlunun “Qutatgu bilik” əsəri də bilavasitə ərəb, islam mədəniyyətinin təsirinin nəticəsi idi. Belə ki, mənşə etibarilə ərəb vəzni olan əruz vəznində yazıb-yaratmaq əslində o qədər də asan məsələ deyildi və müəllifdən yüksək bilik və Şərq poeziyasına, ərəb ədəbiyyatına dərinindən bələd olmağı tələb edirdi. Bu mənada, XI əsrdə bu poemanın yaranması da ərəb mədəniyyətinin, xilafətin ən ucqar nöqtələrində yayılmasının bariz göstəricisidir. Lakin bu faktları qeyd edərkən, bir məsələni də söyləmək lazımdır. Belə ki, ərəb dilinin, ərəb mədəniyyətinin Orta Asiya xalqlarının, xüsusilə türkdilli xalqlar arasında yayılmasının əsas səbəbi, əsas mənbəyi bu zaman ərzində Orta Asiyada mövcud olmuş Qaraxanilər dövləti (840-1212) idi. Qaraxanilər dövləti isə Orta Asiyada ilk türk islam dövləti kimi məşhurdur.

Qeyd etdiyimiz kimi, ərəblər hələ Türküstana, Orta Asiyaya, Kaşğara gedib çıxmazdan əvvəl xilafətin mərkəzinin qonşuluğunda, Azərbaycanda türk xalqları ilə qarşılaşmış, onlarla siyasi, iqtisadi, mədəni, elmi əlaqələr qurmuşlar. Rəvayətə görə, Əməvi xəlifəsi Müaviyə bir dəfə, qədim tarixə bələd olan yəmənli Abid ibn Şariyəyə belə sual verir: “Türklər və Azərbaycan nə deməkdir?” Abid cavab verir: “Azərbaycan – qədimdən türklərin yaşadığı ölkədir” (2, 174).

Ərəb qoşunlarının Azərbaycana ilk yürüşü 639-cu ilə təsadüf edir. 654-cü ildə isə Salman İbn Rabiənin komandanlığı ilə Azərbaycana göndərilən ərəb ordusu xalqın müqavimətini qıraraq Təbriz, Naxçıvan, Beyləqan və Bərdəni işğal edir. VIII əsrin 30-cu illərində Mərvan İbn Məhəmmədin başçılığı ilə bu ölkəyə təqribən 150 minlik ərəb ordusu göndərilir və Azərbaycan ərazisində ərəb tayfaları yerləşdirilməyə başlayır. Akademik Ziya Bünyadov bu prosesdən danışarkən yazır: “Tez bir zamanda istər Azərbaycanda, istərsə Arranda məskən salanların demək olar, hamısı həm şimaldakı, həm də cənubdakı ərəb tayfaları idi... Vaxtilə ərəblərin məskən saldıqları yaşayış məntəqələrinin adında indiyədək “ərəb” sözü qalmışdır. Həmin kəndlərin əhalisi indi də özünü “ərəb” adlandırır və bunlar antropoloji cəhətdən başqalarından aydın fərqlənirlər... Həmin kəndlərdə yaşayanların dediyinə görə, keçən əsrin ortalarında onların bir hissəsi korlanmış ərəb dilində danışdı. Bu kəndlər xilafətin məhz şimal sərhədləri boyunca, əsas orta əsr ticarət yolları üzərində yerləşirdi. Şərqdən qərbə doğru həmin kəndlər Azərbaycan SSR-in aşağıdakı rayonlarındadır: Quba - Ərəbli, Ərəbkeymuraz, Ərəbdəhnə, Ərəbhacı; Şamaxı – Ərəblər, Ərəbuşağı, Ərəbqədim, Ərəbşamlı, Ərəbşahverdi; Kürdəmir – Ərəbqiyaslı, Ərəbçəltikçi, Ərəbsarvan; Göyçay – Ərəbcəbirli, Ərəbxana,

Ərəbmehdibəy, Ərəbşahverdi; Salyan – Ərəbbəbirxan, Ərəbqardaşxan; Lənkəran – Ərəb; Ağdaş – Ərəb, Ərəbkukel, Ərəbbəsə, Ərəbocaq, Ərəbşəkil, Ərəbşeyx; Laçın – Ərəb, Ərəbli; Gədəbəy – Ərəbli və bir çox başqaları” (2, 167-168).

Beləliklə, ərəblərin Azərbaycanı işğal etməsi və Azərbaycan torpaqlarında məskunlaşması Azərbaycanda da ərəb mədəniyyətinin, ərəb dininin yayılmasına səbəb olur. Azərbaycanda yerləşdirilən ərəb tayfalarının münasibətləri hətta o səviyyəyə çatır ki, onlar Quranın tərtib edilməsində belə həlledici rol oynayırlar. Akademik V. Məmmədəliyev bu tarixi hadisədən danışarkən yazır: “Məşhur sərkərdə Hüseyfə bin əl-Yaman hicrətin 35-ci ilində Suriya və İraqlı əsgərlərdən ibarət ordunun başında Azərbaycanda döyüşən zaman şamlılar Übeyy ibn Kəbin, kufəlilər Abdullah bin Məsudun, bəsrəlilər isə Əbu Musa əl-Əşərinin tərtib etdiyi Quranı oxuyur, hərə öz nüsxəsinin, öz qiraətinin düzgün olduğunu iddia edirdi. Hüseyfə Mədinəyə qayıtdıqdan sonra Azərbaycanda baş vermiş hadisəni Osmana danışib, bu sahədə təcili bir iş görməyin vacib olduğunu ona demişdi” (9, VIII). Qeyd edək ki, Azərbaycanda baş vermiş bu hadisə məhz Quranın vahid nüsxəsinin tərtib olunmasında əsas səbəblərdən birinə çevrilmişdi.

Beləliklə, bütün xilafət ərazisində olduğu kimi, Azərbaycanda da ərəb mədəniyyəti, islam dini, müqəddəs Qurani-Kərim, ərəb dili yayılır və Azərbaycandan çıxmış görkəmli şəxsiyyətlər də bu mədəniyyətin inkişafında yaxından iştirak edirdilər. “Azərbaycan elm və mədəniyyətinin ərəblərlə tanışlıq və yaxınlıq tarixi VII yüzillikdən qabaqlara gedib çıxır. Xilafət dövründə isə bu mədəni əlaqələr daha intensiv, qırılmaz şəkillər alır. Və burada ilk növbədə dil amili ön plana çəkilmişdir. VII-X əsrlərdə Azərbaycanda ərəb dilinə ehtiyac getdikcə artıb çoxalır. İlk öncə dinlə, ticarətlə, dini elmlərlə bağlı bu dili öyrənmək vacib idi. İslam dini hakim etiqada çevrildikcə, müddəalarının, ehkam və ayinlərinin hamı tərəfindən icrasını məcbur etdiyi kimi, mahiyyətinin, qanunlar silsiləsinin, əxlaqi prinsiplərinin, hüququ əsaslarının dərinədən öyrənilməsinə də zəruri edirdi. Azərbaycan alim və ədibləri ərəb dilində yazıb-yaratmağa başladılar. Bu, təsadüfi olmayıb, tarixi şəraitin sözsüz tələbinin ifadəsi kimi meydana çıxmışdır” (1, 206). Bu mənada, hələ VIII-IX əsrlərdə Azərbaycan şairləri ərəb dilində gözəl şeirlər yazır, ərəb ədəbiyyatında, ərəb poeziyasında mənşəcə ərəb olan şairlərdən heç də geri qalmırdılar. Maraqlıdır ki, IX əsrin müəllifi İbn Qüteybə Dinəvəri özündən əvvəl mövcud olan mötəbər mənbələrə söykənərək “Mədinədəki bütün məvali şairlər azərbaycanlılardır” fikrini söyləyir (1, 204). Sonra o, azərbaycanlı şairlərdən İsmayıl İbn Yasarın, onun qardaşının, Musa Şəhəvvatın və Əbül Abbasın adlarını çəkir (1, 204). Qeyd edək ki, “azərbaycanlı

məvali şairlər içərisində İsmayıl İbn Yəsar ən görkəmlisi olmuş, onun poeziyası təkcə bədii yetkinliyi, məzmun dərinliyi baxımından deyil, siyasi mündəricəsinə, döyüşkənliyinə, vətəndaşlıq duyğularının coşqun tərənnümünə görə də maraq doğurmuşdur. İsmayıl İbn Yəsarin həyatı barədə məlumatlar, şeirlərindən nümunələr Əbül Fərəc əl-İsfahaninin “əl-Əğani” və Əbu Ubeydullah Mərzubaninin “Mucəm uş-şüəra” kitablarında verilmişdir. Bu filoloqların hər ikisi X əsrdə yaşamış, şair haqqında öz məlumatlarını isə VIII-IX yüzilliyin müəlliflərindən götürmüşlər” (1, 210). İsmayıl İbn Yəsardan danışarkən “İsfahani yazır: “İsmayıl Əcəm təəssübkeşliyi və Əcəmlərlə fəxr etmək azarına tutulmuşdu. Buna görə də daim söyülmüş, döyülmüş və təhqir olunmuşdur” (1, 211).

Azərbaycandan uzaqda yaşayıb-yaradan məvali şairlərdən biri də Musa Şəhəvatdır. Tarixi mənbələrin verdiyi məlumatlara görə Musa Şəhəvat qürbətdəki həmvətənlərinə nisbətən doğma yurdu ilə daha sıx əlaqə saxlamış, Mədinədə yaşasa da, tez-tez doğma yurdu, Azərbaycana səfər etmişdir (1, 216). Əbülfərəc İsfahani Musa Şəhəvatdan danışarkən yazır: “Musa Azərbaycan əhlindən olub Mədinədə boya-başa çatmışdır. Ona öz vətəninə tez-tez qənd və şirniyyat göndərirdilər. Musanın elindən olan bir qadın ona demişdir: “Musa bizə daim şirniyyat gətirir”. “Şirniyyat” – Şəhabət ləqəbi də buradan doğmuşdur”. Əbdülqadir Bağdadi bu fikri bir az da dəqiqləşdirir: “Musa Azərbaycandan Mədinəyə qənd və şirniyyat gətirib satardı”. Xatırladaq ki, Azərbaycan o dövrdə xilafətin ticarət həyatında çox böyük rol oynayırdı. Musa Şəhəvatın vətəni ilə Mədinə arasında ticarət etməsi və “Şəhəvat” ləqəbinin bununla bağlı olması gerçəkliyə uyğun görünür” (1, 217). Orta əsr müəlliflərindən Əbdül Fərəc İsfahani və Yaqut Həməvi Musa Şəhəvatdan danışarkən yazırlar: “Əməvi xəlifələri ona rəğbət bəsləyir, bəxşislər verirdilər”. “Musa Əməvilərin şöhrətli şairlərindən sayılırdı...” (1, 218)

Azərbaycan məvali şairləri arasında özünün fərdi cəhətləri, yaradıcılığı ilə tanınan şairlərdən biri də Əbül Abbas əl-Əmə olmuşdur. Mənbələrin verdiyi məlumata görə onun şeirlərində ərəb poetik ənənələrinin təsiri aydın duyulmaqdadır. Əbül Fərəc İsfahani onun haqqında yazır: “Əbül Abbas əl-Əmə Üməyyə oğlanlarının tanınmış, irəlidə gedən şairlərindən idi. Onlara rəğbəti, təəssübkeşliyi və sədaqəti ilə fərqlənirdi” (1, 222).

Qeyd edək ki, mənbələr qeyd olunan dövrdə ərəb dilində yazıb-yaradan daha bir sıra şairlərin adlarını çəkirlər ki, onların da sırasında Əbu Bəkr Məhəmməd İbn Yəhya İbn Hilal Bərdəi, Əbül Həsən Əli Maraği, Ədib Əbuəli, Muğləsi Marağayi və Bərkəveyh Zəncaninin və başqalarını qeyd etmək olar.

VII-X əsrlərdə Azərbaycandan çıxmış şəxsiyyətlər təkcə ərəbdilli poeziyanın inkişafında deyil, eyni zamanda, ərəb xilafətində gedən ictimai-siyasi proseslərin inkişafında da yaxından iştirak edir, elmin müxtəlif sahələrində gözəl əsərlər yaradırdılar. Xüsusilə ilahiyyat elmləri sahəsində Əbu Əli Bərdəi (vəfatı 340/951), Əbu Abdullah Maraği, Səid İbn Qasım Bərdəi (vəfatı 360/973), Yəqub İbn Musa Ərdəbili (vəfatı 381/991), Əbül Həsən Əli Maraği (vəfatı 416/1025), Əbu Məhəmməd Cəfər Ərdəbili, Hüseyn İbn Səfvan Bərdəi (vəfatı 362/972) və. s. gözəl əsərlər yaradaraq, Xilafətin mədəni-ictimai həyatında mühim rol oynayırdılar(1, 207).

Bu dövrdə Azərbaycanda dilçilik elmi də çox böyük sürətlə inkişaf edirdi. Məsələn, “İbn un-Nədim “əl-Fihrist” (“Məlumat kitabçası”) əsərində yazır ki, Azərbaycanın Marağa şəhərində doğulub boya-başa çatmış Əbu Bəkr Məhəmməd İbn Əli Maraği ərəb dilinin qrammatikası sahəsində dövrünün tanınmış alimlərindən olmuşdur. Onun “Kitab müxtəsər fin-nəhv” (“Qrammatikaya dair yığcam kitab”) və “Şərh dəvəhid Sibəveyhi və təfsiruha” (“Sibəveyhinin gətirdiyi dəlillərin şərh və təfsiri”) adlı iki əsərinin adı qaynaqlarda göstərilmişdir. Və Bu da artıq IX yüzillikdə azərbaycanlı alimlərin ərəb dilçilik elminin mürəkkəb qaydalarını tədqiq etmək üçün gərəyincə elmi hazırlığa, tədqiqatçılıq təcrübəsinə yiyələndiklərini göstərir” (1, 207). Akademik Vasim Məmmədəliyev ərəb dilçiliyinin inkişafında yaxından iştirak etmiş Məhəmməd İbn əl-Marağidən sonra yazıb-yaratmış Azərbaycan dilçilərindən danışarkən daha bir sıra alimin, “Əbu Məhəmməd əl-Vərəndi (1089-1146), həm musiqişünas, həm də dilçi Səfiəddin əl-Urməvi (1249-1323), Mahmud əl-Arrani (? – 1333), Məhəmməd əl-Bərdəi, Mahmud əz-Zəncani (?-1258), Məhəmməd bin Əhməd əl-Xuvəyyi (1229-1294), İbrahim əş-Şəkəvi əl-Ərəşi, Hübeyş ət-Tiflisi, Sədəddin Səduallah əl-Bərdəi, Cəmaləddin Məhəmməd əl-Ərdəbili (? – 1348), Məhəmməd İbn Zeyd əl-Bərdəi, Əbu Bəkr əl-Maraği və başqalarının da adlarını çəkir” (8, 244).

Təbii ki, bu dilçilərlə yanaşı XI əsrdə Azərbaycandan çıxmış ən görkəmli filoloqlardan biri də məşhur Nizamiyyə mədrəsəsinin müəllimlərindən biri, böyük Azərbaycan alimi Xətib Təbrizi (1030-1109) olmuşdur. “Orta əsr ərəb alimlərindən Yaqut Ruminin “ədəbiyyat, qrammatika və leksikoqrafiya elmlərinin başçısı” hesab etdiyi, Bağdad qrammatika məktəbinin tanınmış nümayəndələrindən Əbul-Bəqa əl-Ukbərinin “Bütün ədəblərin imamı” adlandırdığı Xətib Təbrizi Bağdaddakı məşhur Nizamiyyə mədrəsəsinin açıldığı ilk gündən oraya dəvət olunmuş, mədrəsədə filologiya elmlərinə tədris işinin rəhbərliyi və zəngin kitabxananın müdirliyi məhz ona həvalə edilmişdir.

Xətib Təbrizi ərəblərin islamiyyətdən əvvəlki on məşhur şairinin qəsidələrini şərh etdiyi əsərində dilçilik məsələlərinə xüsusi diqqət yetirmiş, klassik ərəb dilinin leksik-qrammatik xüsusiyyətlərindən ətraflı bəhs etmişdir.

Xətib Təbrizi məşhur ərəb leksikoloqu İbn Sikkitin “İslahul-mantiq”, “Kitabul-əlfaz” əsərlərinə, həmçinin ərəb leksikoqrafiyası tarixində qafiyə məktəbinin banisi olan İsmail əl-Cövhərinin “əs-Sihah” lüğətinə düzəlişlər yazmışdır. Ərəb dilçiliyində çox böyük nüfuz sahibi olan bu məşhur alimlərin əsərlərinə düzəlişlər etmək şübhəsiz ki, Xətib Təbrizinin dilçilik sahəsində zəngin bilik və yüksək nüfuz sahibi olduğunu təsdiq edir... Bağdad məktəbinin nümayəndəsi hesab edilən Xətib Təbrizi eyni zamanda, sırf dilçilik əsərlərinin də müəllifidir. Onun “Lumətun fin nəhv”, “əl-Mədxəlu fin nəhv” və “İrəbul-Quran” əsərləri orta əsrlərdə əldən-ələ gəzmış, bir çox görkəmli ərəb qrammatikləri tərəfindən yüksək qiymətləndirilmişdir.

Xətib Təbrizinin “Axırdan oxunduqda əvvəldən oxunan kimi səslənən sözlər” haqqındakı kitabı onun linqvistik maraq dairəsinin nə qədər geniş olmasına əyani sübutdur. Ərəb dilçiliyi tarixində bu mövzuda ilk əsər yazmış Azərbaycan alimi yuxarıdakı traktatında özünün etimologiya sahəsində zəngin bilik və təcrübə sahibi olduğunu nümayiş etdirmiş, həmin sözlərə dair klassik poeziyadan küllü miqdarda misal vermişdir” (8, 244-245).

Təbii ki, bura qədər deyilənlər yazılı ərəb dili və onun elmi dil qolu haqqında olan mülahizələrdən ibarət idi. Amma sözsüz ki, xilafət ərazisində şifahi ərəb dili də yayılır və bu dil xilafət ərazisində yaşayan xalqların şifahi ünsiyyət vasitəsinə də çevrilirdi. Görkəmli ərəbşünas A. B. Xalidov şifahi ərəb dilinin xilafət ərazisində yayılması problemlərindən danışarkən yazır ki, ərəb fətuhatı Pireneydən tutmuş Hindistana qədər böyük bir dövlətin yaranması ilə nəticələndi. İşğal olunmuş ərazilərə ərəblər öz yazılı və şifahi dillərini və dinlərini gətirdilər. Amma bu o demək deyildir ki, islamın və ərəb dilinin yayılması ərəb orduları kimi sürətlə hərəkət etmiş və xilafətin əhalisi avtomatik olaraq, eyni bir kütləyə və dil birliyinə çevrilmişdir. Fəth olunmuş ölkələrdə ərəb dilinin təsdiq olunması kifayət qədər uzun sürmüş və müxtəlif ölkələrdə müxtəlif sürətlə gedərək, heç də hər yerdə eyni nəticəni verməmişdir. Ərəb dilinin ilk adaları fatehlərin hərbi hissələrindən ibarət olmuşdur. Bu qarnizon, hərəkətdə olan hərbi düşərgələrdə ilk növbədə hərbiçilərin ailələri yaşamış, daha sonra bu ərazilər ərəblərin kompakt yaşadıkları ərazilərə çevrilmişdir. Doğrudur, bu ərazilərdə ərəblər yerli əhaliyə nisbətən az faiz təşkil etsələr də, amma onların hərbi, mənəvi üstünlüyü, özlərinə inamı, təşkilatçılıq qabiliyyətləri bu ərazilərdə ərəb dilinin qəti qələbəsinə şərait yaratmışdır. Ərəblərə işğal etdiyi

ölkələrdə yerli əhalinin sosial, siyasi, dil xüsusiyyətlərinə uyğunlaşmalarına ehtiyac qalmamışdır. Onların düşərgələri, qarnizonları və məskunlaşmaları istər dil, istərsə də məskunlaşma baxımından xüsusi olmuşdur. Onların gündəlik və rəsmi dilləri, idarəetmələri, məhkəmələri, dini ayinləri yerinə yetirmə dilləri, mərkəzlə, paytaxtla yazışmaları ancaq və ancaq ərəb dilində olmuşdur. Xilafətin mərkəzindən daima yeni hərbi qüvvələrlə bərabər, dil yenilikləri də bu qarnizonlara daxil olmuşdur.

Yerli əhali, ən azından onun fəthlərlə müxtəlif əlaqələr quran hissəsi, eyni zamanda, onlarla dil əlaqəsi qurmağa da məcbur idi. Bu ilk növbədə əsirlərə aid olmuşdur. Onlar ərəblərin hərbi düşərgələrində yaşayırdı və ya xilafətin mərkəzinə göndərilirdilər. Eyni zamanda, ərəblərlə müxtəlif danışqlar aparan və onların ordularına daxil olaraq, ərəblərlə birlikdə döyüşən və onlarla ticarət edənlər də ərəb dilini öyrənirdilər. Eyni zamanda, yerli əhalinin islamı qəbul edən hissəsi də ərəb dilini öyrənməyə məcbur idi.

Bununla bərabər, demək olmaz ki, ərəb dili zorla, repressiv qaydalar əsasında, yuxarının göstərişi ilə dil siyasəti nəticəsində yayılırdı. Sadəcə olaraq, ərəb dilinin yayılması yaranmış sosial-siyasi vəziyyətdən asılı olaraq, olduqca rahat şəkildə intişar tapırdı. Ərəb dilinin islam dili, din dili olması, fəthlərin yeni üsul-idarələri ərəb dilinin yayılmasına olduqca yaxından kömək edirdi. Eyni zamanda, ərəb dilini mənimsəmək, bilmək hər bir şəxsi yeni cəmiyyətin üzvünə çevirirdi ki, bu da bütövlükdə ərəb dilinin yayılmasına olduqca böyük təsir göstərirdi (11, 48-52).

Ərəb dilinin xilafət ərazisinə yayılması bir sıra canlı və ədəbi dillərin sıxışdırılmasına gətirib çıxartdı. Məsələn, tədqiqatçılar ərəb dilinin sıxışdırıb çıxartdığı dillər sırasına Ön Asiyada arami dilini, Şimali Afrikada isə qibtə və bərbər dillərini aid edirlər (3, 175). Nəticədə Yaxın Şərq, Şimali Afrika, Cənubi Avropanın bir hissəsi, İran, Zaqafqaziya, Orta Asiyanın dil xəritəsində müəyyən dəyişikliklər əmələ gəldi. Beləliklə, demək olar ki, iki əsr ərzində mərkəzi xilafət dövləti var olduqca bu regionun linqvistik, dil vəziyyəti yenidən təşkil olunaraq, ərəb dili bu regionda alternativsiz dilə çevrildi.

Lakin bu sosial-tarixi proseslər eyni zamanda, ərəb dilində də öz əksini tapmaya bilməzdi. Nəhayət, onun bölgələrdə əhatə olunduğu canlı dillərlə qaynayıb-qarışması da nəticə verdi. İlk növbədə, ərəb ordusunun özündə müxtəlif qəbilələrə mənsub olan tayfa dillərinin bir-birinə qaynayıb-qarışması nəticəsində ərəb dilində müxtəlif xüsusiyyətlər meydana çıxmağa başladı. Daha sonra ərəb dilini öyrənən yerli xalqların dilində də ərəb dili müxtəlif xarakter alır, ərəb dilində danışmağı öyrənən insanlar öz dillərinin xüsusiyyətlərini də ərəb dilinə qatırdılar. Belə ki, İran,

Orta Asiya və Əfqanıstanda yaşayan insanların ərəb dilinin q-k, x-h, s (sin), s (se) və s (sad) kimi hərflərini fərqləndirməmələri, adlıq halla, yiyəlik halı qarışdırmaları, mübtəda ilə xəbəri uzlaşdırma bilməmələri, ərəb dilinə çox sayda yerli dillərdən leksik tərkiblər artırmaları, hətta, bəzən ərəblərin özlərinin də yerli dillərin təsirinə məruz qalaraq, şifahi ərəb dilində danışarkən çox sayda qüsurlara yol vermələri ərəb dilinin fonetik, sintaktik və morfoloji normalarının dəyişilməsinə qədər gətirib çıxardı. Belə ki, nəticə etibarilə bu dəyişikliklər sözlərin sonunda fleksiyanın itməsinə, sözün sonundan qısa saitlərin düşməsinə və sonda yeni fonemlərin yaranmasına, sözdə vurğunun rolunun artmasına, bəzi samitlərin öz ənənəvi rollarını itirməsinə və bütövlükdə ərəb dilinin flektiv quruluşdan analitik quruluşa keçməsinə qədər gəldi (11, 48-52). Lakin bütün bunlara baxmayaraq, ərəb dili bütün xilafət ərazisində yayılır və öz tarixi missiyasını yerinə yetirirdi. Ərəb dilinin xilafət ərazisində yayıldığı məkanlardan biri isə türk dünyası, o cümlədən Azərbaycan idi.

Beləliklə, bütün xilafətin ərazisində olduğu kimi Azərbaycanda da Azərbaycandan çıxmış ziyalılar ərəb mədəniyyətinin, elminin inkişafında yaxından iştirak edir, bu mədəniyyətin ayrı-ayrı sahələri haqqında gözəl əsərlər yazdıqları kimi, eyni zamanda, ərəb dilinin özünə də mükəmməl şəkildə - bu dildə gözəl əsərlər yaratmaq imkanına malik şəkildə yiyələnirdilər. Lakin bu proses ərəb dilinin Azərbaycanda yayılmasının üst tərəfi, daha doğrusu görünən tərəfi idi. Ərəb dili, ərəb mədəniyyəti Azərbaycanda geniş xalq kütlələri arasında da yayılır və bu və ya digər mənada Azərbaycanda türkdilli mədəniyyətin, türkdilli ədəbiyyatın inkişafına və nəhayət, Azərbaycan dilinin inkişafına və zənginləşməsinə də öz təsirini göstərirdi. Təbii ki, biz bu fikri söyləyərkən, ilk növbədə, Azərbaycan xalqının, Azərbaycan oğuzlarının ən qədim şifahi xalq ədəbiyyatı abidəsi olan, Azərbaycan oğuzlarının, Azərbaycan türklərinin milli-mənəvi dəyərlərini əks etdirən, ulu əcdadlarımız tərəfindən şübhəsiz ki, ilk növbədə şifahi şəkildə yaranan “Kitabi -Dədə Qorqud” dastanlarını nəzərdə tuturuq. Maraqlıdır ki, təkcə Azərbaycan oğuzlarının deyil, bütövlükdə türk xalqlarının ən qədim abidələrindən biri olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında biz hələ ilk dəfə islam dininin, ərəb mədəniyyətinin, ərəb dilinin ən böyük abidəsi olan müqəddəs Qurani-Kərimin ayələrinin tərcüməsi ilə rastlaşırıq. Bu tərcümənin özü ərəb-Azərbaycan, ərəb-oğuz münasibətlərinin hələ ən qədim zamanlara gedib çıxdığını göstərir. Tədqiqatlardan məlum olur ki, bu əlaqələrin tarixi bəlkə də Xətib Təbrizilərdən, Marağilərdən, hətta VII-VIII əsrlərdə ərəb dilində yazıb-yaratmış Musa Şəhvat, İsmail İbn Yəssar, Əbul Abbas əl-Əmə kimi şairlərin tarixindən də qədimdir. Belə ki, “Dədə-Qorqud” dastanlarının müqəddiməsinin birinci cümləsi olan “Rəsul əleyhüs-

səlam zamanına yaxın bayat boyundan Qorqud Ata derlər bir ər qopdu” cümləsi bu dastanın tarixini göstərməklə bərabər, bu əlaqələrin bir daha qeyd etdiyimiz kimi, hələlik bizə məlum olan faktlara görə Ərəb-Azərbaycan, Azərbaycan-Ərəb əlaqələrinin başında durduğunu bir daha sübut edir. Bu mənada, bir daha gördüyümüz kimi, Azərbaycan xalqının müqəddəs Qurani-Kərimə, islam peyğəmbərinə olan şifahi münasibəti yazılı, elmi, ədəbi münasibətlərdən daha qədimdir. Ümumiyyətlə isə onu da qeyd etmək lazımdır ki, Qurani-Kərimin “İxlas” surəsinin “Dədə-Qorqud” dastanlarında olan tərcüməsini isə bütövlükdə Qurani-Kərimin türk dillərinə olan ilk tərcüməsi kimi qəbul etmək olar. Doğrudur, tədqiqatçılar hələ orta əsrlərdə Qurani-Kərimin türk dillərinə olan bir neçə tərcüməsi haqqında məlumatlar verirlər. Belə ki, tədqiqatçıların verdiyi məlumatlara görə “Quranın türkcəyə ən qədim tərcüməsi Leninqradda şərqşünaslıq institutunun kitabxanasında saxlanılan və “Orta Asiya təfsiri” kimi tanınan əlyazma hesab olunur. Bu əlyazmanın katibi və köçürülmə tarixi qeyd olunmasa da V. Bartold, F. Köprülü kimi dünya şöhrətli türkoloqların fikrincə tərcümənin dil xüsusiyyətləri sübut edir ki, onun əslı XI əsrdə hazırlanmışdır. 1914-cü ildə Karşı şəhərində aşkar edilmiş bu Quran əlyazmasının dili ilk öncə “Qarışıq və qədim türk” dili sayılmış, sonralar isə alimlərin çoxu tərcümənin Orta Asiya və Qaraxanilər (927-1212) sülaləsi dövründə hazırlandığı fikrılə razılaşmışlar. Bununla belə türkoloqların əksəriyyəti tərcümənin dilində oğuz-türkmən dil qrupuna xas sözlərin bolluğunu da təsdiq edirlər. Əlyazmanın bu xüsusiyyətini nəzərə alan V. Bartold da tərcümənin dilinin qarışıq türkcə olduğunu göstərmişdir.

Daşkənddə şərqşünaslıq institutunun kitabxanasında saxlanılan türkcə sətri tərcüməli Quran əlyazmasının da tarixi göstərilməmişdir. Kağız və xəttinə, başlıcası isə dil xüsusiyyətlərinə görə bu tərcümənin XIII əsrin yadigarı olduğu təxmin edilir... Türkiyənin Millət kitabxanasında saxlanılan Quran əlyazmasında isə mətnin yalnız türkcəyə tərcüməsi vardır. Tarixi göstərilməmiş bu əlyazma da XIII əsrə aid edilir”(10). Qeyd edək ki, tədqiqatçılar türk dillərinə edilmiş sonrakı əsrlərə aid daha bir neçə Quran tərcüməsini qeyd etməkdədirlər.

Beləliklə, bütün bu tarixi faktlara nəzər salsaq, “Dədə Qorqud” dastanlarında olan tərcümənin bütün bu tərcümələrdən daha qədim olduğunu söyləyə bilərik. Bu mənada, AMEA-nın müxbir üzvü, professor, görkəmli əlyazmaşünas Möhsün Nağısoylunun dediyi bir fikirlə razılaşmamaq olmur. “Xatırladaq ki, hər hansı bir əlyazmada olan tarix heç də həmin abidənin yaranma tarixi deyildir. Bu tarix yalnız həmin əlyazmanın köçürülmə dövrü kimi qiymətləndirilə bilər. Məsələn, “Dədə Qorqud” dastanlarının əlyazması XV yüzilliyin məhsulu olsa da, mütəxəssislərin

yekdil fikrincə abidənin yaranma tarixi daha qədimdir” (10). Beləliklə, dastanın özündən də gördüyümüz kimi və mütəxəssislərin də dediyinə görə həqiqətən də “Dədə Qorqud” dastanlarının yaranma tarixi ən gec I minilliyin VII-VIII əsrlərinə qədər gedib çatırsa, deməli burada öz əksini tapan Quranın tərcüməsi də Qurani-Kərimin türk dillərində olan ilk tərcüməsidir. “Bu tərcümə adi dildən deyil, “Qurani-Kərim”in yazıldığı ərəbcədəndir və adi tərcümə deyil, məhz Qurani-Kərimin özündəndir – ilk ədəbi yazılı abidəmiz olan “Dədə-Qorqud kitabı”nda Qurandan tərcümədir. Və dilimizdə indiyə qədər gördüyümüz tərcümələrin ən gözəli, ən mükəmməlidir. Yəni “Dədə Qorqud kitabı”nın dili qədər mükəmməl və şairanədir. Elə bil ki, tərcümə olunmayıb, o da Quranın özü kimi, ancaq türk dilində göydən nazil olub... Həmin tərcümə budur:

Yucalardan yucasan,
Yuca Tanrı!
Kimsə bilməz necəsən,
Görkli Tanrı!
Sən anadan doğmadın,
Sən atadan olmadın.
Kimsə rizqün yemədən,
Kimsəyə güc etmədən.
Qamu yerdə əhədsən,
Allahu səmədsən.
Adəmə sən tac urdun,
Şeytana lənət qıldun,
Bir suçdan ötri
Dərgahundan sürdin.
Nəmrud gögə oq atdı,
Qarni yaruğ balığı
Qarşu tutdin.
Ululuğa həddün,
Sənün boyun qəddün
Yoq.
Basdığun bəlürtməyən
Bəllü Tanrı!
Götürdugin gögə yetürən
Görkli Tanrı!

Qaqdıgün qəhr edən
 Qəhhar Tanrı!
 Birligünə sığındum
 Çələbüm, Qadir – Tanrı!
 Mədəd səndən!...

Şeirin dilində 13 ərəb (rizq, əhəd, Allah, səməd, şeytan, lənət, nəmrud, hədd, qədd, qəhr, qəhhar, qadir, mədəd) və bir fars sözü (dərgah) var. Əlbəttə şeirin cəmi 59 sözünün miqdarında bu rəqəm kiçik deyil – 25. 4 faiz təşkil edir. Ancaq bu sözlər şeirin qavranılmasında zərəcə ləngimə yaratmır. Bunların içərisində bu günkü türkcəmizdə olmayan 3 söz işlənib: əhəd, səməd, nəmrud. Bunlardan əhəd (Allahın tək olması) və səməd (Allahın heç nəyə möhtac olmaması) sözləri hər gün beş vaxt qılınan namazların içində dəfələrlə təkrar olunur, namaz qılan türkün qulağı üçün bu sözlərin doğma səslənişə çevrilib. Nəmrud (lüğəti mənası: daş ürəkli, üzü gülməz) hökmdarın zülmkarlığı haqqında xalq içində çoxlu rəvayətlər, əfsanələr söylənmişdir və insanlar arasında Nəmrud məlum bir anlayış olub. Yəni anlaşıma baxımından türk sözləri ilə buradakı ərəb, fars sözləri arasında fərq yoxdur. İslamın türklər tərəfindən mənən mənimsənməsində “Dədə Qorqud kitabı” böyük rol oynadığı kimi, ərəb sözlərinin türklərin ünsiyyətinə girməsində də çox iş görmüşdür. ” (4, 124-127). Akademik Tofiq Hacıyevin yuxarıdakı fikirlərinə təkcə onu əlavə etmək qalır ki, “əhəd”, “səməd” kimi sözlər dilimizdə təkcə dini ayinlərin tərkibində işlənməmiş, eyni zamanda xalq arasında istər tarixən, istərsə də müasir günümüzdə geniş şəkildə yayılaraq, hətta şəxs adları kimi də yaşamaqdadır.

Bizim mövzumuzdan kənar olsa da, hər halda onu da qeyd etmək lazımdır ki, ərəb – Azərbaycan dili əlaqələri təkcə birtərəfli olmamış, hələ ilkin orta əsrlərdə ərəb dilindən Azərbaycan dilinə leksik vahidlər keçdiyi kimi türk dillərindən, Azərbaycan dilindən də ərəb dilinə sözlər keçmişdir. Bu mənada, hətta Müqəddəs Qurani-Kərimdə işlənən bir neçə türk mənşəli söz haqqında danışarkən akademik Vasim Məmmədəliyev Qurani-Kərimdə “ğassaq” (qusmaq, yaradan sarı su (irin) axmaq, qoxumaq), “ğulam”, “talaq” kimi türk mənşəli sözlərin işləndiyini yazır (7). Eyni zamanda, digər tədqiqatçılar da məsələn, Əşə (530-629) və Əbu Təmmamın şeirlərində bəzək mənasında türk-Azərbaycan mənşəli “yaraq” sözünün də işləndiyini qeyd edirlər (6). Beləliklə, bu faktlar da, hətta, ən qədim zamanlardan belə, ərəb dilinə türk dillərindən də leksik vahidlərin, sözlərin keçdiyini göstərən faktlardandır. Eyni zamanda bu faktlar ərəb-Azərbaycan şifahi, ədəbi əlaqələrinin yazılı ədəbiyyatın tarixindən qat-qat əvvəllərə getdiyini də göstərir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 4 cildə, II cild. Bakı, Elm, 2007
2. Bünyadov Z. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1989
3. Əhmədov R. Sami və türk dillərində bəzi leksik paralellər. - Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı, Elm nəşriyyatı, 1983
4. Hacıyev T. Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi. I hissə. Bakı, , Elm, 2012
5. Kaşğari Mahmud. Divanü lüğat-it-Türk. 4 cildə, I cild. Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan Ramiz Əskər. Bakı, Ozan, 2006
6. Mahmudov M. VI əsr ərəb şeirində işlənmiş bir Azərbaycan sözü haqqında. - Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı, Elm nəşriyyatı, 1983
7. Məmmədəliyev V. Quranda ümumtürk mənşəli sözlər. – Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı, Elm nəşriyyatı, 1983
8. Məmmədəliyev V. Ərəb dilçiliyi. Bakı, Maarif nəşriyyatı, 1985
9. Məmmədliyəv V. Ön söz. Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev. Bakı, Azərənəşr, 1991
10. Nağıyev M. Quranın qədim tərcümələri haqqında. “Elm və həyat” jurnalı, 1992. ¹1-3.
11. Халидов А. Б. Арабский язык. – Очерки истории арабской культуры V-XV вв. Москва, Наука, 1982

XÜLASƏ

Məqalədə göstərilir ki, ərəblər xilafət ərazisində digər xalqlarla ədəbi-mədəni-elmi-dini əlaqələr qurduqları kimi, türk xalqları, o cümlədən, Azərbaycan xalqı ilə də əlaqələr qurmuşlar. Azərbaycanlı alimlər də ərəb mədəniyyətinin inkişafında yaxından iştirak etmiş, bu mədəniyyətin zənginləşməsində xüsusi xidmətlər göstərmişlər. Lakin, bu əlaqələr birtərəfli olmamış, Azərbaycan, o cümlədən, türk dilləri də bu əlaqələrin nəticəsində ərəb dilinə təsir etmiş və hətta türkmənşəli sözlər müqəddəs Qurani-Kərimdə də öz əksini tapmışdır.

SUMMARY

The article shows that arabs established literary, cultural, scientific and religious relations also with Azerbaijan nation like the other nations in the territory of caliphate. Azerbaijani scientists took an active part in the development of the arabic culture too and served this culture to become richer. But these relations were not unilateral. The Azerbaijani and turkish languages influenced the arabic language and even in Sacred Koran one can find the words of turkish origin now.

PEZİOME

В статье автор попытался дать полное представление о литературно-культурно-научно-религиозных отношениях арабов с различными народами, проживающими на территории халифата, в том числе и с азербайджанским народом. Однако эти связи не были односторонними. В приведенных фактах видно, что азербайджанские ученые принимали активное участие в развитие арабской культуры и ее обогащению. Азербайджанский язык, в том числе тюркские языки в результате этих отношений имели определенное влияние на арабский язык, так в языке священного Корана встречаются туркменские слова.

TÜRK TƏSƏVVÜF ƏDƏBİYYATININ ƏSAS XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Nigar İsmayılzadə

Bakı Dövlət Universiteti, dosent

Açar sözlər: *təsəvvüf, təsəvvüf ədəbiyyatı, təsəvvüf şeiri*

Key words: *sufism, sufi literature, sufi poetry*

Ключевые слова: *суфизм, суфийская литература, суфийская поэзия*

Təsəvvüf ilahi sirr, təcəllə və iradənin hikmətlərini bilməkdir, ariflikdir. Təsəvvüf İslam dininin meydana gəlməsindən çox sonra meydana gəlmiş, təriqət və təkkələr vasitəsilə yayılmış, İslam dünyasında təsəvvüf düşüncəsini daha da inkişaf etdirmişdir. Təsəvvüfə görə varlığın əsləli tək yaradan olan Allahdır və digər bütün varlıqlar Onun əksidir (3, 13).

Təsəvvüf vasitəsilə insan kainat, Quran və sünnədəki ilahi sirləri anlamaq bilər. Eyni zamanda təsəvvüf uca Allaha yönəlməkdir, insanın öz varlığını Haqqın varlığında yox etməkdir. Təsəvvüfün mövzusu bir dərya kimi geniş və dərinlik. Çünki o, insanın nəfəsi və ruhu ilə bağlı olan bütün məsələlərlə bağlıdır.

Təsəvvüf mənəvi hiss, fikir və həyəcanları müəyyən bir üslub və ədəb daxilində sətirlərə, misralara, yəni sözə də çevirmişdir, ədəbiyyatı daha da zənginləşdirmişdir. Təsəvvüfi dərinlik və məzmun ədəbiyyata kamillik bəxş etmişdir.

Türk təsəvvüf ədəbiyyatının əsas qaynağı təsəvvüfi düşüncədir. İnsanın nəfəsini tərbiyə etməsi, ilahi eşqdən nəsibini alması və vüsala çatması, eyni zamanda dünyanın faniliyi, gözəl əxlaq kimi düşüncələr təsəvvüf ədəbiyyatının əsas mövzudur.

Türk təsəvvüf düşüncəsinin qayəsi təsəvvüflə bağlı düşüncələri xalqa yaymaq, yaşadığı mənəvi zövqü insanlara izah etmək, xalqı doğru yola yönəltməkdir. Mütəsəvvüf şairlər təsəvvüfdə böyük əhəmiyyətə malik olan vəhdət-i vücud anlayışına əsaslanaraq əsərlərini yaratmışlar. Bu, mütəsəvvüflərin yaşadıkları hissini ədəbiyyatda təcəssümüdür. Mütəsəvvüf şairlər ədəbiyyatı İlahinin təcəllisi olaraq qəbul edərək özünəməxsus tərz inkişaf etdirmişlər.

Təsəvvüfi düşüncə kainatın və Allahın həqiqətini qəlbən kəşf edib ruhən idrak etməyə əsaslanır. Bunun üçün də insanlar nəfslərini tərbiyə etməlidirlər. Kamil

mürşidin bu görüşlərinə mərifətullah deyilir. Mərifət nəzəriyyəsinin mərkəzində tövhid (Allahın birliyi) və vəhdət-i vücud (varlığın birliyi) nəzəriyyəsi dayanır. Bu nəzəriyyəyə əsasən görünən və görünməyən bütün aləm təkdir, təkdən var olmuşdur. Çoxluq aləminin vücudunu Allahın təcəllisi (sifətləri) olaraq görmək olar. Varlıq aləmi Allahın uca qüdrəti ilə yaradılıb yenidən mütləq varlığa dönəcəkdir (1, 3).

Yunus Əmrə və bir çox mütəsəvvüf şairdə təsvir olunan vəhdət-vücut anlayışını Molla Caminin “Dər sinə-i tu nihan бүдәi vü mən qafil” misrası ilə başlayan məşhur rübaisinin türk dilinə tərcüməsi aşağıdakı misrada belə ifadə olunmuşdur:

Bən bilməz idim gizli əyan həp sən imişsin
Canlarda vü tənəldə nihan həp sən imişsin
Səndən bu cihan içrə nişan istər idim bən
Ahir bunu bildim ki cihan həp sən imişsin (2, 34).

Bu rübai Nəvinin divanında da vardır:

Bən qafil idim gizli iyan həp sən imişsin
Səndən bu cihan içrə nişan istər idüm bən
Ahir bunu bildim ki cihan həp sən imişsin (20, 583).

Sufilər yaradılışı bu şəkildə təsvir etdikləri üçün fani aləmdən mütləq varlığa qovuşmaq üçün çalışmışlar. Allaha qovuşma (vüslat), ruhun ölümsüzlük şüurunu dərk etməsi və ilahi bir həyatı tapması deməkdir.

Gözəl əməllər edən, ibadət və zikrlə məşğul olan insanın könlündə bir müddət sonra ilahi təcəllilər zühur edir. Sufi özünün saydığı vücudu Allahın birliyində yox edir və beləcə fənaillaha çatır. Bu, ilahi eşq sayəsində Allaha çatmaq üçün ən uca yerdur. Nəfsi yenib iradəsini Allahın iradəsində əridən sufinin fənaillahi həm də sufinin tövhididir. Kamil insan bu nəfs pərdələrini yırtıb mücərrəd ruh halına çatandır. İlahi eşq insandakı qüsurları qaldıraraq onu kamil insan mərtəbəsinə çatdırır.

İnsanın vəzifəsi Haqqın vüsəlinə çataraq “Haqq ilə Haqq olmaq” fənaillahın mərtəbəsidir (10, 148). Mütəsəvvüf şairlər fənaillaha qovuşmaq üçün keçirdikləri bu təcəllini və zühuru şeirlərində əks etdirmişlər.

Türk təsəvvüf ədəbiyyatında yaradılış, Allahın varlığı və birliyi, varlığın həqiqəti, Hz. Peyğəmbərə və səhabələrə duyulan sevgi, təriqət ədəb və ərkanı, ilahi eşq, vəcd, insana verilən dəyər, kamil insan təsviri, dünyanın faniliyi, nəfsin tərbiyəsi, gözəl əxlaq, kəramət, zikir kimi mövzular onun əsasını təşkil edir. Xüsusən də Tanrı-dünya münasibəti, biat, isim, sifət, təfəkkür, nəfsin mərtəbələri, eşq, dünyanın müvəqqəti olması, şəriət, təriqət, mərifət və həqiqət kimi mövzular təsəvvüf ədəbiyyatda tez-tez müraciət edilən mövzulardır (1, 4).

Təsəvvüf ədəbiyyatının həm divan, həm də xalq ədəbiyyatına təsiri çox güclü olmuşdur. Türk ədəbiyyat tarixçisi Nihat Sami Banarlı yazmışdır: “Türk ədəbiyyatını ortaya çıxaran, inkişaf etdirən və kamilləşdirən təsəvvüfdür” (21, 9) Cumhuriyyət dövrü yazıçı və tədqiqatçısı Ali Canip Yöntəm isə “Divan şeiri tam sufi olan təkkə şairindən bütünlüklə fərqlidir. Əsasən hökmdar saraylarına mənsub olan vəzirlərin himayəsi ilə yaşayan bu adamlar, ömürlərini dünya nemətlərindən məhrum edərək izdivaya çəkilən dərvişlər kimi könüllərində alovlu “mistik” hisslər bəsləyə bilməzlər. Tədqiqatçı təkkə şeirində təsəvvüf bir iman, divan şeirində bir fantaziya” deyərək təkkə ədəbiyyatında təsəvvüfün bu ünsürlərini vurğulamışdır (7, 4).

Türklər arasında təsəvvüfi düşüncənin yayılması İslam dininin yayılması ilə paralel olaraq inkişaf etmişdir. Həmin dövrdən etibarən mütəsəvvüflər yetişməyə başlamış və təkkə ədəbiyyatının əsası qoyulmuşdur. Təkkə şeirinin Türk ədəbiyyatında ilk qaynaqları XII əsrdə Xorasanda Əhməd Yəsəvinin “Divan-ı Hikmət” ində artıq duyulurdu. Təkkə şeirinin ilk və gözəl nüsxələri XIII əsrdə meydana gəlmişdir. Yunus Əmrə kimi böyük şair XIII əsrdə yetişmişdir. XIII, XIV və XV əsrdə ən parlaq dövrünü yaşayan təkkə şeiri XX əsrə qədər ədəbiyyata gözəl əsərlər bəxş etmişdir (6, 153).

Təsəvvüf ədəbiyyatında təsvir olunanlar sənətdən daha çox insanın yaşadığı halın, keçirdiyi hisslərin və zövqün şeirdə əks olunmasıdır. Təsəvvüf ədəbiyyatının meydana gəlməsinə təkkələrdə icra edilən zikir, söhbətlər, səma ayini zəmin yaratmışdır. Şeyx və təriqət başçıları təkkələrdə yaşadıkları daxili vəziyyəti (halı) ədəbiyyatda da özünü biruzə vermişdir. Onlar yaşadıkları halı şeirlə dilə gətirmək istədiklərində şübhəsiz ki, ədəbi və mədəni təcrübələrindən istifadə etmişlər. Mədrəsələr şeiri qadağan etdiyi halda təkkələr insanları vəcdə gətirəcək hər vasitəni, yəni musiqiyi, rəqsi və tərbiyəni, şeiri məqbul saymışlar (1, 4).

Yunus Əmrə söylədiklərinin öz təxəyyülündən irəli gəlmədiyini, Haqqdan gəldiyini bu şəkildə ifadə etmişdir:

İy sözlərin aslın bilən gəl di bu söz kandan gəlür

Söz aslını anlamayan sanur bu söz bəndən gəlür (1, 5).

Təsəvvüf ədəbiyyatının əsas mövzularından biri də ilahi eşqdır. İlahi eşqi bəşəri eşqdən ayırmaq üçün ədəbiyyatda bir çox termin, məcazlardan istifadə edilir. Çətin qavranılan təsəvvüf düşüncəsini, eşq, həyəcan və təcəllini izah etmək üçün bir sıra terminlərə və məcazlara müraciət etmək lazımdır. Türk təsəvvüf ədəbiyyatında çox zəngin təsəvvüf terminologiyası da mövcuddur. X əsrdən etibarən inkişaf edən təsəvvüf ədəbiyyatının əsas qayəsi Tanrıya qovuşmaq və Ondən ayrılmaqdır.

Sufilər divan şeirində istifadə olunan terminləri təsəvvüflə bağlı şeirlərində istifadə etmişlər. Hətta dini və təsəvvüfi mövzularda yazmayan şairlər də bu zəngin ifadələri nümunə olaraq götürmüşlər. Divan şeirində görünən bir çox sözlər təsəvvüf termini sayılır. Şeirlərdə istifadə edilən şərab, badə, mey, ilahi eşq, ab-ı həyat kimi sözlər buna nümunədir. Meyxanədə dərgah və ya təkkə, məhbub və məşuqda isə Allah nəzərdə tutulur. “Şəm” ilahi nur, “saqi və sarban” mürşid, “kasə, qədəh, cam” sözləri isə aşiqin qəlbini, “mutrib” də ilahi həqiqəti öyrədən şəxs yəni mürşiddir (4, 5).

Təsəvvüflə bağlı şeirlərin “füyuzat-ı ilahi” olduğunu İsmayıl Hakkı Bursəvi bir ilahisində belə ifadə etmişdir:

Səndədür sirr-i həqiqət, səndədir nur-i əzəl
Gör bu nuri bil o sirri qəflət içrə qalma gəl
Feyz-i Haqqa aşika var qəlbini eylə mahal
Sirr içində seyr edən şol Xaliq-i əşyayı bul (11, 427).

Mütəsəvvüf şairlər də divan şairləri kimi elmə çox əhəmiyyət vermişlər, əsl elmi isə sirr-i insan və onun ulüvv-i şanını öyrədən elm olduğunu iddia etmişlər. Zahir elmləri öyrənməyin kifayət olmadığını, əsl elmin batini elmlər olduğunu, onun da kitablardan deyil, bir insan-ı kamil, yəni kamil insandan öyrənəcəyi qənaətinə gəlmişlər (1, 6).

Sufilərə görə şəri və zahir elmlər mələklər və peyğəmbərlər vasitəsilə gəlsə, batini elm birbaşa Haqqın özündən, vasitəçi olmadan, seçilmiş qullara verilir. Buna bəzən ilham (elmi lədu) da deyilir. Sufizmin idrak nəzəriyyəsi haqqında türk mütəsəvvüflərinin görüşləri fikir aydınlığı və sadəliyi ilə seçilir. Türk idrak təliminə görə (Xoca Əhməd Yəsəvinin “Fərqləmə”, Hacı Bektaş Vəlinin “Məqalət” risalələri və Yunus Əmrənin “Risələtül-nüsxiyyə” məsnəvisinə baxmaq olar) haqqa qayıdış mərtəbə və məqamları keçməklə mümkündür. Bu mərtəbə və məqamları aşmaq üçün insan zahir biliklərdən sonra batini, yəni könül biliklərinə yiyələnəməlidirlər (9, 67).

Yalnız oxumaqla da Haqqı dərk etməyə və tanımağa kifayət etmər. Yunus Əmrə bir şeirdə bu düşüncəni belə şəkildə dilə gətirir:

Oxumaqdan mani nə kişi Haqqı bilməkdir,
Çün oxudun bilməzsən ha bir kuru əməkdir.
Oxudum bildüm demə çox taat qıldım demə
Əri haqq bilməz isən əbəs yerə yilməkdir (1, 6).

Son sətirdə “əri haq bilmək” insan-ı kamilin Haqqda olduğunu bilmək deməkdir.

Təsəvvüf şeirinin mahiyyətini daha doğru başa düşmək və qavramaq üçün aşağıdakıları bilmək lazımdır:

Mütəsəvvüf şairlər sözü Yaradanı xatırlamaq və Ona şükr etmək vasitəsi olaraq görmüşlər. Söz müqəddəsdir, çünki imam Əbu Hənifəyə görə Allahın sifətlərindən biri də Kəlamdır. Allah varlıqları “Ol!” əmri ilə, yəni söz vasitəsi ilə yaratmışdır. Varlıq meyvəsinin ağacı söz olduğu kimi elm ağacının meyvəsi də sözdür. Çünki insan bildiklərini və gördüklərini sözlə ifadə edir. Allahın elçiləri də sözlə göndərilmişdir. İnsan sözlə digər yaradılmışlardan fərqlənir və sözlə də digər varlıqlardan üstün olur. Şeir də Allahu həmd etməyə və Həzrəti Peyğəmbəri vəsf etməyə xidmət etməlidir.

Şairlərin qəlbləri Tanrının xəzinələridir. Tanrıdan gələn ilham əsintiləri ilə qəblərin dənizi dalğalanır və mənə inciləri düzülür. Şeir bir mənə dənizi olub şair də bu dənizdən nəzm incilərini tapıb çıxaran şəxsdir. Həqiqi şair aləmdəki sirri, gizli həqiqətləri izah edər, bunun səbəblərini bildirir (17, 74-45).

Sufi şairlər məsnəvilərində gözəllik, eşq və buna bənzər anlayışları təlqin etmişlər. Gözəllik həqiqətdə daxili dünyası gözəl və zəngin olan şəxs, yəni arif ilə Tanrı arasında bir surətdir. Surətə deyil, mənaya baxanlar bu gözəlliklərdə mütləq gözəl olan Tanrının gözəlliyinin sirlərini görürlər. Mütəsəvvüf şairlər də ən böyük Yaradanı, sonsuz olan Tanrını vəsf etmişlər. Sufilər şeirlərində dəf, ney, şərab, sevgili kimi anlayışları xalqın başa düşdüyü mənada deyil, məcazi mənada istifadə etmişlər. Çünki təsəvvüfdə hər sözün ayrı bir mənası, fərqli bir izahı vardır. Məşuq, sevgili və sultan kimi sözlər Tanrıya işarədir (18, 7).

Mütəsəvvüf şairlər üçün ədəbi ənənə və şeir şəkli əhəmiyyətli deyildir. Təsəvvüf və ya təkkə şeirin yaranmasının kökündə təriqət ideyalarının poetik dillə düşüncələrə daha asan çatması, təsir etməsi durur. Böyük türk mütəsəvvüfləri İslamiyyəti məhz bu yolla millətin arasında yayırdılar. Buna nümunə Yunus Əmrənin, Gülşəhrinin, Aşiq Paşanın, Qayğusuz Abdalın, Hacı Bayram Vəlinin, Pir Sultanın şeirləri eyni məqsədlə yazılmışdır. Haqq aşiqi olan bu şairlər şeirlərində xalqın bəyənməsi üçün xəyallara müraciət etməmişlər. Onların yazdıqları Tanrıdan gələn ilham qaynağıdır (17, 119).

Təsəvvüf şeirinin özəlliyi də əksəriyyətinin vəcd anında, ilahidən gələn ilhamla yazılmasıdır. Təsəvvüf şeirin başqa bir xüsusiyyəti də həmin təriqətin ruhunu təşkil edən musiqi və rəqsə əsaslanan səma ayinidir. Səmazənlər musiqi və rəqsə üstünlük verib vəcdə gələrək Haqqa qovuşmaq qüdrəti ilə şeirlərini meydana çıxarmışlar. Burada söz batini semantika qazanır.

Məşhur mütəsəvvüf və şair sayılan İsmayıl Hakkı Bursəvi “Məhəmmədiyyə” adlı əsərinin şərhində qələmə aldığı “Fərahü’r-ruh” adlı əsərində şeiri belə izah etmişdir:

“Şeir ya məntiqi və yaxud mənalı olur ki, bu da qafiyəli və bir məqsədə xidmət edərək vəznli olur. Quran bu şəkildən kənardadır. Çünki Qurani Kərimdə söz düzümü müəyyən bir qaydaya uyğun olaraq düzülməmişdir və bu məntiqi şeir sayılır. Lakin məntiqi şeir daha böyük əhəmiyyət kəsb edir. “Ənvarü’l-məşarık” əsərində belədir:

“Qiyamət günü şeir kimsənin fəryadına cavab verməz

Onun sözləri başdan-başa Yunan hikməti olsa belə” (13, 206).

İsmayıl Haqqı Bursəvi “Ruhu’l-bəyan” adlı təfsirində Yasin surəsində (15, 36/69) bəhs edilən “və ma alləmnahü’ş-şa ra və ma yenbağılıh” ayəsini izah edərkən yenə şeirlə bağlı bu məlumatları vermişdir:

“Biz ona (Peyğəmbərə) şeir öyrətmədik”. Bu ayə kafir və müşriklərin Həzrəti Məhəmməd haqqında “O, şairdir, söylədiyi şeirdir” demələrini rədd etməkdədir. Həzrəti Peyğəmbərə şeir yazmaq, yəni qafiyəli və vəznli şəkildə yazmaq haram olunmuşdur. İstər vəznli olsun, istər vəznsiz Quran məntiqi şeirdən ibarətdir. Məntiqi şeir mənalı şeirdən daha dolğundur” (14, 401-408).

Mövlana, Gülşəhri və Yunus Əmrə kimi şairlərlə Anadoluda başlayan təsəvvüf ədəbiyatı bu şairlər sayəsində yüksəlib inkişaf etmişdir. Mövlana əsərlərini fars dilində yazsa da Türk ədəbiyyatının bütün qollarına təsir etmişdir. Yunus Əmrənin şeirlərindəki səmimiyyət və humanizm açıq şəkildə hiss edilir.

Kayğusuz Abdal, Sultan Vələd, Əsrəfoğlu, Hacı Bayram Vəli kimi sufi şairlər də irşadı təbliğ etmişlər.

“Həm Xəlvəti, həm Cəlvəti, həm Qədiri, həm Nəqşiyəm” deyərək bütün təriqətlərə yaxın olduğunu bildirən Quddusi təsəvvüf şeirinin mahiyyətini aşağıdakı şeirində belə izah etmişdir:

Şol şiir kim samii giryan u səkran eyləməz

Yok halavet anda heç atşanı rəyyan eyləməz

Əhl-i halə əhl-i hal şi ri virür zevk u səfa

Əhl-i zahir sözünü hal əhli bürhan eyləməz

Şairanın qəlbləri Haqqın hazaini imiş

Həm mükəllid sözləri uşşakı heyran eyləməz

Əhl-i halin qəlbinə ilham idər şi ri Huda

Əhl-i zahir sözləri irşad-ı ihvan eyləməz (16, 612).

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. A. Azmi Bilgin. Türk Tasavvuf edebiyatının mahiyeti. Türkiyat Mecmuası, C. 24/Bahar, 2014.
2. Abdurrahman Cami, Nefahatü'l-üns:Evliya Menkıbeleri, (trc. Ve Şerh: Lamii Çelebi, Haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), s. 34
3. Abdurrahman Güzel. Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı. Ankara, 2006
4. A. Azmi Bilgin. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 40, İstanbul 2011.
5. Aşık Çelebi. Meşairü'ş-şuara (Haz. Filiz Kılıç), 2. İstanbul, 2010.
6. Ahmet Kabaklı. Türk Edebiyatı. Cilt 2, İstanbul, 1973.
7. Prof. Dr. Ali Canip Yöntem'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri, (Haz. Ahmet Sevgi ve Mustafa Özcan), Konya, 1996.
8. Erman Artun. Dini-Tasavvufi Halk Edebiyatı. İstanbul, 2010.
9. Füzuli Bayatlı. Türk Təkkə (təsəvvüf) ədəbiyyatı. Bakı, 2011
10. M. Fuad Köprülü. Türk Edebiyatı Tarihi. Ankara 2011.
11. İsmail Hakkı Bursevi, Divan, (haz. Murat Yurtsever), Bursa 2000.
12. İsmail Hakkı Bursevi, Ferahu'r-ruh: Muhammediye Şerhi, (Haz. Mustafa Utku), C. I, Bursa 2000.
13. İsmail Hakkı Bursevi, Ferahu'r-ruh: Muhammediye Şerhi, (Haz. Mustafa Utku), C. III, Bursa 2000.
14. İsmail Hakkı Bursevi. Ruhu'l-beyan - Kur'an Meali ve Tefsiri, C. 16, İstanbul 2012.
15. Qur'ani Kərimin tərcüməsi. (Tərcümə edənlər: Z. M. Bünyadov, V. M. Məmmədəliyev) Bakı "Qismət" 2008.
16. Kuddusi Divanı, (Haz. Ahmet. Doğan), Ankara, 2002.
17. Latifi, Tezkiretü'ş şüara ve tafsiratü'n-nuzama (İnceleme-Metin), (Haz. Rıdvan Canım), Ankara, 2000.
18. Mehmed Çavuşoğlu, Türk Dili (Divan Şiiri), S. 415, Ankara, 1986.
19. Mustafa Safayi Efendi. Tezkire-i Safai, (nuhbetü'l-asar min fevaidi'l-eş'ar) İnceleme-Metin-İndeks. (Haz. Pervin Çapan), Ankara, 2005.
20. Nev'i, Divan. Haz. Çertol Tulum-Ali Tanyeri, İstanbul, 1977
21. Osman Nuri Topbaş. İmandan ehsana təsəvvüf. Bakı, 2009.

XÜLASƏ

Təsəvvüf mənəvi hiss, fikir və həyəcanları müəyyən bir üslub və ədəb daxilində sətirlərə, misralara, yəni sözə çevirmişdir, ədəbiyyatı daha da zənginləşdirmişdir. Türk təsəvvüf ədəbiyyatının əsas qaynağı təsəvvüfi düşüncədir. Türk təsəvvüf ədəbiyyatında yaradılış, Allahın varlığı və birliyi, Həzrəti Peyğəmbərə duyulan sevgi, ilahi eşq, insana verilən dəyər, dünyanın faniliyi, gözəl əxlaq kimi mövzular onun əsasını təşkil edir. Türk təsəvvüf ədəbiyyatında təsvir olunanlar sənətdən daha çox insanın yaşadığı halın əks olunmasıdır.

SUMMARY

Sufism turned spiritual thought and feelings into texts and enriched literature, The main source of Turkish Sufi thought is mystical philosophy. Creation, the existence and unity of God, the truth of existence, respect towards the Prophet, divine love, human value, temporality of the world, and good moral principles constitute the basis of Sufi literature. The content of the descriptions of Sufi literature look more like the spiritual experiences, feelings and inner pleasures of humans rather than reflections of art.

РЕЗЮМЕ

Мистика превратила духовную мысль и волнение в строки и стихи, еще больше обогатила литературу. Основным источником тюркского мистического сознания является мистическое мышление. Основу мистической литературы составляют такие темы, как Создание, существование и единство Аллаха, истинность существования, любовь к Пророку Мухаммеду (да благословит его Аллах и приветствует), божественная любовь, ценность человека, бренность мира, прекрасное поведение. Все, что изображается в мистической литературе, - это больше отражение состояния человека, его чувств и вкуса, нежели искусство.

Çapa tövsiyə etdi: akademik V. M. Məmmədəliyev

DİQLOSSIYA VƏ ONUN MÜASİR ƏRƏB DİLİNİN FUNKSIONAL-ÜSLUBİ BÖLGÜSÜNƏ TƏSİRİ

Nəsrulla Naib oğlu Məmmədov

BDU-nun ərəb filologiyası kafedrasının

prof. Fil. elm. dok

“Müasir ərəb dili” məfhumu özündə struktur və funksional cəhətdən bir-birindən fərqlənən iki formanı ehtiva edir: kitab-bədii (ədəbi dil) və şifahi-danışiq (dialektlər və ya danışiq-dialekt dili).

Ədəbi dil bütün ərəb ölkələrində mövcud olan vahid yazı dili və rəsmi dil hesab olunur. Həmin dil dövlətlərarası ünsiyyət dili, rəsmi görüşlərin dili, elm, mətbuat, ədəbiyyat, məktəb, din dili və müəyyən mənada da radio, televiziya və kino dili hesab olunur. Bu dil yalnız yazı formasında fəaliyyət göstərir və bu cəhətdən strukturunda gündəlik nitq ünsiyyəti üslubu olmayan bir çox ədəbi dillərə bənzəyir. Demək olar ki, o, bilavasitə gündəlik ünsiyyətdə istifadə olunmur. Bu sahədə kommunikasiya vasitəsi kimi danışiq-dialekt dilindən (اللغة العامية) və ya ənənəvi şəkildə dialektlər və ya (عاميات ولهجات) adlanan ünsiyyət vasitəsindən istifadə edilir. Hər bir ərəb ölkəsi əhalisinin məişətdə, istehsalatda, incəsənətin şifahi formasında (xüsusilə də folklorlarda), radio və televiziya verilişlərində, reklamlarda və hətta bədii ədəbiyyatda istifadəsi üçün xarakterik xüsusiyyətləri ilə seçilən, özünəməxsus, spesifik dialekti mövcuddur. Ərəb ölkələrində xalqın savadlılıq dərəcəsinin hələ də aşağı səviyyədə olması ilə əlaqədar olaraq ərəb dialektləri oxumaq-yazmaq bilməyən milyonlarla insan üçün yeganə və əsas ünsiyyət vasitəsi olmaqda davam edir. Ərəb ölkələrində dilin belə bir vəziyyətdə olmasını diqlossiya hadisəsi kimi şərh edirlər. Bu hadisə bir- birinə tipoloji və geneoloji cəhətdən yaxın olan və bir-birini funksional cəhətdən tamamlayan iki dil sisteminin eyni bir nitq kollektivində yanaşı mövcudluğu kimi xarakterizə olunur [6, 80]. Hər bir ərəb ölkəsində عامية المثقفينو عامية المتتورين kimi müxtəlif formalı ünsiyyət variantlarının və regional ərəb ədəbi dilinin formalaşması sayəsində oradakı sosial-tarixi və iqtisadi faktorların təsiri ilə özünəməxsus regional linqvososium yaranır. Bu faktı da inkar etmək olmaz ki, müəyyən bir regionda savadlılığın dərəcəsinin yüksəlməsi geniş mənada yerli

ərəb regional dialekt dilinin funksional-sosial statusunun yüksəlməsinə və müəyyən mənada onun ərəb ədəbi dilinə “yaxınlaşmasına” səbəb olur.

Ədəbi dil və dialektlər tipoloji cəhətdən bir-birinə uyğun gəlmir, onlar fərqli mahiyyətə və fərqli ifadəyə əsaslanır və öz növbəsində sintaktik və analitik sistemləri təşkil edir [10, 3-4].

Hazırda bir çox ərəb linqvistləri bu deyilənlərlə razılaşırlar. Bunadan əlavə, dialektlərin müstəqil danışq-dialekt dilləri kimi qəbul olunması hazırda elmi cəhətdən də əsaslandırılmış və təcrübədə aprovasiya olunmuşdur.

Bundan başqa, artıq dəqiqləşdirilmişdir ki, hazırkı durumda nə ədəbi dil, nə də dialektlər ayrı-ayrılıqda bu və ya digər ərəb kollektivinin sosial-dil ehtiyaclarını tam şəkildə ödəmə imkanına malik deyildir. Artıq yuxarıda qeyd olunduğu kimi, ünsiyyətin hər bir sahəsində onlar bir-birini tamamlayır. Məsələn, kitab-yazı dilində əsasən ədəbi dildən istifadə olunursa da, digər bir-çox sahələrdə ünsiyyət vasitəsi kimi məhz ərəb regional dialekt formalarından istifadə olunur.

Lakin bu halda onların nisbəti və qarşılıqlı əlaqə prosesinin özü ekstralingvistik və dildaxili xarakter kimi müxtəlif şərtlərdən asılıdır. Məhz bu faktorların təsiri ilə danışq-dialekt dillərində *عامية المثقفينو عامية المتورينو عامية الاميين* kimi nitq müxtəlifliyinə sosial diferensiasiya prosesi baş verir.

Müəyyən ərəb ölkəsinin konkret sosial-iqtisadi şəraiti və həmçinin ictimai istehsalın, mədəniyyətin inkişafı, insanlar arasında iqtisadi əlaqələrin güclənməsi onun əhalisinin bir yerə toplanmasına imkan yaradır: kənd əhalisinin şəhərlərə miqrasiyası artır, şəhərlərlə kəndlər arasında əlaqələr genişlənir, şəhər əhalisi ilə yaxın qəsəbə və kəndlərdə yaşayanlar arasında kontaktlar artır və tezləşir. Bütün bunların nəticəsində də həmin ölkənin iqtisadi həyatında şəhər və kənd əhalisi timsalında möhkəm qarşılıqlı əlaqələr formalaşır. Bu da ümumi ünsiyyətə, millətin ümumi psixoloji xarakterinin formalaşmasına səbəb olur və milli dərkətmə inkişaf edir. Hər bir ölkədə milli şüurun inkişaf etməsi isə bilavasitə milli dilin yaranmasına və inkişaf etməsinə gətirib çıxarır [9, 74].

Qeyd etmək lazımdır ki, müəyyən ərəb ölkəsində şifahi-danışq (dialekt) dili ilə kitab-yazı (ədəbi) dilinin bir-biri ilə qarışması və ya birləşməsi tendensiyasını müşahidə etmək olar. Belə bir hal sonda yeganə milli danışq-yazı dilinin yaranması ilə nəticələnir və belə demək mümkünsə, dialektlə ədəbi dilin hibridi olan orta və ya üçüncü bir dil meydana gəlir [11, 36]. Bir ərəb regionu daxilində həmin dil müxtəlifliyi normaya çevrilir və ünsiyyət vasitələrinin tam unifikasiyasını öz üzərinə götürməyə cəhd edir. Bu dil insan fəaliyyətinin bütün sahələrini əhatə etməyə çalışır

və zaman keçdikcə həmin region daxilində milli normaya çevrilə bilər. Lakin bu inkişafın sürətlə artmasına şərait yarada biləcək və onu təmin edə biləcək iki faktor vardır ki, daim buna maneə yaradır. Bu faktorlar: demək olar ki, bütün ərəbləri birləşdirən islam dini və cəmiyyət həyatının bütün sahələrinə, o cümlədən müasir ərəb dilinə nüfuz edən Quarani-Kərimdir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, “üçüncü” dilin sistemləşdirilmiş forması və məhz ona aid olan struktur və semantik xüsusiyyətləri mövcud deyildir. Bu məsələ ilə bağlı rus şərqşünaslığı məktəbinin nümayəndəsi A. Q. Belova qeyd edir ki, “orta dilin” nə yazılı, nə də şifahi ünsiyyət formasının yeganə və möhkəm forması vardır [5, 193]. Burada müasir ərəb dilinin yalnız şifahi şəkildə istifadəsinin bəzi xüsusiyyətlərindən və onun normalarından geniş şəkildə yayılmış tipik sapıntılardan söhbət gedə bilər.

Digər tərəfdən, demək olar ki, bütün ərəb ölkələrində məktəb, radio, mətbuat və s. vasitəsilə ərəb ədəbi dilinin funksiyasının artırılması və onun ünsiyyətin yeni sahələrinə, o cümlədən məişət sahəsinə də nüfuz etməsi üçün şərait yaradılır. Ərəb ölkələrində savadlılığın artması ərəb ədəbi dilindən istifadə dərəcəsini yüksəltsə də, bununla belə, ərəb regional dialekt dilinin funksional-sosial statusuna, demək olar ki, heç bir təsir göstərə bilmir. Müasir ərəb dilindən isə estetik, siyasi, hüquqi və sakral xarakterli kommunikativ vəzifələrin yerinə yetirilməsi üçün istifadə olunur.

Belə güman edirik ki, həm nəzəri, həm də praktik cəhətdən sosial lingvistikanın predmeti haqqında geniş təsəvvür əldə etmək məqsədəuyğundur. Dilin cəmiyyətdə işlək olması problemləri arasında aşağıdakıları vacib hesab edirik: a) solumun dilə və dilin cəmiyyətə təsiri; b) ünsiyyət sahəsinin və dilin mövcud formasının dəqiqləşdirilməsi: ədəbi və ədəbi olmayan idiomlar; c) dilin sosial stratifikasiyası: sosial dialektlər, arqo, dilin başqa mövcud formaları; dilin diferensiasiyasının əsas növləri: sosial, funksional-üslubi, ərazi; ç) dil variantlılığı və onun sosial situasiyadan, ərəbdilli əhəlinin sosial əlamətlərindən (yaşı, təhsil səviyyəsi, sənəti və s.) asılılığı.

Qeyd olunan həmin problemlər ərəb dilinin funksional üslubunun stratifikasiyası və hər şeydən əvvəl onun rəsmi-işgüzar, danışq-işgüzar, məişət və s. funksional-üslubi müxtəlifliyi nəzərə alınmaqla həll olunur. Əgər biz Azərbaycan dilinə müraciət etsək, orada bu cür sərhədlərə rast gəlinmədiyinin şahidi olarıq.

Ərəbdilli əhəli yüksək rütbəli adamlara və bir-birinə müraciətdə müxtəlif ərəb regionlarında bir-birindən fərqlənən və həmçinin sosial-yaş və gender faktorlarını nəzərə almaqla sabit müraciət formullarından (SMF) istifadə edir.

Struktur cəhətdən SMF iki komponentə bölünür: a) ərəb dilində işlədilməsi vacib olan müraciət ədatları; b) insanın adı, onun vəzifəsinin və peşəsinin adı və s.

Bütün yuxarıda deyilənləri həm ərəb ədəbi dilində, həm də ərəb regional dialekt dilində misallar əsasında göstərməyə çalışacağıq.

Məlum olduğu kimi, ərəb dilində müraciət ədatlarının sayı səkkizdir: **يا** və **ياها** (daha çox işlənənlər), **أيا،ها،اي،أ،وا**. Bu ədatların qrammatik xüsusiyyətləri istər ənənəvi ərəbşünaslıqda, istər post sovet məkanında, istərsə də ölkə ərəbşünaslığımızda kifayət qədər araşdırılmışdır. Bütün müraciət ədatları müraciət olunan şəxsi bildirən ismin qarşısında işlənir. Məsələn: **يا محمد** – “Ey (Ay) Məhəmməd!”. İzafət tərkibindəki sözə müraciət olunduqda tərkibdəki birinci söz təsirlik halda işlənir, məsələn: **يا باحسن** – “Ey (Ay) Həsənin atası!”. Müraciət olunan ismin sifətdən ibarət təyini və ya təsirlik halda işlənən tamamlığı varsa, o, qeyri-müəyyənlikdə təsirlik halda işlənir, məsələn: **يا رجلا حكيم** – “Ey (Ay) müdrik insan!”; **يا طالع الجبل** – “Ey (Ay) dağa qalxan!” [8, 413]. **ياها** ədatına gəlinə, o, adətən auditoriyaya müraciət üçün işlədilir və bu zaman sözün adlıq halı və müəyyənlik artıqlı saxlanılır: **ياها الاصدقاء** – “Dostlar!” İndi də digər konstruksiyalar əsasında bu qəbildən olan misallara müraciət edək: **يا مناعاش في الدنيا طويلا!** – “Ey (Ay) bu dünyada uzun (ömür) yaşayan!”, **يا احمد لا ترفع عصو تكحتلا يسمعد ثنا احد** – “Ay (Ey) Əhməd, yavaş danış ki, söhbətimizi heç kəs eşitməsin”, **يا ابننا عدا عليمنا قتلتهك** – Oğlum, sənə dediklərimi mənə qaytar (təkrar et). Bəzən də müraciət ədatından sonra şəxs əvəzliyi gələ bilər: **يا هذا اكتبنا املاك** – “Ey sən, sənə diktə olunanı yaz!” Bəzən də müraciət ədatlarının qoşa işlədilməsinə rast gəlinir: **يا ايها الدنيا هل لك من القيم** – “Ey dünya, sənə bir dəyərin varmı?!” və s.

SMF rəsmi və qeyri-rəsmi olmasından asılı olaraq kompliment leksikası rolunda çıxış edən arxaizmlərdən də istifadə edə bilər. Müqayisə edək: **يا صاحب السمو** – “Alihəzrət”; **يا فخامة** – “Zati-aliləri”; **يا جلالة** – “Əlahəzrət”; **يا معالي صاحب المعالي** – “Zati-aliləri” (baş nazir istisna olmaqla bütün nazirlərin titulu). SMF-nin vacib atributunu vəzifələrin və s. nomenklatur adları təşkil edir: **يا سيادة**, **يا سيدي** – “Zati-aliləri baş nazir” və s. Bunu müxtəlif ərəb ölkələrində dövlət xadimlərinə müraciət formalarında görmək olar: **يا سيادة الرئيس** – “Cənab prezident” (Misir, Liviya, Suriya, İraq, Tunis), **يا فخامة الرئيس** – “Zati-aliləri Prezident” (Livan, Yəməni, Əlcəzair, Sudan, Cibuti, Fələstin), **يا حضرة صاحب الجلالة الملك** – “Əlahəzrət kral” (İordaniya, Bəhreyn, Mərakeş), **يا حضرة صاحب الجلالة السلطان** – “Əlahəzrət Sultan” (Oman) və s.

Vəzifə, sosial vəziyyət, yaş və s. baxımından daha yüksəkdə olan adama müraciət zamanı **يا سيادة** sözündən istifadə olunur, məsələn: **يا سيادة العقيد** – “Cənab polkovnik”. Bəzi hallarda bu sözdən daha yüksək vəzifəli şəxslərə müraciət üçün

istifadə olunur: *ياسيادةالوزير* – “Cənab nazir” (bu cür müraciət monarxiya rejimi olmayan ölkələr üçün xarakterik sayılır). Bütün bu nomenklatur adlar və vəzifə adları bu və ya digər ərəb ölkəsinin müəyyən inkişaf dövrü ilə bağlıdır və siyasi, ictimai xadimlərə, dövlət qulluqçularına, hərbi qüvvələrin zabitlərinə və s. müraciət üçün vacib sayılır.

Dini liderlərə müraciət üçün istifadə olunan sabit müraciət formullarına xüsusi diqqət yetirilməsi tələb olunur: *ياسيادةالامام* – “İmam həzrətləri”.

Yaş, cəmiyyətdəki hörmət və elm aləmindəki mövqeyi ilə bağlı olaraq həmin adamlara müraciət zamanı *استاذ* (hörmətli, möhtərəm, professor) kəlməsindən istifadə olunur və həmin söz bu vəziyyətdə ya tək, ya da adla yanaşı işlənir: *ياستاذمحمّد* – “Ey (Ay) hörmətli (möhtərəm), professor Məhəmməd!” Həkimə müraciət etmək üçün *يادكتور* – “Ey (ay) həkim” – ifadəsindən istifadə olunur.

Ərəb ölkələrində əhalinin digər təbəqələrinə müraciət zamanı bu kimi SMF istifadə olunur: *يارئيس* (konduktor, tramvay, sürücüsü və s. üçün). Azərbaycan dilindən fərqli olaraq bir qrup adama müraciət edərkən *يااياماعة* ifadəsindən istifadə olunur ki, bu da dilimizdəki “Dostlar!” müraciət formasına uyğun gəlir. Taksi sürücüsü, təmir sexindəki çilingər və s. üçün – *ياسطى* – ifadəsindən istifadə olunur və bu ifadə dilimizdə də “usta” kəlməsinin ifadə etdiyi mənanı bildirir. Bundan əlavə, müxtəlif ərəb ölkələrinin dialekt xüsusiyyətləri nəzərə alınmaqla cəmiyyətin müxtəlif təbəqələrinə müraciətdə *يامهندس، ياباشمهندس، يامستر، يامهندس، يامدام، ياخي، ياحضرتك، يافندي، ياست، ياهاتم، ياسيد، ياسيدة* ifadələrindən yeri gəldikcə istifadə edilir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan, rus və digər dillərdən fərqli olaraq ərəb dilində müraciət zamanı təkdə olan şəxsə ehtiram məqsədi ilə cəmdə müraciət edilmir və bu hal özünü həm şəxs əvəzliliklərində, həm də feil formasında büruzə verir: *خذياحضرتكتتابك* – “Cənab, kitabı götür”. Belə bir hal ciddi şəkildə subordinasiyanın qorunduğu hərbi sahədə də özünü göstərir: *المكانك* - hərfi mənada: öz yerini tut. Azərbaycan dilinə tərcümədə isə belə məna verir: “Farağat!”

Ərəb ölkəsində dükana (mağazaya) daxil olarkən, hər şeydən əvvəl – *السلامعليكم* – salam, *صباحالخير* və s. kimi ifadələrdən istifadə etməklə onun sahibini salamlamaq lazımdır. Mağaza sahibi ilə əvvəlcədən tanışlıq onu salamlamaq üçün – *مرحبا* – salam (daha səmimi salamlamaq) kəlməsindən istifadə etmək imkanı verir [14, 93].

Müasir ərəb danışiq dilində *يابني* [yə buneyyə] – “Oğlum!” şəklində müraciətin əzizləmə mənasında işlədilməsi də diqqəti cəlb edir (müqayisə et: ədəbi kitab-yazı dilində - *يابني* ! [yə bni])

Ərəb liderlərinin ictimai çıxışlarında bu kimi sabit müraciət formullarından istifadə edilməsinə tez-tez rast gəlmək mümkündür: –ايهابناءمصرالواسب – “Ey (Ay) Misirin qəhrəman övladları!”, –ياالبناءالعروبة – “Ey (Ay) qəhrəman ərəb övladları!”, –ياالبناءالاسكندريةالام – “Ey (Ay) doğma əl-İskəndəriyyə övladları!”, –ياسيداتيوسادتي – “Xanımlar və cənablar!” və s.

Gənclər arasında bir-birinə müraciətdə bu formullardan daha çox istifadə olunur: –ياشيخ – “Ey (Ay) şeyx (qoca)!”, –ياجماعة – “Ey (Ay) dostlar!”

Diqqəti cəlb edən məqamlardan biri də cansız əşyalara edilən müraciət formasıdır: –ماذاتقولينياريح؟ – “Ey külək, sən nədən necə də gözəlsən!”, –ياحلوبابلدي – “Ölkəm, sən nədən danışsən (nə deyirsən)?”, –ماذاتقولينياريض – “Ey torpaq, sən nədən danışsən (nə deyirsən)?” Qeyd etmək lazımdır ki, bu cür müraciət formasına digər dillərdə, o cümlədən, dilimizdə də rast gəlmək mümkündür.

Bundan əlavə, müraciət vaxtı gender xüsusiyyətləri mütləq nəzərə alınmalıdır. Halbuki, cins cəhətdən uzlaşmanın tələb olunduğu bir çox dillərdə bu qaydaya riayət olunmur, məsələn: –ياسيدةالوزيرة – “Cənab nazir (qadın)”, –ياسيدةوكيلةرئيسمجلسالشعب – “Cənab xalq məclisi sədrinin müavini” (qadın), –ياسيدةطبيبة – “Cənab həkim” (qadın), –ياسيدةكاتبة،ياسيدةامينةالسر – “Cənab katib” (qadın), –ياسيدةالمفتشة – “Cənab müfəttiş” (qadın), –ياسيدةالمديرة – “Cənab direktor” (qadın) və s. Bununla yanaşı, bəzən əks tendensiya da baş verir – müraciət ədatından sonra qrammatik cəhətdən müzəkkərdə (kişi cinsində) olan söz işləndiyi halda məna cəhətdən müənnəsdə (qadın cinsində) olan sözü bildirir, məsələn: –يا بنت – “Ay qız”, –ياختي – “Ay bacım”, –ياستي – “Ay xanım” və s. Eyni zamanda, müraciət ədatından sonra gələrək müənnəsdə işləndiyi halda müzəkkər sözü bildirən isimlərin işlədilməsi faktına da rast gəlmək olur, məsələn: –وانتياكحة – “Ey sən, tez-tez həyat yoldaşını dəyişən!” Bir cinsdə işlənib hər iki cinsi bildirən müraciət formalarına da rast gəlmək mümkündür, məsələn: –وانت (انت) – “Ey (Ay) yalançı” (kişi və ya qadın), –ياكذوبة – “Ey (Ay) səbirli” (kişi və ya qadın), –وانت (انت) يا صبور – “Ey (Ay) böyük alim” (kişi və ya qadın), –وانت (انت) يا علامة – “Ey (Ay) çox yatan” (kişi və ya qadın).

Ərəb ölkələrində cəmiyyətin aşağı təbəqələrinə məxsus adamları arasında gündəlik həyatda peyorativ məzmunlu sabit müraciət formullarından istifadəyə tez-tez rast gəlinir, məsələn: –يا حمار – “Ay eşşək”, –يا حقير – “Ay alçaq, ay əclaf”, –يا حيوان – “Ay heyvan”, –ياسراق، يالص – “Ay oğru, cibgir”, –يابن آدم – “Ey bəni Adəm!” (adətən, müəyyən etinasızlıq məqsədilə işlənir), –يابنكلب – “Ay it oğlu” (lazım olduqda transformasiya olunaraq –يابنالفكلب،يابنستينكلب، “Ay altmış itin oğlu, ay min itin oğlu”

formasında deyilə bilir) və s. Etik normaları nəzərə alaraq yuxarıda deyilənlərlə kifayətlənirik.

Ərəb sabit müraciət formullarının heç də tam olmayan həmin xüsusiyyətləri ərəb ölkələrində nitq prosesində geniş sosial-iyerarxik və funksional-üslubi diferensiasianın olduğunu bildirir.

Qeyd etmək lazımdır ki, dialekt elementləri qədim zamanlardan bəri ədəbi dilin hökmranlıq etdiyi ictimai çıxışlar sahəsinə daxil olur. Lakin bu heç də o demək deyil ki, burada ədəbi dilin mövqeyi zəifləyir. Lakin bu qarşılıqlı münasibətlər ilk növbədə hər bir ərəb ölkəsinin sosial-iqtisadi və mədəni-tarixi şəraitindən asılıdır. Burada təhsil səviyyəsi də çox mühüm rol oynayır. Bəzi ölkələrdə (məsələn, Suriya və Livanda) o daha yüksəkdir ki, bu da qarşılıqlı münasibətlərə təsir göstərir: ictimai və dövlət xadimlərinin çıxışlarında dialekt elementləri daha az istifadə olunur. Bir çox ərəb ölkələrində isə savadlılıq dərəcəsi olduqca aşağıdır və məhz buna görə də dialekt on milyonlarla dil daşıyıcısı üçün yeganə ünsiyyət vasitəsidir. Buna görə də dialektin, demək olar ki, bütün sahələrdə istifadə edilməsi çox təbii və obyektiv qarşılır, çünki o, həmin sahələrdə ərəb ədəbi dilini funksional olaraq tamamlayır.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Azərbaycan dilində:

1. Dəmirçizadə Ə. , Azərbaycan dilinin üslubiyyatı, Bakı, 1962
2. Məmmədəliyev V. M. , Ərəb dilçiliyi, Bakı, 1985
3. Məmmədov Ə. C. , Ərəb dili dərslisi, Bakı, 1998

Rus dilində:

4. Ахманова О. С. , Словарь лингвистических терминов, Москва, 1969
5. Белова А. Г. , Средний язык в системе наддиалектных форм арабского языке, Москва, 1983
6. Белова А. Г. , история арабского языка, Москва, 1979
7. Будагов Р. А. , Литературные языки и языковые стили, Москва, 1967
8. Гранде Б. М. , Введение в сравнительное изучение семитских языков, Москва, 1972
9. Завадовский Ю. Н. , Опыт анализа сложной языковой ситуации в Магрибе как некоей структуры, Москва, 1970
10. Мишкурин Э. Н. , Типологическая характеристика арабского языка, Москва, 1977
11. Спиркин А. Л. , Стилистика арабского языка, Москва, 1978

Ərəb dilində:

12. حمزة عبد اللطيف، المدخل في فن التحرير الصحفي، القاهرة، 1970
13. الهاشمي احمد، جواهر البلاغة ، القاهرة، 1954
14. انيس ابراهيم، في اللهجات العربية، بيروت، 1991
15. الشائب احمد، الاسلوب، القاهرة، 1956
16. نجم الدين محمد يوسف، فن المقالة، بيروت، 1966

РЕЗЮМЕ

Диглоссия и её влияние на функционально стилистическую стратификацию современного арабского языка

В статье говорится о наличии в современном арабском языке двух различных по структуре и функциональности форм-художественно литературная и разговорная. Сообщается, что то языковое явление широко распространённая в арабских странах называется диглоссией. Отмечается, что в нынешних условиях ни литературный язык, ни диалекты в отдельности не способны полностью удовлетворить социально-языковые нужды тех или иных коллективов.

SUMMARY

Diglossia and its impact on functional-stylistic division of modern Arabic language

According to the article, Arabic embraces two different- colloquial and literary varieties, those are differ from each other for structural and functional aspects. This widespread language phenomenon is called diglossia. It is also noted that, in the current situation neither literary language nor dialects are separately able to cover all social-language needs of any society.

UOT-28

FƏZLUR RƏHMƏNA GÖRƏ KLASSİK İSLAM TƏHSİL SİSTEMİ: XÜSUSİYYƏTLƏRİ, PROBLEMLƏRİ VƏ İSLAHAT ZƏRURƏTİ

i.f.d., dos. Mübariz Camalov

BDU İlahiyyat fakültəsi

İslam elmləri kafedrasının müdiri

mubarizcamal@hotmail.com

Açar sözlər: *Fəzlur Rəhman, dini təhsil, mədrəsə, islahat*

Keywords: *Fazlur Rahman, religious education, madrasah, reform*

Ключевые слова: *Фазлур Рахман, религиозное образование, медресе, реформа*

İslam təhsil sisteminin hədəfi insanın yaradılış məqsədinə uyğun biliklərin öyrənilməsidir. Bu biliklər Allahın Peyğəmbər vasitəsi ilə bildirdiyi ilahi əsaslardır. İslamın ilk dövrlərində təhsil sisteminin əsasını Qur'anı öyrənmək və təbliğ etmək olmuşdur. İslamın Məkkə dövründə dinin təbliği məhdud və gizli idi. Müsəlmanları adətən Ərqamın evində toplaşardılar. Buna görə də sistemli təhsil fəaliyyəti Mədinəyə hicrətdən sonra başlamışdır. O dövrün təhsil mərkəzləri məscidlər idi. İslam tarixində ilk təhsil mərkəzi hesab olun əshabı-süffə də Mədinədəki məscidi-nəbəvidə açılmışdır. Əslində əshabı-süffə əksəriyyəti mühacirlərdən meydana gələn, ev-eşiyi olmayan və maddi vəziyyəti ağır olan səhabələr üçün sığınacaq məqsədi ilə hazırlanmış kölgəlik sakinləri deməkdir. Məscidi-nəbəviyə bitişik olan bu məkan bir müddət sonra təhsil mərkəzinə çevrilmişdir. Burada yaşayan səhabələr bütün vaxtlarını Peyğəmbərin yanında keçirdiklərinə görə dini bilikləri öyrənmək üçün xüsusi fürsətə sahib olmuşdurlar. Hətta Mədinədə ev-eşiyi olan bir çox insan bu fürsətdən istifadə etmək üçün əshabı-süffəyə qoşulmuşdur. Nəticədə İslamın ilk təhsil müəssisəsi meydana gəlmişdir. Mənbələrdə əshabı-süffədə təhsil alan səhabələrin sayının yüzdən artıq olduğuna dair qeydlərə rast gəlmək mümkündür. Hətta İslamın yayılmasında və sonrakı nəsillərin yetişməsində əshabı-süffədən çıxan İslam alimlərinin xüsusi rolu olmuşdur. Bu günə qədər İslam dünyasının müxtəlif yerlərindəki mədrəsələrin əsasını buradan aldığı düşünülür. Sonrakı dövrlərdə şəraitə uyğun olaraq beytul-ilm,

beytul-hikmə və darul-ilm kimi adlandırılan təhsil qurumları bunun davamını və inkişafını təmsil etmişdir.¹

İslam dini hicrətdən sonra sürətlə yayılmağa başladı. Həzrət Peyğəmbər də İslamı qəbul edib, ancaq Mədinədən uzaqda yaşayanlara dinlərini öyrətmək üçün müəllimlər göndərirdi. Rəşidi xəlifələr dövründə də davam edən bu ənənə ilə məscid-mədrəsə şəklindəki təhsil sistemi İslam dünyasının hər yerinə yayılmış və günümüzdə qədər İslam dünyasının bir çox yerində də mövcudiyyətini davam etdirir.²

İslamın ilk dövrlərində məscidə bağlı olan mədrəsələr zaman keçdikcə məsciddən ayrılaraq müstəqil təhsil müəssisəsi olmuşdur. Çünki İslam torpaqlarının genişləməsi və buna bağlı olaraq müsəlmanların yeni elm sahələri ilə tanış olmaları nəticəsində mədrəsələrin dərslər proqramları da dəyişmiş və inkişaf etmişdir. X əsrdə ən parlaq dövrünü yaşayan mədrəsələr Səlcuqlu dövlətinin məşhur siyasi xadimi və elm adamı Nizamülmülk tərəfindən dövlətin xüsusi nəzarətinə alınaraq sistemləşdirilmişdir. Bu dövrdə mədrəsənin ən mühüm xüsusiyyəti tədris proqramının müəyyən qəliblərə salınmaması və müəllim mərkəzli olmasıdır. Yəni mədrəsələrdə sinif anlayışı deyil, dərslər anlayışı vardı. Beləliklə, bir mədrəsədə təhsil almaq istəyən tələbə istədiyi müəllimi seçmə haqqına sahibdir. Bundan əlavə bir mədrəsədə təhsil alan tələbə istərsə başqa bir mədrəsədə təhsilinə davam edə bilirdi. Mədrəsələrdə dini elmlərlə yanaşı əqli elmlər də tədris olunurdu. Adətən dini elmlərə keçmədən əvvəl məntiq, bəlağət, dilçilik, həndəsə, riyaziyyat, fəlsəfə, tarix və coğrafiya kimi fənlər öyrənilirdi.³

İslam cəmiyyətində mərkəzi xüsusiyyətə sahib olan və sistemli bir şəkildə çalışan mədrəsələrdə XVI əsrdən etibarən tədris keyfiyyətinin azaldığı, mədrəsələrin əvvəlki gücünü itirdiyi müşahidə olunur. Bunun ilk ağla gələn səbəbi İslam dünyasının zəifləməsi və mədəniyyətin çökməyə başlamasıdır. Çünki, bütün mədəniyyətlərin inkişafı təhsil sistemlərinin vəziyyəti ilə sıx əlaqəlidir. Ancaq

¹ İslam Ansiklopedisi: 44 cildə, XXXVII c. , İstanbul, 2009, s. 469; Kırkız M. Medreseler ve Ezher'de İslami İlimler (Medrese Müfredatıyla Ezher'in Müfredatının Karşılaştırılması) / Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler, Bingöl, 2013, s. 60; Söylemez M. İslam'ın Erken Döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri // Dini Araştırmalar, 2002, №13, s. 59-60; Ayhan H. İslam Tarihindeki ilk Eğitim ve Öğretim Müesseseleri // İslam Medeniyeti, 1973, № 30, s. 8.

² Dündar M. Erken Dönem İslamii Eğitim // Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, № 32, s. 293-294.

³ Hızlı M. Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler // Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, № 1, s. 29.

bunlardan hansının səbəb, hansının nəticə olduğunu müəyyənləşdirmək çətinidir. Yəni, mədəniyyətin inkaşı təhsil sisteminin inkişafına təsir edir, yoxsa təhsilin inkişafı mədəniyyət inkişafına təsir edir? Burada hər biri digərinin səbəbi kimi görünür. Beləliklə, mədrəsələrdəki ilk dəyişikliyin məntiq, riyaziyyat və fəlsəfə kimi əqli elmlərin tədrisdən qalxması yaxud formal hal alması olmuşdur. Əqli elmlərdə geriləmə sadəcə elm və texnologiyada deyil, dini elmlərə də mənfi təsirini göstərmişdir. Bununla eynivaxtlı olaraq, dövlət nizamında da vəziyyət ağırlaşmağa başlamışdır. İdari sistemin zəifləməsi bütün sahələrdə olduğu kimi təhsil sahəsində də özünü göstərmişdir.⁴

İslam tarixində mədrəsələrin sistemləşdirilməsi Nizamülmülk tərəfindən həyata keçirilsə də dövlət nizamınının tərkibinə daxil edilməsi Osmanlı dövründə baş vermişdir. Osmanlı sultanı Sultan Fatih Mehmed öz adı ilə adlandırdığı Fatih mədrəsələrini açmışdır. Osmanlı tarixində ən uğurlu qurumlardan olan bu mədrəsələrdə ilk dəfə XVI əsrdə Osmanlı padşahı III Mehmed tərəfindən islahatlar aparılmışdır.⁵ Bu islahatların aparılması, şübhəsiz, mədrəsələrdən problemin olduğunu göstərir.

İslamın ilk dövrlərindən etibarən İslam təhsil sistemi şəxs mərkəzli olmuşdur. İslami təhsil almaq istəyənlər İslam dünyasının müxtəlif yerlərinə səpələnmiş məşhur alimlərdən dərslər almaq üçün uzun səyahətlər etmək məcburiyyətində qalmışlar. Təhsilini tamamlayanlar dərslər aldıkları müəllimlərdən aldıkları dərslər yaxud oxuduqları kitaba və ya hədis, fiqh, kəlam kimi elmlərə görə *icazət* alar və beləcə onlar da dərslər vermə haqqı əldə edərdilər. Mədrəsə sisteminə keçildikdən sonra bu üsul qismən tərk edilmiş və imtahan üsulu ilə müəllim seçmə yoluna gedilmişdir. Mədrəsələrin dövlət dəstəyi alması və dövlətin nəzarətində olması ilk baxışda müsbət hal kimi görünsə də həm mədrəsələrin, həm də ümumilikdə təhsil sisteminin tənəzzül səbəbi hesab olunmuşdur. Ancaq təhsilin tənəzzülünün əsl səbəbi məhz elmin tənəzzülü ilə bağlıdır. Elmin tənəzzülü mədrəsələrdə tədris proqramının məhdudlaşdırılması ilə nəticələnmişdir.⁶

Fəzlur Rəhməna görə mədrəsə təhsil sisteminin qapalılığı və səmərəsizləşməsi mədrəsə sisteminin tənəzzülünün səbəbi deyil, əlamətidir. Əqli elmlərin mədrəsə

⁴ Aydın Şevki M. Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine // Erciyes Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi Dergisi, Kayseri: 1987, № 4, s. 324-332.

⁵ Atay H. Medreselerin Islahatı // Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1981, cild: XXV, s. 1.

⁶ Rahman F. İslam, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008, s. 259-261.

proqramından çıxarılması fikri durğunluğu meydana çıxarmışdır. Bununla yanaşı dini elmlər də əsl bəslənmə mənbəyi olan həyatdan uzaqlaşaraq mücərrədləşdirilmişdir. Fəzlur Rəhmanın Şatibidən nəql etdiyi bu cümlə o dövrün elm anlayışını belə təsvir edir: 'Praktik əhəmiyyəti olmayan bütün elm növləri ilə məşğul olmaq haramdır'. Bu anlayış hür düşüncəni iki önəmli sahəsinə, fəlsəfə və riyaziyyatı mədrəsədən uzaqlaşdırmışdır. Yerdə qalan İslam elmləri bütün təhsil sahəsində öz hakimiyyətini qurdu. Bunlar arasında azad düşüncəyə qapı açma imkanı olan kəlam elmi Razinin xüsusi zəhməti nəticəsində məntiq elmini özünüküləşdirərək İslam elmləri arasında özünə yer tutdu. Əslində bu nailiyyət İslam düşüncəsinin münbitliyini göstərir. Ancaq kəlamın fəlsəfənin yerini tutması, xüsusilə, mədrəsə tələbələri arasında fəlsəfə əsərlərinə müraciət etmə ehtiyacını aradan qaldırdı. Bir sonrakı mərhələdə kəlamın doqmatik xüsusiyyəti sərbəst düşüncə imkanının qarşısını aldı. Əlbəttə sərbəst düşüncənin durğunlaşmasının tək səbəbi kəlam deyildi. Fəzlur Rəhmənə görə mədrəsələrin sərbəst düşüncədən məhrum olması, xüsusilə, hür düşüncə qabiliyyəti olan insanları başqa bir istiqamətə, təsəvvüfə yönləndirdi. Təsəvvüfün mədrəsəyə alternativ olması zamanı içində mədrəsədə tədris olunan əsərlərin və dərslərin inkarına gətirib çıxardı. Mədrəsələrdəki dərslərin sayının azalması və dərslərin xülasə dərsləklərlə məhdudlaşması əzbərçi zehniyyətin yayılmasına səbəb oldu. Bundan sonra nadir hallarda yeni təliflərə rast gəlmək mümkün idi. Artıq bir çoxu bir-birinin təkrarı yaxud lazımsız təfəssilatlarla məşğul olan şərhlər dövrü başladı.⁷ Fəzlur Rəhmənə görə klassik İslam təhsil sisteminin nöqsanlarından biri təhsilin kitab və şəxslərə bağlı olmasıdır. Bunun ən böyük təzahürü mədrəsələrdə yetişən alimlərin mədrəsələrə görə deyil, dərsləri müəllimlərə görə tanınmasıdır. Bu vəziyyət İslam dünyasında mədrəsələrin sistemləşməsindən sonra da davam etmişdir. Buna görə də, Fəzlur Rəhmənə görə İslam dünyasındakı azad fikirli mütəfəkkirlərin böyük əksəriyyəti mədrəsələrdə deyil, mədrəsə xaricində xüsusi dərslər verən müddərislərin yanında yetişmişdir.⁸

Fəzlur Rəhmənə görə təhsilin müəllim yaxud kitab mərkəzli olması əldə olunan elmin məhsuldarlığına mənfi təsir göstərmişdir. Belə ki, hər hansı bir elmi öyrənmək istəyən tələbə o elmi öyrənməkdənsə bu sahədə yazılmış bir və ya iki kitabı oxuyurdu. Məsələn, fiqh təhsili alan tələbələr *Hidayə* oxumaqla kifayətlənirdilər. Bu

⁷Rahman F. İslam, s. 261-264.

⁸Rahman F. İslam, s. 259-260.

da elm anlayışının təhlil, qavrama, tənqid metodundan uzaqlaşaraq əzbərçi üsula doğru meyl etməsinə gətirib çıxarmışdır. Prosesin bu şəkildə davam etməsi əsər təlifində də özünü göstərmişdir. Fəzlur Rəhməna görə həm təhsilin, həm də elmin durğunluğu nəticəsində yeni əsərlər yazma işi şərh və haşiyələrlə əvəz olunmuşdur.⁹

İslam dünyasının qərblə üzləşməsinin təsiri nəticəsində İslam dünyasının müxtəlif yerlərində bir çox sahədə olduğu kimi təhsil sahəsində də yenilik arayışları başladı. Fəzlur Rəhməna görə bu arayışlar nəticəsində yeni təhsil formuna iki cür yanaşma meydana gəldi. Bunlardan birincisinə görə müsəlmanların qərbdən öyrənməsi lazım olan sadəcə texnologiyadır. Ənənəvi İslam düşüncəsi müsəlmanlara yetərli olub, qərb fəlsəfəsi ilə bağlı yeniliklərə müsəlmanların ehtiyacı yoxdur və hətta bunlar müsəlmanlar üçün təhlükəlidir. İkinci yanaşma tərzı isə texnologiya ilə birlikdə hər növ biliyin faydalı və alınmalı olduğunu müdafiə edirdi. Fəzlur Rəhməna görə XIX əsrin ikinci yarısında rəvacda olan bu anlayışı beş mütəfəkkir güclü bir şəkildə müdafiə etmişdir. Bunlar Seyid Əhməd Xan, Seyyid Əmir Əli, Cəmaləddin Əfqani, Namiq Kamal və Məhəmməd Əbdühdur. Bu mütəfəkkirlər İslam dünyasının müxtəlif yerlərinə səpələndikləri və çoxu bir-birini heç vaxt görmədikləri halda eyni düşüncələri müdafiə etmələri çox maraqlıdır. Fəzlur Rəhman İslam dünyasının müasir təhsil sisteminə müştərək yanaşması kimi gördüyü bu düşüncələri aşağıdakı kimi sistemləşdirmişdir:

1. IX əsrdən XIII əsrə qədər elmin və elm anlayışının müsəlmanlar arasında inkişaf etməsi Qur'anın təkidlə Allahın sənəti olan və insanın istifadə etməsi üçün yaradılan kainatı araşdırmağa təşviq etməsinin nəticəsidir.

2. Orta əsrlərin sonlarında araşdırma və tədqiqat ruhunun müsəlmanlar arasında dəhşətli şəkildə yox olması ilə İslam aləmi durğunlaşaraq tənəzzülə başlamışdır.

3. Əksəriyyəti İslam dünyasından alınan elmi tədqiqatlar Qərbə çəkilməş və beləliklə qərb ölkələri sürətlə inkişaf edərək İslam ölkələrini belə müstəmləkəyə çevirmişdir.

4. O halda müsəlmanlar öz malları olan elmi, inkişaf etmiş qərbdən təkrar alıb, görkəmli keçmişlərini yenidən əldə edə bilər və beləliklə Qur'anın, indiyə qədər laqeyd qanaşdıqları əmrlərini də yerinə yetirmiş olarlar.

Burada texnologiyanın əldə edilməsindən daha çox elmin zərurili vurğulanmışdır. Elmi tədqiqatların zəruriliyinin Qur'anın əmri olduğuna diqqət

⁹Çelikel B. Fazlur Rahman'da Eğitimin Tanımı ve Hedefleri, s. 135-136.

çəkilməsi isə xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.¹⁰ Fəzlur Rəhmana görə bu arayışlar müsbət hal kimi qarşılanarsa da vəziyyətdən çıxış yolu üçün yetərli deyil. Təhsil sisteminin yenilənməsi üçün dərslərin və dərslərin məzmununun dəyişdirilməsi məsələni həll etmir. Bunun yeganə yolu İslam düşüncəsini yenidən inşa etməkdir. Beləliklə, Fəzlur Rəhmana görə məhsuldar təhsil sistemini qurmaq üçün yeni bir İslam teologiyasına ehtiyac var. Başqa sözlə desək, İslam təhsil sisteminin nailiyyəti özünü həqiqi və azad İslam düşüncəsini yaratmaqda göstərməlidir.¹¹ Buna görə də Fəzlur Rəhmana görə təhsil sistemində islahatın ilkin addımı dini elmlərin canlandırılması olmalıdır. İslam elmləri təkrarçı, əzbərləyici xüsusiyyətini tərk edərək yenidən canlılıq qazanmalıdır. Buna bağlı olaraq təhsilin vəhdətini müdafiə edən Fəzlur Rəhman əqli və ictimai elmlərin İslam təhsil sistemində öz yerini tutmasını təkidlə vurğulayır. Beləliklə, ənənəvi anlayışda olduğu kimi təhsilin dini-dünyəvi təsnifi yerinə vahid təhsil sistemi olmalıdır.¹²

¹⁰ Rahman F. İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi, (tərcümə: Açıkgenç A. , Kırbaşoğlu M. H.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 107-108.

¹¹ Çelikel B. Fazlur Rahman`da Eğitimin Tanımı ve Hedefleri // Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, № 27, s. 71; Çelikel B. Fazlur Rahman`ın Geleneksel İslami Eğitim Eleştirisi // Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, № 27, s. 134.

¹² Çelikel B. Fazlur Rahman`ın Geleneksel İslami Eğitim Eleştirisi, s. 145.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Akşit B. İslam, Çağdaşlıq və Eğitim: Fazlur Rahman'ın Katkıları / İslam və Modernizm: Fazlur Rahman təcrübəsi, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

Atay H. Medreselerin Islahatı // Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1981, c. XXV.

Aydın Şevki M. Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine // Erciyes Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi Dergisi, Kayseri: 1987, № 4.

Ayhan H. İslam Tarihindeki ilk Eğitim ve Öğretim Müesseseleri // İslam Medeniyeti, 1973, № 30.

Çelikel B. Fazlur Rahman'da Eğitimin Tanımı ve Hedefleri // Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, № 27.

Çelikel B. Fazlur Rahman'da Eğitimin Tanımı ve Hedefleri // Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, № 27.

Dündar M. Erken Dönem İslami Eğitim // Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, № 32.

Hızlı M. Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler // Uludağ Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi Dergisi, 2008, № 1.

Kırkız M. Medreseler ve Ezher'de İslami İlimler (Medrese Müfredatıyla Ezher'in Müfredatının Karşılaştırılması) / Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler, Bingöl, 2013.

Rahman F. İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi, (tərcümə: Açıkgənç A. , Kırbaşoğlu M. H.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

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

Söylemez M. İslam'ın Erken Döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri // Dini Araştırmalar, 2002, № 13.

XÜLASƏ

XX əsr mütəfəkkirlərindən Fəzlur Rəhmana görə İslam təhsil sistemi ilə İslam düşüncəsi bir-biri ilə yaxından əlaqəlidir. Çünki təhsilin keyfiyyəti təhsil proqramından deyil, düşüncənin azadlığından asılıdır. Fazlur Rəhmanın əsərləri tədqiq edildikdə onun diqqət mərkəzində İslam düşüncəsinin olduğu görülür. Beləliklə İslam təhsil sistemini gücləndirmək üçün əvvəlcə İslam düşüncəsində islahat aparılmalıdır. Bundan əlavə dini təhsilin inkişafı üçün İslam mədəniyyətini yaxşı bilməklə yanaşı, qərb mədəniyyəti də ciddi tədqiq edilməlidir. Bu məqalənin mövzusu da Fəzlur Rəhmana görə klassik İslam təhsil sisteminin nöqsanları və bu nöqsanların aradan qaldırılması üçün lazım olan islahatlardır.

RESUME

According to Fazlur Rahman Islamic thought and the Islamic educational system is closely associated with each other. Because the quality of education is not dependent on the training program, but the freedom of thought. When we analyze Fazlur Rahman's studies we, recognize that his focal point is the Islamic thought. Thus, firstly the reform of Islamic thought should be done to strengthen the Islamic education system. Furthermore western civilization should be seriously examined, as we should aware of the Islamic civilization for the development of religious education. The subject of this article is Fazlur Rahman's opinion about the problems of the classic Islamic educational system and to carry out reforms to solve those problems.

РЕЗЮМЕ

Помнению Фазлур Рахмана исламская философия и исламская система образования тесно связаны между собой. Потому что качество образования зависит не от учебной программы, а от свободы мышления. Когда мы анализируем исследования Фазлур Рахмана мы видим, что в центре его внимания исламская философия. Таким образом, чтобы укрепить Исламскую систему образования, нужно сначала реформировать Исламскую мысль. Помимо этого, для прогрессирования религиозного образования, вместе с Исламской культурой, нужно исследовать и западную культуру. Темой этой статьи по Фазлур Рахману, является проблема классической Исламской системы образования и реформирование этих проблем.

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

DİNİ TOLERANTLIQ MƏDƏNİYYƏTİ MÜASİR DÖVRÜN TƏLƏBİ KİMİ: AZƏRBAYCAN NÜMUNƏSİ

Sakit Hüseynov

AMEA Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunun

“Dinşünaslıq və mədəniyyətin fəlsəfi problemləri”

şöbəsinin müdiri, fəlsəfə üzrə elmlər doktoru

Açar sözlər: *tolerantlıq, mədəniyyət, islam, xristianlıq, mədəni müxtəliflik, dilərarası dialoq.*

Ключевые слова: *толерантность, культура, ислам, христианство, мультикультурализм, межкультуральный диалог.*

Keywords: *toleration, culture, Islam, Christianity, multiculturalism, dialogue between religions.*

Tolerantlıq problemi ilk dəfə Qərbdə Orta əsərlərdə yaranmış və əxlaqi fəzilət, qeyri-xristian, və yaxud bədətçi ehkam, ayin, inancların etirafı kimi nəzərdən keçirilmişdir. Dini tolerantlığın geniş şəkildə şərh edilməsinə məşhur xristian ilahiyyat alimi Foma Akvinalının **“Teologiyaların külliyyəti”** əsərində rast gəlmək olar.

Yeni dövrdə tolerantlıq problemini ilk tədqiq edən ingilis filosofu Con Lokk (1632-1704) olmuşdur. O, **“Tolerantlıq haqqında öyüdnamə”** (“Epistola de tolerancia”) əsərində tolerantlığı əsl, həqiqi kilsənin mühüm səciyyəsi kimi əsaslandırmağa cəhd göstərmişdir. C. Lokk hesab edir ki, əgər dində məhəbbət, iltifat və mərhəmət yoxdursa, o həqiqi sayıla bilməz. İsa Məsih naminə başqasını təqib edənlər Onun təlimini eybəcərləşdirirlər. Səmimi və namuslu insanlar müxtəlif dinlərə itaət edə bilərlər, və yalnız dini müxtəlifliyə dözümlülük, cəmiyyətə sülh bəxş edə bilər.

Qərbi Avropada tolerantlıq probleminə Nikolay Kuzanlı, Piko dela Mirandola, Erazm Rotterdamlı kimi mütəfəkkirlər də xüsusi diqqət yetirmişlər. Protestant Reformasiyası da tolerantlığı dəstəkləmişdir. Tolerantlığın sonrakı tədqiqi T. Hobbs, Y. Bentam, A. de Tokvil, Volter D. Didro, A. Smit, C. S. Mill, XX əsrdə isə G. Zimmel, T. Nükom və Frankfurt məktəbinin nümayəndələrinin adı ilə bağlıdır.

əsaslanaraq, onların dini tərkibindən bəhs edərək demişdir: “Bu dövrdə bu yerdə (1913-cü ildə Bakı şəhəri nəzərdə tutulur-H.S.) 76 965 – müsəlman, 76 927 – xristian, 9592 – yəhudi, 3801 – lüteran, 2902 – katolik, 4496 – sektant, 262 – köhnə təriqətçi yaşayırdı. Həmin illərdə Azərbaycanda məscidlər, pravoslav baş kilsələri, kiçik kilsələr, kırıxa və sinaqoqlar, məbədlər fəaliyyət göstərmişlər. Məhz həmin illərdə Roma katolik, lüteran və bir sıra protestant cəmiyyətləri formalaşmışdı. Bu göstərir ki, Azərbaycan hələ bu dövrlərdən başlayaraq çoxkonfessiyalı bir ölkə idi. Maraqlıdır ki, bu dövrdə tolerantlıq prinsipinə nəinki riayət olunurdu, hətta bu prinsip Azərbaycanda inkişaf edirdi. ” (1, s. 44) Burada qeyd olunan faktlara nəzər saldıqda, 1913-cü ildə Bakıda yaşayan müxtəlif dinlərə etiqad edən insanların say tərkibi müəyyən maraq doğurur və Azərbaycanın Qafqazda hələ XX əsrin əvvəllərində çox tolerant bir ölkə olduğunu göstərir.

Qafqaz bölgəsində sülhün və əmin-amanlığın təmin olunması, ayrı-ayrı xalqların bir-birinin milli-mənəvi dəyərlərinə daim hörmətlə yanaşmasının vacibliyini vurğulayan Gürcüstan Patriarx Katalikosu II İlya Bakıda keçirilən beynəlxalq konfransların birində çıxış edərək xalqlararası və dinlərarası dostluğu əks etdirən faktlardan danışaraq demişdir: “Mən elə bir ailədə böyümüşəm ki, bizim ən çox qonağımız məhz müsəlmanlar olurdu. Məhz öz uşaqlıq illərimi yada salıb onların bizə təşrif buyurduqlarını xatırlayıram. Bizim böyüklərimiz dost müsəlmanlar üçün ən gözəl otaqlarını hazırlayırdılar. Orada xalçalar döşəyirdilər ki, qonaqlar burada öz müsəlman qaydaları ilə ibadətlərini etsinlər.” (2, s. 37)

Dini liderlərin bu çıxışlarından göründüyü kimi, Azərbaycan tarixən qonşu xalqlarla və başqa dinə mənsub olan insanlarla dostluq münasibətlərində və sülh şəraitində yaşamış, heç bir dini ayrı-seçkiliyə yol verməmişdir.

Azərbaycanda dini tolerantlığın yüksək səviyyədə olması respublikamıza gələn müxtəlif peşə adamlarının diqqətini cəlb edir. Məsələn, 2011-ci ilin iyul ayında Avropa Şurası Parlament Assambleyasındakı Avropa Xalq Partiyası qrupunun nümayəndə heyəti respublikamızda səfərdə olmuşdur. Nümayəndə heyətinin üzvləri iyul ayının 21-də Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsində olmuş və burada “Azərbaycanda vətəndaş cəmiyyətinin inkişafına töhfə verə biləcək dinlərarası dialoq və ya Avropa dəyərlərinə dair” mövzusunda keçirilən “Dəyirmi masa”da iştirak etmişlər. “Dəyirmi masa”da müzakirələrə qoşulan nümayəndə heyətinin üzvü - Avropa Şurası Parlament Assambleyasındakı Avropa Xalq Partiyasının sədri Luka Volente Azərbaycanda tolerantlıq ənənəsinin qədimliyini və müasirliyini xüsusi vurğulayaraq, onun bu gün bütün dünya üçün, xüsusilə də Avropa üçün örnək ola

biləcək səviyyəsindən danışaraq qeyd etmişdir ki: “Dinlərarası dialoq bu gün yaxşı düsturdur və onun üzərində müntəzəm işləmək lazımdır. Azərbaycanın bu sahədə əldə etdiyi nailiyyətlərdən öyrənmək lazımdır. Azərbaycan tolerantlığının ən böyük dəyəri isə ondadır ki, o, siyasi qərar deyil, xalqın təbii həyat tərzidir.” (3, s. 28)

“Dəyirmi masa”dakı çıxışında dini tolerantlıq sahəsində Azərbaycanın başqa müsəlman ölkələrinə nümunə ola biləcəyini vurğulayan Luka Volante bu məsələdə ölkəmizi hətta Avropa məkanı ilə müqayisə edərək demişdir: “Tolerantlığın Azərbaycan modeli bizim üçün çox maraqlıdır. Bu model bir çox ölkələrə, o cümlədən müsəlman ümmətinə də örnək ola bilər. Biz Avropada görmək istədiklərimizi Azərbaycanda görürük.” (3, s. 31)

Müstəqillik dövründə respublikamızda dini tolerantlığın real şəkildə həyata keçirilməsində ölkə rəhbərliyinin, o cümlədən prezident İlham Əliyevin ölkədə tolerantlığın və dini etiqad azadlığının təminatçısı olduğu xüsusi olaraq qeyd edilməlidir. Məlumdur ki, Azərbaycan çox konfessiyalı bir ölkədir və burada tarixən müxtəlif dini və mədəni abidələr mövcuddur. Bu dini abidələrdən biri də Oğuz rayonunun Nic kəndində yerləşən və udinlərə məxsus olan Müqəddəs Yelisey (Çotari) kilsəsidir. Qeyd edək ki, alban-udin dini abidələrindən olan Müqəddəs Yelisey kilsəsi 1723-cü ildə tikilib və udinlərin əsas ibadət məbədi kimi fəaliyyət göstərmişdir. Lakin 1836-cı ildən bu kilsə “Rusiya müqəddəs Sinodu”nun xüsusi qərarı ilə erməni qriqoryan kilsəsinin sərəncamına verilib. Həmin vaxtdan udinlər bu qərara etiraz əlaməti olaraq kilsəyə getməyiblər və o vaxtdan istifadəsiz qalan kilsə dağılmaq səviyyəsinə düşmüşdür.

Lakin ölkə prezidenti İlham Əliyev 2005-ci ildə Nic kəndində sakinlərlə görüşdükdən sonra Alban tarixi-dini abidələrinin bərpa edilməsinə aid göstəriş vermişdir. Məhz prezidentin bir göstərişindən sonra Alban dini-tarixi abidələrinin bərpası başlanmış və udinlərin dini mədəni irslərinin bərpasına şərait yaradılmışdır. Abadlaşdırılan və bərpa edilən bu cür abidələrdən biri də Qafqazda, eləcə də dünyada ən qədim xristianlıq məbədlərindən sayılan, vaxtilə Şəkinin Kiş kəndində inşa edilən alban kilsə-muzeyidir. Tarixən bizim eramızın IV-V əsrlərinə aid olan bu kilsənin təmirinə 2000-ci ildə başlanmış, 2003-cü ildə isə bu dini-tarixi abidə əsaslı şəkildə bərpa olunaraq istifadəyə verilmişdir. Eyni zamanda, Nic kəndində və Oğuz rayonunun digər kəndlərində Alban-Udin dini icmaları yaradılmışdır. Bütün bunlar Azərbaycan respublikasında dini tolerantlıq mədəniyyətinin yüksək səviyyədə olduğunu göstərən faktır.

Bütün bu tədbirlərin həyata keçirilməsi erməni KİV-lərinin irəli sürdüyü guya Azərbaycanda xristianların o cümlədən udiələrin sıxışdırılması və assimilyasiyası haqqında böhtan və cəfəngiyyətə zərbə vurdu. Qeyd edək ki, Azərbaycanda Alban-Udin Xristian İcmasının dirçəldilməsi və dini məbədlərin bərpası, təkcə Azərbaycan tarixində deyil, həm də bütün dünya tarixində mühüm əhəmiyyət kəsb edir və ölkəmizin bir daha dini tolerantlıq mədəniyyətinin səviyyəsini bütün dünyaya göstərməkdir.

2011-ci ildə Dini qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsində dinlərarası dialoqla bağlı təşkil edilmiş "Dəyirmi masa"da çıxış edən Alban-Udin xristian icmasının sədri Robert Mobili Azərbaycanın tolerantlığın vətəni olduğunu vurğulayaraq demişdir: "... Tolerantlıq fransız sözü olsa da, onun vətəninin Azərbaycan olduğunu hesab etmək mümkündür. Ölkəmizdə elə bir məkan var ki, cəmi 100 kvadratmetirlik balaca bir sahədə (hazırkı Oğuz rayonunun Nic kəndi nəzərdə tutulur-H.S.) üç dinə -iudaizm, xristianlıq və islam dininə aid məbədlər yanaşı inşa edilmişdir, belə bir fakta dünyada çox az halda şahid ola bilərsiniz." (4, s. 30)

Öz çıxışında R. Mobili 1836-cı ildə Çar Rusiyası tərəfindən Alban kilsəsinin erməni Eçmiədzin kilsəsinə tabe edilməsini və bundan sonra alban-udilərin qriqoryanlaşdırılması və erməniləşdirilməsi prosesini vurğulayaraq tədbirdə iştirak edən Avropa Parlament Asambleyasının nümayəndələrinə müraciət edərək demişdir: "Amma mən qədim Azərbaycan mədəniyyətinin varisi olan bir xalqın nümayəndəsi kimi avropalı deputatların diqqətinə çatdırmaq istərdim ki, bu ölkənin yerli xalqı bizik, ermənilər deyil, bu gün malik olduğumuz milli-dini dözümlülük keyfiyyəti Azərbaycan gerçəkliyini əsrlər boyu öz mənəvi dəyərlərində yaşayan alban-udilərin yaşayış tərzindədir." (4, s. 30)

Son illər din və mədəniyyətlə bağlı beynəlxalq tədbirlərin Bakıda keçirilməsinin böyük siyasi əhəmiyyət kəsb etdiyini qeyd edən Azərbaycan respublikasının prezidenti İ. Əliyev sammitdəki çıxışında dinlərarası dialoqa Azərbaycanın töhfə verəcəyini vurğulayaraq bu məsələdən bəhs edərək demişdir: "Mən şübhə etmirəm ki, bu gözəl görüşün çox gözəl nəticələri olacaq, dinlər, millətlər və ölkələr arasında daha da yaxşı anlaşmanın əldə edilməsinə xidmət göstərəcəkdir. Buna böyük ehtiyac vardır. Bir daha vurğulamaq istəyirəm ki, biz Bakının, Azərbaycanın dinlərarası dialoqun bir növ mərkəzinə çevrilməsinə də çox böyük ümidlərlə baxırıq. Bir tərəfdən, bunu Azərbaycanda dini və milli zəmində vəziyyətin çox yaxşı olmasının təzahürü kimi qiymətləndiririk. Bu, bizim üçün böyük şərəfdir. Digər tərəfdən,

dinlərarası dialoqun praktiki nöqteyi-nəzərdən gücləndirilməsi işinə Azərbaycan öz töhfəsini verə bilər, verir və verməyə davam edəcəkdir. " (4)

Buradan göründüyü kimi, prezident İ. Əliyev son illərdə Azərbaycanın dinlərarası dialoqun mərkəzinə çevrilməsini iki amillə şərh etmişdir: birincisi, bu məsələni İ. Əliyev "Azərbaycanda dini və milli zəmində vəziyyətin çox yaxşı olmasının təzahürü kimi" şərtləndirmiş, ikincisi isə, regionda "dinlərarası dialoqun praktiki nöqteyi-nəzərdən gücləndirilməsi işinə Azərbaycanın öz töhfəsini verməsi" kimi dəyərləndirmişdir. Prezident İ. Əliyev Azərbaycanda dini və milli zəmində vəziyyətin yaxşı olmasını öz çıxışında məntiqi cəhətdən aşağıdakı kimi əsaslandırmışdır: "Qeyd etdiyim kimi, əsrlər boyu Azərbaycanda bütün millətlərin, bütün dinlərin nümayəndələri bir ailə kimi yaşamışlar, ölkəmizin inkişafına öz dəyərli töhfələrini vermişlər. Bu gün də bu proses uğurla davam edir. Azərbaycanda bütün azadlıqlar mövcud olduğu kimi, dini azadlıqlar da tam şəkildə təmin edilir. Azərbaycanda gündəlik fəaliyyət göstərən mindən çox məscid mövcuddur. On bir kilsə, altı sinaqoq və digər dini məbədlər fəaliyyət göstərir." (5)

Belə bir konfransın Bakıda keçirilməsinin mühüm əhəmiyyət kəsb etdiyini vurğulayan Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İ. Əliyev öz çıxışında demişdir: "Biz buna da çox sevinirik və çox şadiq ki, bu gün Şərqlə Qərbin kəsişdiyi yerdə, Bakıda müxtəlif ölkələrdən müxtəlif dinlərin nümayəndələri iştirak edirlər. Biz buna çox böyük önəm veririk. Bunun çox böyük əhəmiyyəti var. Çünki indiki zamanda bir çox hallarda sivilizasiyalararası, mədəniyyətlərarası dialoqdan danışılır, ancaq bununla bərabər, dünyada gedən proseslər, əfsuslar olsun ki, bəzi hallarda gərginliyin artmasına gətirib çıxarır. Mən çox istəyirəm ki, bu gün Azərbaycanda başlayan Bakı prosesi mədəniyyətlər arasında olan dialoqun, dostluğun, qarşılıqlı anlaşmanın möhkəmlənməsinə öz dəyərli töhfəsini versin." (6)

Qeyd edək ki, Ermənistanın Azərbaycana qarşı təcavüzü sosial-iqtisadi sahələrlə yanaşı mədəni irsimizə də çox böyük ziyan vurmuşdur. Bu faktı beynəlxalq təşkilatlar da artıq təsdiq etməkdədirlər. Erməni işğalçılarının Azərbaycanın mədəni abidələrini məhv etməsindən bəhs edən Prezident İ. Əliyev bununla əlaqədar müəyyən faktları açıqlayaraq demişdir: "2005-ci ildə ATƏT-in faktaraşdırıcı missiyası Azərbaycanın Ermənistan tərəfindən işğal olunmuş bölgələrində monitorinq keçirilmişdir. Bu monitorinq əsasında məruzə hazırlanmış və təqdim edilmişdir. Məruzədə göstərilir ki, orada hər şey dağıdılıb, bir dənə salamat bina qalmamışdır. Bütün bunlar, bütün tarixi abidələr Ermənistan tərəfindən dağıdılıbdır. Mədəniyyət ocaqları dağıdılıbdır, bizim muzeylərimizdə nümayiş

etdirilmiş bütün eksponatlar oğurlanıb, muzeylər talan edilibdir. Əcdadlarımızın qəbirləri, bizim məscidlərimiz dağıdılıb. Bütün bunları Ermənistan dövləti edibdir. ATƏT-in faktaraşdırıcı missiyası bütün bunları təsdiqləyib və öz məruzəsində göstəribdir." (6)

Prezident İ. Əliyev burada işğalçı ermənilərin mədəni müxtəlifliyə (multikulturalizmə) qarşı düşmən mövqeyində olduğunu konkret faktlar əsasında şərh etmişdir. Mədəni müxtəlifliyə qarşı çıxmağı isə, bəşəri dəyərlərə qarşı çıxmaq kimi dəyərləndirmək olar. Bu baxımdan mədəni müxtəlifliyin bəşəriyyət üçün mühüm əhəmiyyəti və vacibliyi haqqında Avropa Şurasının keçmiş Baş katibi Terri Devisin Bakıda keçirilən beynəlxalq konfransdakı çıxışında söylədiyi fikirlərə diqqət yetirək: "Biz burada təcrübə mübadiləsi aparmaq və birgə irəliləyişə nail olmaq üçün bir araya gəlmişik. Biz hamımız çoxmillətli cəmiyyətlərdə bu və ya digər yolla, mədəniyyətin müxtəlifliyinə daha da meyilliyik. Bir çox hallarda təbii müxtəliflik ətraf mühit üçün nə qədər vacibdirsə, mədəniyyət müxtəlifliyi də bəşəriyyət üçün bir o qədər vacibdir. Lakin biz hələ də bəzi hallarda milli, etnik, linqvistik stereotiplər haqqında düşünürük." (6)

Son dövrlərdə regional münaqişələrdə din amilinin mühüm rol oynadığını nəzərə alan Azərbaycan rəhbərliyi müxtəlif dinlər arasında qarşılıqlı anlaşmanın əhəmiyyətini önə çəkərək bu sahədə bir çox tədbirlər həyata keçirmişdir. Bu tədbirlərdən biri əvvəlki bölmələrdə qeyd etdiyimiz kimi "Dinlərarası dialoq: qarşılıqlı anlaşmadan birgə əməkdaşlığa doğru" mövzusunda Beynəlxalq konfransın 6 noyabr 2009-cu ildə Bakıda keçirilməsidir.

Ümumiyyətlə, "Dinlərarası dialoq: qarşılıqlı anlaşmadan birgə əməkdaşlığa doğru" mövzusunda Beynəlxalq konfransın iştirakçıları, dünyanın müxtəlif dövlət institutlarının, dini, ictimai qurumların nümayəndələri müasir dövrdə dinlərarası dialoqu müxtəlif sivilizasiyaların yaxınlaşmasına təkan verən səmərəli fəaliyyət forması kimi çox yüksək dəyərləndirmişlər.

Bu konfransın Bakıda keçirilməsi Azərbaycanın dini və milli cəhətdən tolerant ölkə olduğunu bir daha beynəlxalq konfransın iştirakçılarının nəzərinə çatdırdı. Azərbaycanın tarixən yüksək dini tolerantlıq mədəniyyətinə malik bir ölkə olduğunu konfrans iştirakçılarına bəyan edən Azərbaycan Respublikasının prezidenti İ. Əliyev bu haqda demişdir: "Azərbaycan əsrlər boyu dinlərarası münasibətlərin inkişafında öz rolunu oynamışdır. İctimai-siyasi quruluşdan asılı olmayaraq, bütün dövrlərdə Azərbaycanda dini və milli dözümlülük, tolerantlıq çox yüksək səviyyədə olub. Bu, Azərbaycan xalqının duyğularıdır, eyni zamanda, müstəqil Azərbaycan dövlətinin siyasətidir və

Azərbaycanda fəaliyyət göstərən dini qurumların əməyinin praktiki nəticəsidir. " (4, s. 30)

Hazırkı şəraitdə dinlərarası, mədəniyyətlərarası və sivilizasiyalararası dialoqun əhəmiyyətini yüksək qiymətləndirən Azərbaycan Respublikasının prezidenti İ. Əliyev müxtəlif xalqların qarşılıqlı anlaşma şəraitində yaşamasının vacibliyini vurğulayaraq ölkəmizin sivilizasiyalararası dialoqa töhfə verdiyini demişdir: "Sivilizasiyalar arasında dialoq indiki vaxtda çox geniş müzakirə olunur. Dünyanın müxtəlif guşələrində yaşayan insanlar çətinlikləri aradan qaldırmaq və özlərinin həyatını daha təhlükəsiz etmək üçün bir-birini daha yaxşı anlamalı, əməkdaşlıq etməli və bir-birinə kömək etməlidirlər. Bu mövzunun çox müzakirə olunmasına baxmayaraq, əfsuslar olsun ki, realıqda bəzən biz dünyanın müxtəlif yerlərində, ayrı-ayrı ölkələrdə müəyyən gərginliyi müşahidə edirik. Milli və dini mənsubiyyəti fərqli olan insanlar arasında gərginlik özünü biruzə verir. Bu, bütün dünya üçün çox təhlükəlidir. Azərbaycanda biz sivilizasiyalararası dialoqa töhfə verilməsinə çalışırıq." (7).

Son illərdə dinlərarası, mədəniyyətlərarası, sivilizasiyalararası dialoqla bağlı Azərbaycanda keçirilən beynəlxalq tədbirlərin miqyası və bu məqsədlə respublikamıza gələn tanınmış ictimai xadimlər, dini rəhbərlər və görkəmli alimlərin fikirləri Azərbaycanda dini tolerantlıq mədəniyyətinin yüksək olduğunu bir daha sübut edir.

Son illərdə respublikamızda keçirilən konfranslar, əsasən, aşağıdakı mövzuları əhatə etmişdir:

1. "İslam sivilizasiyası Qafqazda" mövzusunda beynəlxalq elmi-praktik konfrans (10 dekabr 1998).

2. Azərbaycanda fəaliyyət göstərən dini icma başçıları ilə ulu öndər H. Əliyevin geniş miqyaslı görüşü keçirilmişdir (16 noyabr 1999).

3. "Demokratik cəmiyyətdə dinin və əqidənin rolu: terrorizm və ekstremizmə qarşı mübarizə yollarının araşdırılması" mövzusunda beynəlxalq elmi-praktik konfrans (10-11 oktyabr 2002).

4. "Din və demokratiya: nəzəriyyə və təcrübə" mövzusunda beynəlxalq elmi-praktik konfrans (21 iyun 2004).

5. "H. Əliyev və Azərbaycanda din siyasəti: gerçəkliklər və perspektivlər" mövzusunda beynəlxalq elmi-praktik konfrans (3-4 aprel 2007).

6. "Dözümlülüyün və qarşılıqlı anlaşmanın inkişafında KİV-lərin rolu" mövzusunda elmi-praktik konfrans (26-28 aprel 2007).

7. "Sivilizasiyaların dialoqu: siyasi partiyaların rolu" mövzusunda beynəlxalq elmi-praktik konfrans (27-28 sentyabr 2007).

8. "Mədəniyyətlərarası dialoq – Avropa və onun qonşu regionlarında davamlı inkişafın və sülhün əsasıdır" mövzusunda beynəlxalq elmi-praktik konfrans (2-3 dekabr 2008).

9. "Dinlərarası dialoq: qarşılıqlı anlaşmadan birgə əməkdaşlığa doğru" mövzusunda beynəlxalq elmi-praktik konfrans (6 noyabr 2009).

10. "İslam mədəniyyəti və müasir dünyada dialoq" mövzusunda beynəlxalq elmi-praktik konfrans (30 aprel 2009).

11. QMİ-nin təşəbbüsü ilə Moskva şəhərində "MDB müsəlmanları millətlərarası həmrəylik uğrunda" adlı beynəlxalq konfrans (18 iyun 2009).

12. Dünya dini liderlərinin Bakı sammiti (26 aprel 2010).

13. "Azərbaycan: Sivilizasiyalararası dialoqun keçmişi və bu günü" mövzusunda beynəlxalq elmi-praktik konfrans (19 aprel 2006).

14. "Mədəniyyətlərarası dialoqda qadınların rolunun genişləndirilməsi" mövzusunda beynəlxalq Forum (10 iyun 2008).

15. "İslamda mədəniyyət və gözəllik amili" mövzusunda beynəlxalq elmi-praktik konfrans (9-10 noyabr 2009).

16. Ümumdünya Mədəniyyətlərarası Dialoq Forumu (7-9 aprel 2011).

17. "Dəyişən dünyada tolerantlığın gücləndirilməsi" mövzusunda I Beynəlxalq Bakı Forumu (19-21 dekabr 2012).

Sonuncu forumda iştirak edən Misirin tanınmış "Əl-Əhram Əl-Arabi" adlı həftəlik jurnalının baş redaktor müavini Süzi Əl-Qineydi Bakıdan Misirə qayıtdıqdan sonra Azərbaycanda mövcud olan dini tolerantlıq vəziyyətini işıqlandırmaq üçün çalışdığı jurnalda "Bakı tolerantlıq və günəş şəhəridir" adlı məqalə çap etdirmişdir. Süzi Əl-Qineydi Bakıda olduğu müddətdə Azərbaycanda mövcud olan dini durumla şəxsən tanış olmuş, xalqımızın tarixi, mədəniyyəti və iqtisadi inkişafı ilə maraqlanmış, eyni zamanda torpaqlarımızın Ermənistan tərəfindən işğal olunduğunu önə çəkmiş, lakin bütün bunlara rəğmən, hazırkı şəraitdə Azərbaycanın dini tolerantlığa örnək olan bir ölkə olduğunu çalışdığı jurnalda aşağıdakı kimi qeyd etmişdir: "Azərbaycan kimi ölkədən yaxşı örnək götürə bilərik. Azərbaycan xalqı 1990-cı illərdə daxili parçalanmalarla dolu ağır mərhələni uğurla qət etməyə müvəffəq olmuşdur. Eyni zamanda, həmin mərhələdə Azərbaycanın 20% torpaqları Ermənistan tərəfindən işğal olunmuşdur. Ermənistanın separatçı rejimi Dağlıq Qarabağ regionunun müstəqilliyini elan etmişdir. Buna

baxmayaraq, bu müstəqillik heç bir dövlət tərəfindən tanınmamış və həmin region beynəlxalq hüquqa görə Azərbaycanın ayrılmaz hissəsi hesab olunur. Bu regionun erməni silahlı qüvvələri tərəfindən işğalı hələ də davam edir. Bütün bunlara rəğmən, Azərbaycan dini və irqi tolerantlığın nümunəsi olmağı bacarmışdır.”(8)

Yuxarıda deyilənləri ümumiləşdirsək, aparılan araşdırmalar aşağıdakı elmi nəticələrin irəli sürülməsinə imkan yaradır:

1. İslam dinində tolerantlığın əsası Qurani-Kərimin surə və ayələrində irəli sürülmüş və Məhəmməd (s) Peyğəmbərlə bağlı hədislərdə öz ifadəsini tapmışdır (Bax: Əl-Bəqərə, 256; Ənam, 108 və s.). Digər tərəfdən tarixi mənbələrə görə, İslam dininin Azərbaycanda yayıldığı dövrdə müsəlmanlar bu ərazidə yaşayan yəhudilik, xristianlıq və zərdüştlüyün tərəfdarlarına qarşı ehtiram və dözümlülük göstərmişlər.

2. Tarixi araşdırmalar göstərir ki, Azərbaycan ərazisində yaşayan çoxsaylı etnik və dini qruplar arasında həmişə yüksək tolerantlıq mühiti hökm sürmüş, heç vaxt milli və dini zəmində qarşıdurma olmamışdır. Azərbaycan ərazisində yaşayan xalqlar arasında tolerant münasibətlərin formalaşmasında onların tale ümumiliyi amili də mühüm rol oynamışdır. Belə ki, tarix boyu Azərbaycanda yaşayan xalqlar dafələrlə böyük dövlətlərdən asılı vəziyyətə düşmüş və yaranmış vəziyyət milli-dini fərqlərinə baxmayaraq onları bir-birinə yaxınlaşmağa vadar etmişdir. Lakin Azərbaycanda milli-dini tolerantlığa təhlükə yaradan erməni şovinistləri olmuşdur. Qeyd edək ki, Dağlıq Qarabağ münaqişəsi dini zəmində baş verməsə də, Erməni-Qriqoryan kilsəsi azərbaycanlılara qarşı tarixən düşmənçilik toxumu səpən dini-ideoloji mərkəz rolunu oynamış və indi də bunu davam etdirməkdədir.

3. Azərbaycana gələn dünya dini liderləri (xüsusən, qeyri-islam dini liderləri) birmənalı şəkildə təsdiq edirlər ki, Azərbaycan cəmiyyəti digər müsəlman ölkələri ilə müqayisədə daha tolerant və dünyəvi bir ölkədir.

4. Müstəqillik dövründə Azərbaycanda dini tolerantlıq mədəniyyətinin yüksəldilməsində ulu öndər H. Əliyevin rolu geniş işıqlandırılmış və konkret faktiki materiallar əsasında şərh edilmişdir. Bu baxımdan Azərbaycanda dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsi, dini etiqad azadlığının həyata keçirilməsi və qeyri-islam dini konfessiyalarının azad fəaliyyət göstərməsində Azərbaycan hakimiyyətinin mövqeyinin xüsusi tədqiqat obyektinə kimi araşdırılması zəruridir.

5. Hazırda Azərbaycanda formalaşmış dini tolerantlıq mühitinin qorunub saxlanması və onun daha da möhkəmləndirilməsində mühüm rol oynayan prezident

İ. Əliyevin bu sahədə həyata keçirdiyi geniş tədbirlərin də praktiki və nəzəri cəhətdən araşdırılması məqsəduyğundur.

Məhz prezident İ. Əliyevin dini tolerantlığın möhkəmləndirilməsi sahəsində həyata keçirdiyi tədbirlər nəticəsində respublikamızda rəsmi olaraq 525-dən çox islam, 34-dən çox qeyri-islam təmayüllü dini icma, eyni zamanda 11 kilsə, 6 sinaqoq fəaliyyət göstərir. Hazırda ölkəmizdə 1802 məscid, 550-yə yaxın pir və ziyarətgah bərpa və təmir edilərək dindarların ixtiyarına verilmişdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Heydər Əliyev və Azərbaycanda din siyasəti: gerçəkliklər və perspektivlər. Bakı, "Əbilov, Zeynalov və oğulları" NPE, 2007, s. 3-4
2. Dövlət və din. İctimai fikir toplusu. Noyabr-dekabr, 2009, № 6(14), s. 36
3. Dövlət və din. İctimai fikir toplusu. 2011, №4(24)iyul-avqust, s. 28
4. Dövlət və din. İctimai fikir toplusu. №6 (14)2009-cu il, s. 30.
5. "Xalq" qəzeti, 27 aprel 2010-cu il
6. "Azərbaycan" qəzeti, 3 dekabr 2008-ci il
7. "Azərbaycan" qəzeti, 29 sentyabr 2007-ci il
8. "Azərbaycan" qəzeti, 15 yanvar, 2013-cü il

The culture of religious toleration as a demand of contemporary world (Azerbaijani model)

SUMMARY

In this article investigated religious and national tolerance on basis of specific historical facts. Specifically, it has interpreted widely the expansion of religious and ethnic tolerance in the country since independence, public figures and recognition as an example of such an environment by scientists. Also, it has given certain scientific recommendations as a result of investigations.

Культура религиозной толерантности как требование сегодняшнего дня (Азербайджанская модель)

РЕЗЮМЕ

В данной статье приводятся конкретный фактологический материал относительно наличия традиций религиозной и национальной толерантности в историческом прошлом и сегодняшнем дне Азербайджана. В частности, за годы независимости страны эти традиции были еще более углублены. Это отмечается различными религиозными. Общественными и научными деятелями. Которые посещают Азербайджан. В настоящей статье все эти аспекты были упомянуты, а также даны определенные рекомендации на перспективу.

**RƏŞİD ƏŞ-ŞƏRTUNİNİN QISA TƏRCÜMEYİ-HALI VƏ
“MƏBADIUL-ƏRƏBİYYƏ FİS-SƏRF VƏN-NƏHV”
ADLI ƏSƏRİ HAQQINDA**

Süleymanov Qurbanəli

*BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin baş
müəllimi, filologiya üzrə fəlsəfə doktoru*

Açar sözlər: *ərəb dili, qrammatika, leksikoqrafiya, morfologiya, sintaksis, maarifçilik.*

Ключевые слова: *арабский язык, грамматика, лексикография, морфология, синтаксис, просвещение.*

Keywords: *Arabic, grammar, lexicography, morphology, syntax, enlightenment.*

Rəşid bin Abdulla bin Mixail bin İlya bin əl-Xuri əş-Şərtuni (1864-1906) Livan ərəb ölkəsinin Cəbəli-Lübnan vilayətinin Şuf qəzasının Şərtun adlı kəndində dünyaya göz açmış və Kisruvandakı Mar əbdə (əbda) Hərhəriyyə məktəbində dərs almışdır. Çalışqanlıqı və zəkasına görə şagird dostlarından fərqlənmişdir.¹

Ərəb dilini, süryanicəni və fransızcanı çox sürətlə mənimsəmişdir. Sərf (morfologiya), nəhv (sintaksis), bəlağət (ritorika) və natiqlik elmlərində çox yüksək səviyyəyə çatmışdır.²

Təhsilini tamamlayan kimi Livanın paytaxtı Beyrutdakı Eyntiraz və Eyntürə (Əntürə) xristianlarının məktəb və mədrəsələrində bir müddət müəllimlik etdikdən sonra adını çəkdiyimiz Beyrut şəhərində ci(ə)zvitlərin (yəsuilərin) yanında özünü çap (nəşr) işlərinə həsr etmişdir.³ O, görkəmli bir pedaqoq kimi çox dəyərli orta məktəb dərslikləri yazmış, mətn çapı və kitab tərcümələri ilə də məşğul olmuşdur.

¹ Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 39, Ankara, 2010, səh. 13

² Yəni orada.

³ Yəni orada.

Rəşid əş-Şərtuni Beyrutdakı Cizvit (əl-Abaul-Yəsuiyyun) fakültəsində iyirmi üç (23) il ərzində ərəb dili və ədəbiyyatı, Marunilərə aid Qiddis Yusif fakültəsində natiqlik və bəlağətdən dərslər vermişdir.

Cizvitlərin “əl-Bəşir” qəzetinin on beş il (1891-1906) redaktoru vəzifəsində çalışmışdır.⁴ O, “əl-Əqrəbul-məvarid” adlı sözlüyün müəllifi – böyük qardaşı Səid bin Abdulla əş-Şərtuni kimi bir pedaqoq alim olmaqla yanaşı mərdlik nümunəsi olmuşdur.

Əl-Əb Lyuis Məlufun sözlərinə görə Rəşid əş-Şərtuninin “Məbadiul-ərəbiyyə fis-sərf və-n-nəhv” adlı əsəri yarım əsrdən çox müddət ərzində ən məşhur dərsləklərdən biri olmuşdur. Lyuis Məluf “Əl-Müncid” adlı izahlı lüğət kitabında bu əsəri bir dərslək vəsaiti kimi “kitabların anası” adlandırmışdır.⁵

“Müəllim” ləqəbi ilə tanınan Rəşid əş-Şərtuni XIX əsrin sonu, XX əsrin başlanğıcında ən müasir təlim-tərbiyə üsulunu tətbiq edən maarifçilərin ən qabaqcıllarından biri hesab edilmişdir.

Rəşid əş-Şərtuni ərəb dilinin qrammatikası və bəlağət (natiqlik mədəniyyəti) elmlərinin tədrisində tələbə və şagirdlərin vaxtının boşa getməsində və itirilməsində qədim kitabların metodları ilə mübarizə və mücadilə aparmışdır.

Fransız dilinin qrammatikası əsasında modern qrammatikaya aid ərəbcə bir sıra kitablar hazırlamışdır. O, eyni istiqamətdə bəlağətə aid kitablar yazmaq istədisə də ömrü buna vəfa etmədi.

1905-ci ilin sonlarında Qahirəyə gedərək, bir ilə yaxın Cizvit (yəsui) məktəblərində ərəb dili və ədəbiyyatından dərslər demiş, 1906-cı ilin yazında ailəsini görmək məqsədilə Livana qayıtmış, burada xəstələnmiş və həmin ilin 23 oktyabrda vəfat etmişdir. Görkəmli pedaqoq əş-Şərtuni doğma Şərtun kəndində atasının qəbri yanında dəfn edilmişdir.

Onun “Məbadiul-ərəbiyyə” kitabı (I-IV siniflər üçün) 1900, 1902, 1905, 1910, 1924, 1933, 1957, 1960-cı illərdə Beyrutda dəfələrlə çap olunmuşdur. Adı çəkilən kitab işıq üzü görəndən günümüzdə qədər Livanda, Suriyada, Misirdə, Türkiyədə və İranda böyük rəğbətlə qarşılanmışdır. “Məbadiul-ərəbiyyə” kitabının əlimizdə olan nüsxəsi İranın Qum şəhərində 1991-ci ildə təkrar nəşr edilmişdir.⁶

⁴ Yenə orada.

⁵ L. Məluf. Əl-Müncid fil-lüğə vəl-ədəb vəl-ələm (ölkə və şəxs adları bölməsi), Beyrut, 1960, səh. 287

⁶ Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 39, Ankara, 2010, səh. 13-14

Onu da qeyd etmək yerinə düşərdi ki, Luyis Məlüf “Əl-Müncid” adlı izahlı lüğət kitabında “məbədiul-ərəbiyyə” əsərini bir dərslik vəsaiti kimi “kitabların anası adlandırmışdır”. Kitab, dilinin asanlıığına və müasir metodologiyaya əsaslandığına görə bir dərslik vəsaiti kimi çox şöhrət qazanmışdır. Əş-Şərtuninin əsərlərinin sayı etdiyi tərcümələrlə birlikdə ondan çoxdur.

Bunlardan “Məbadiul-ərəbiyyə” dərslik kitabının girişinə nəzər salmaq, zənnimizcə, çox maraqlı olardı:

"علم العربية تعرف بها احوال الكلمات العربية مفردة و مركبة والغرض منها عصمة المتكلم والكاتب عن الخطأ في صوغ الكلام و تأليفه و هو يقسم قسمين : قسم يبحث عن المفردات و يقال له الصرف و قسم يبحث عن المركبات و يسمى النحو "

“Ərəb dilçiliyi elmi dedikdə, o, elmin elə bir sahəsidir ki, onunla istər tək-tək sözlərdə, istərsə də söz birləşməsi (تركيب) və ya cümlələrdə kəlmələrin axırının dəyişməsi nəzərdə tutulur. Bundan məqsəd natiqin (hər hansı bir danışan adamın – Q. S.) və yazıçının söz və ifadə quruluşunda (formalarında) dilini hər cür səhvindən və xətasından qorumaqdır”.

Ərəb dilinin (qrammatikasına aid) elmi iki qismə bölünür: onlardan biri sərf (morfologiya) adlanan qismi ayrı-ayrı sözlərdən (nitq hissələrindən – Q. S.) bəhs edir, digəri isə təyini söz birləşmələri (تركيب və ya صفة موصوف – Q. S.) və cümlələrdən bəhs edən (sintaksis nəzərdə tutulur) mürəkkəb birləşmələri öyrənir. Kəlam (mənalı nitq parçası – cümlələr) özü isə sözlərdən, sözlər də əlifbadakı hərflərdən (samitlərdən) ibarətdir; əlifbadakı hərflər (samitlər – Q. S.) 29 hərfdən⁷, ən doğru məlumata görə birinci hərf (samit nəzərdə tutulur – Q. S.) həmzə samitidir, üzərində həmzə (ء) yazılan əlif hərfi (ا) isə yalnız və yalnız həmzənin dayağı vəzifəsini daşıyır ki, buna əlif yabısə deyilir.⁸ Əlifba sırasındakı axıncı hərf “ya” (ي) hesab edilir...⁹ Əş-Şərtuni davam edərək yazır: “Əlif dedikdə iki şey başa düşülür: hərəkəli əlif, yəni həmzə dayağı olan əlif nəzərdə tutulur. İkincisi, əlif sakinə (hərəkəsiz əlif) adlanır: “لا” sözündə olan əlif kimi¹⁰ və s.”

Kitabın giriş hissəsinin daha geniş izahına ayrıca məqalə həsr edilməlidir.

⁷ Müəllif sanki İbn Cinninin fikrini təsdiqləyir. Bax: ابن جني سر صناعة الاعراب ، القاهرة ، 1954، ج 2، ص 46; Q. Süleymanov. Ərəb dilinin fonetikasi, leksikoqrafiyası və orfoqrafiyasında həmzə fonemi. Bakı, 2007, səh. 30

⁸ R. Əş-Şərtuni. Məbadiul-ərəbiyyə. C. 1, 1991, səh. 5

⁹ Yəni orada.

¹⁰ Yəni orada.

Nəticə olaraq deyilməlidir ki, Rəşid əş-Şərtuninin adı çəkilən “Məbadiul-ərəbiyyə” kitabının Azərbaycan türkcəsinə tamamilə tərcüməsi və geniş təhlili məsələsi indiki çağımızın ən maraqlı mövzularından biri olmaqdadır.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. İbn Cinni. Sirr sinaətul-erab. Qahirə, 1954, C. 2.
2. Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 39, Ankara, 2010, səh. 13-14
3. R. Əş-Şərtuni. Məbadiul-ərəbiyyə. C. 1, 1991, səh. 5
4. L. Məluf. Əl-Müncid fil-lügə vəl-ədəb vəl-ələm, Beyrut, 1960.
5. Q. Süleymanov. Ərəb dilinin fonetikasi, leksikoqrafiyası və orfoqrafiyasında həməzə fonemi. Bakı, 2007.

XÜLASƏ

Məqalədə Livan alimi, ərəb dili qrammatikasının məşhur dərsliklərindən biri olan “Məbadiul-ərəbiyyə” kitabının müəllifi Rəşid əş-Şərtuninin həyat və yaradıcılığından bəhs edilir. Qeyd edilir ki, Rəşid əş-Şərtuninin “Məbadiul-ərəbiyyə” kitabının Azərbaycan dilinə tamamilə tərcüməsi və təhlili çağımızın ən mühüm məsələlərindən biridir.

РЕЗИЮМЕ

Статья посвящена жизни и творчеству ливанского ученого Рашид аш-Шартуни- автора одного из известнейших учебников арабской грамматики "Мабадиул - арабийя". Констатируется, что точный перевод и анализ данной книги является весьма важным в настоящее время.

RESUME

The article is about the life and oeuvre of Rashid asi-Shartuni, the lybian scientist, the author of the mabadiul arabiyya, one of the most popular grammar textbook of our days. It states that it is critical to translate the book in full and analyze.

BOŞAMA ÜÇÜN MÜŞAHİDƏ EDİLƏN SİSTEMLƏR

i.f.d. dosent Mirzəyeva Səbinə Həmid qızı

BDU Dillər kafedrası

Açar sözlər: boşanma, ailə, hüquq, incil, nikah

Key words: divorce, family, right, the Bible, marriage

Ключевые слова: развод, семья, право, Библия/Евангелие, брак

Keçmişdən günümüzə qədər boşama üçün tətbiq edilən sistemləri dörd qrupa bölmək mümkündür: a) Boşamağı qadağan edən sistem. b) İslamın özünə xas boşama sistemi c) Hakimin qərarına əsaslanan boşama sistemi d) Sərbəst boşanma sistemi.

Boşamağı qadağan edən sistem: Xristianlığın katolik məzhəbində evlənən kişilər boşana bilməzlər. Boşanma əvəzinə müvəqqəti və ya müddətsiz ayrılıq prinsipi qəbul edilmişdir. İlk dövrlərdə xristianlıq və kilsə hüququ boşanmağa icazə verdiyi halda onuncu əsrdən etibarən İncildə keçən bəzi kəlmələrə ("Allahın birləşdirdiyini insan ayırmamalıdır) əsaslanaraq boşanma mümkünsüz olmuşdur. Çünki onların düşüncəsinə görə nikah "Ruhul-qüdsün bir neməti kimi kişi ilə qadını birləşdirən və onları tək varlıq halına gətirən bir sirrdir"(2, 36).

Əlbəttə ki, bu düşüncə qətiyyən həyatın reallıqları ilə uzlaşmadığına görə xristianlığın daxilində belə, mübahisələrə səbəb olmuşdur. Çünki yola gedə bilmədiyi üçün illərlə ayrı qalan, hətta bir-birlərinə düşmən olan ər-arvadın boşanmaması ailə və cəmiyyət üçün ancaq zərər verə bilər.

Katolik məzhəbinə mənsub olan ər və arvadın ayrılma səbəbləri bunlardır: 1) Ər və ya arvaddan birinin katolik məzhəbini tərk etməsi, 2) Uşaqlara katolikliyə zidd tərbiyə verilməsi, 3) Pozğun həyat tərz, 4) Həyat yoldaşını ağır şəkildə təhqir etməsi, 5) Həyat yoldaşının sağlamlığını təhlükədə qoyması.

Bu ayrılıqda müvəqqəti müddət bitdikdən sonar, ər və arvad yenə birlikdə həyatlarını davam etdirə bilərlər.

Xristianlıqda boşanma haqqında qayda başlanğıcını Vizantiyadan götürür. Yeni din oradan götürülmüş və kilsə bir neçə əsr ərzində Bizansın ruhani hakimiyyətinə

tabe olmuşdur. Yunan kilsələrində onun idarəçiliyindəki işlərə dair qərarlar xüsusi kilsə - dünyəvi hüquq toplumlarında və ya nəməkanən adlandırılan külliyyatlarda yerləşdirilirdi.

Nəməkanənlər, sözün özünün göstərdiyi kimi ikili məzmunlu: dünyəvi və kilsə hüququnu ifadə edirdi. Kanonik hissə kilsələrin - ümumdünya və yerli - qərarlarından, apostol qaydalarından və kilsənin bəzi atalarının qaydalarından ibarət idi. Rusiya siyahılarında bura mitropolitlərin, yepiskopların və digər ierarxiya şəxslərinin kanonik cavabları da əlavə edirdilər.

Dünyəvi şöbə, özünə Bizans imperatorlarının qərarlarından qısa çıxarışları və hissələri birləşdirirdi. Bura həmçinin Yustinianın, Lev İsavryanın və Proxiron Vasili Makedoniyanın məcəllələri və qanunları; rus məqalələrindən isə - Böyük Knyazlar Vladimir və Yaroslavin kilsə nizamnamələri daxil idi. Əvvəlcə bu nəməkanənlərə müxtəlif siyahılarda müraciət edilirdi, sonra isə onlardan biri çap edildi. Bu mənbələrə görə aşağıdakıları qeyd etmək olar. O, tarixi mənşəyinə görə onlar böyük çeşidə malik idilər. Onlar bir çox əsrlərin məkanında toplanmışdı (XV və XVI yüzilliklərin). Həmin müddət ərzində nikah hüququnun bütün cəhətləri çoxlu dəyişikliyə məruz qalmışdır. Rus kilsəsi tərəfindən hüququn mənbəyi kimi qəbul edilən hər bir ayrıca maddə şərait və zaman anlayışı baxımından öz mənşəyinə malik idi. Bununla bərabər nikah haqqında bütün maddələr rus külliyyatlarında onların meydana gəlməsi zamanından asılı olmayaraq bütün zaman və xalqlar üçün məcburi olan, müsbət qanun və qaydalar şəklində yerləşdirilmişdi.

İndi isə yuxarıda göstərilən mənbələrdə, başlıca olaraq, rus həyatının da daxil olduğu əcnəbi mənşəli mənbələrdə boşanma haqqında hansı qərarların olmasını nəzərdən keçirək.

İlk növbədə boşanma üçün hansı əsasların mövcud olmasına baxaq.

1. Boşanma üçün səbəblərin başında, əlbəttə, zina (ər-arvadlıq sədaqətini pozma) dayanırdı ki, bunun da nəticəsində eyni zamanda nikahın həm fizoloji, həm də etik tərəfi pozulurdu. Bu səbəb həm kilsə, həm də dünyəvi hüquq tərəfindən eyni tərzdə qəbul edilirdi. Lakin bizim hazırkı hüquq düşüncəmizin əksinə olaraq, kişi yalnız ərli qadınla, arvad isə istənilən kişi ilə əlaqədə olduqda ər- arvad sədaqətinin pozucusu kimi qiymətləndirilirdilər.

Zinanın belə qiymətləndirilməsi ər-arvad vəzifəsinə qədim Roma baxışlarından irəli gəlirdi: bu baxışa görə kişi öz arvadı qarşısında zinada günahkar ola bilməzdi, yalnız o, digər kişi qarşısında, onun qadını ilə yolverilməyən ünsiyyətdə olduqda təqsirli hesab edilirdi. Kişinin ərsiz qadınla əlaqəsi yalnız əxlaqsız hərəkət hesab

edilir, xüsusi şəraitlərdə boşanmaya səbəb ola bilərdi. Zinaya belə birtərəfli baxışla, əlbəttə, nə hərfi və nə də mənəvi mənada yevangel təlimi razılaşmırdı. Lakin kilsə müəllimlərinin əksəriyyəti onunla barışırdı: "Adət belədir", Müqəddəs Böyük Vasili deyirdi və şübhəsiz, bu adətlə mübarizə aparmaq hədsiz çətin idi (3, 76).

Qadının zinası kişi zinasna nisbətən o qədər cinayət hesab edilirdi ki, qədim Roma, eləcə də qədim Yunan və Yəhudi hüququna görə kişi vəfasız qadınla təkcə boşanma hüququna sahib deyil, həm də boşanmağa borclu idi; yunan hüququna görə kişi zina törətmiş qadını, əgər üzərinə rusvayçılıq götürməyi arzulamırsa, atmalı idi.

Rus Kilsə təcrübəsində qadının zinası nəticəsində məcburi boşanma din xadimləri üçün nəzərdə tutulurdu.

Boşanma üçün zinanın əhəmiyyəti haqqında məsələdə kişilərin bu güzəştli vəziyyəti o dövrdə rus əxlaqında tam rəğbət tapdı və şübhəsiz güman etmək olar ki, xristianlar, slavyanlar və germanlar kişinin deyil, yalnız qadınların sədaqətsizliyi zamanı boşanma imkanına yol verirdilər (2, 76).

2. Roma və Vizantiya (Bizans) hüququnda, eləcə də onların arxasınca Şərqi Kilsədə nişanlanma nikaha bənzədilirdi. Bu səbəbdən adaxlıya münasibətdə sədaqətsizliyə, xüsusən də adaxlıdan olmayan nikaha qədərki hamiləliyə kişiyə münasibətdə sədaqətsizlik kimi baxılır və əgər o, nikahın bağlanılmasından sonra aşkar edilirdisə, onda boşanma üçün dəlil olurdu.

Rus kilsəsi Şərqi Kilsənin nişanlanmaya baxışlarını bölüşdürür, lakin praktika-da, ehtimal ki, din xadimlərinin gəlinlərinin bakirəliyinin pozulması nikah bağlanılmasından sonra onlar üçün boşanmaya səbəb kimi xidmət edirdi. Dünyəvi adamlara gəldikdə isə, görünür, onlar üçün bu hal, ən azı qədim dövrdə, boşanma üçün əsas rolunu oynamırdı: qədim rusların bütpərəstlik dini cinslərin azad ünsiyyətinə yol verirdi və hətta onu, ehtimal ki, kult (ayin) səviyyəsinə qaldırmışdılar. 3. Zinadan başqa, boşanma üçün az və ya çox dərəcədə zinaya oxşar olan bir sıra səbəblər, yəni kişi və ya qadının davranışında məlum ehtimalla ər-arvad sədaqətinin pozulmasını təxmin etməyə imkan verən faktların aşkar edilməsi məlumdur.

Bütün bu boşanma üçün səbəblər müəyyən cəzalara səbəb olurdu. Lakin bir sıra səbəblər mövcud idi ki, onlara görə cəza verilmirdi. Onlara iki kateqoriya səbəblər aid idi. Biri fiziki səbəblərdən, digəri isə mənəvi səbəblərdən irəli gəlirdi. Birincilərə aşağıdakılar aid edilir:

Nikah birgə yaşayışına qabil olmama, əgər o nikaha qədər və nikahda üç ildən az davam edərsə. Həm Şərqi, həm də Qərbi kilsə tərəfindən boşanma üçün ümum-tanınmış bu səbəb müxtəlif zamanların xalqlarında və milliyyətlərdə boşanma üçün

ən geniş yayılmış səbəb olmuşdur. Bizdə də Pyotr Rusiyasına qədər ondan istifadə edilməsi barədə müsbət məlumatlar vardır.

5 il ərzində xəbərsiz yox olma və arvadın əsir götürülməsi boşanma üçün səbəb təşkil edirdi və çətin şübhə etmək olar ki, burada həm də bəzi de fakto məlumatlar da nəzərə alınır (Vasili Belski).

Xəstəliklər, açıq nəticəsində kişinin arvadı saxlamasının qeyri-mümkünlüyü, arvadın müntəzəm olaraq əri tərəfindən təqib edilməsi, qohumlar arasında düşmənçilik və arvadın öz valideynləri tərəfindən saxlanılması, ər-arvad həyatında düşmənçilik və barışmazlıq.

Deməli bu səbəblər, qədimdə ər-arvadın qarşılıqlı razılığına görə nikaha xitam verilməsinə hədsiz yayılmış keçid hesab olunur.

Bu növ boşanmalar nikaha xitam verilməsinin ən diqqətləyiş üsulları idi. Qərbi Rusiyada da saxlanılan çoxlu belə boşanmalar üzrə mühakimə yürüdərkən düşünmək lazımdır ki, belə boşanmalar hətta ən qədim olmayan dövrlərdə belə adi hadisə idi .

Yuxarıda əks etdirilənlər göstərir ki, Pyotr Rusiyasına qədər boşanma üçün hədsiz sayda müxtəlif səbəblər məlum idi. Onların miqdarı və çeşidliliyi onunla izah edilir ki, qədim dövr rus boşanma hüququ iki xalqın: roma və rus tarixi həyatının məhsulu idi.

Boşanma üçün səbəblərin zamana görə tətbiqinin müxtəlifliyi, ehtimal ki, məlum dərəcədə onların məkan üzrə tətbiqinin müxtəlifliyinə uyğun gəlirdi. Xatırladaq ki, boşanma hüququnun mənbələri ifrat müxtəlifliklə fərqlənirdi. Həmçinin onu da qeyd edək ki, o vaxt nikah işlərinin yerinə yetirilməsi yerli hakimiyyətin - yepiskopların idarəsində idi. Onlar həmin dövrlərdə böyük müstəqilliyə malik idilər. Bütün bunları nəzərə alsaq baxdığımız boşanma üçün səbəblərin tarixinin taleyinin əks etdirilməsinin şahidi oluruq.

İslamın özünə xas boşama sistemi: İslamda nikah müqaviləsi müddətsiz və ömür boyu davam etmək üçün bağlanır. Müvəqqəti nikahı - islam qadağan etmişdir. Nikah arvadın ölümü ilə sona çata biləcəyi kimi, boşama, irtidat, müəyyən bir qarşılıq əvəzində razılaşaraq boşama kimi səbəblərlə də sona çata bilər. İslamda kişinin hakimin qərarı olmadan arvadını boşamaq səlahiyyəti vardır. Boşanmada kişiye daha üstün bir haqq verilməklə yanaşı, qadının da əri ilə birgə bu məsələdə bərabər hüquqlara malik olması mümkündür. Buna “töfvizi-talaq” (qadına boşama səlahiyyəti vermə) deyilir. İslamda evlilik bu hallarda sona çatır: 1. Boşanma, 2. Hakimin qərarı, 3. Ölüm, 4. İrtidat, 5. Ərin zina isnadından sonra and içməsi, 6. İla

(dörd aydan artıq müddət ərzində arvadından ayrı qalmağa and içmək), 7. Qarşılıqlı razılıq (4, 96)

Hakimin qərarına əsaslanan boşama sistemi: Bu gün dünyanın müstəqil və demokratik ölkələrində adətən müəyyən səbəblər olduqda boşanma hakim qərarına əsaslanmışdır. Katolik hüququna reaksiya olaraq meydana gələn protestant hüququ, boşanmanın yalnız müəyyən səbəblərinin mövcudluğu halında mümkün ola biləcəyini qəbul etmiş və Qərb aləminin bir çox ölkələri bu prinsipi mənimsəmişdir. İsveçrə və Türkiyə konstitusiyalarındakı boşanma səbəbləri, digər hökmlər kimi xristianlığın protestant məzhəbi hüququndan qaynaqlanır.

Protestant hüququna görə boşanmanın səbəbləri bunlardır: a) Zina, b) Tərk etmək, c) Evlilik vəzifələrini yerinə yetirməkdən boyun qaçırmaq, d) Sağlamlığı təhlükəyə atan pis davranış, e) Ruhi xəstəlik, f) Günah sayılan bir iş görmək.

Bu iki hüquq sistemi müqayisə edildiyində, Qərb cəmiyyətlərinin hüququna kilsə hüququnun nə qədər təsirli olduğunu açıq şəkildə görmək olar.

Yəhudi hüququna görə, boşanma məsələsində iki rəy vardır. a) Tövrat və Talmudu səmavi kitab qəbul edənlərə görə, boşanma ərin birtərəfli iradəsi ilə mümkündür. Lakin bu nalayiq bir davranışdır. b) Tövrata inanıb, Talmudu səmavi bir kitab kimi qəbul etməyənlərə görə isə, hakimin təqdir edəcəyi şəri bir üzr halı olmadan ərin birtərəfli şəkildə boşaması caiz deyildir. Beləliklə, arvad və ya ər şəriətin qoyduğu müəyyən səbəblərə əsaslanaraq boşanma ərizəsi verə bilər. Lakin ər-arvad boşanma məsələsində razılaşırlarsa, səbəb göstərmədən hakimin qarşısında boşana bilərlər (4, 33).

Sərbəst boşanma sistemi: Bu sistemdə ər və arvadın hər ikisinə də boşanma haqqı verilir və ya qarşılıqlı razılıqla boşanmağa icazə verir. Cermen hüququnda arvadın ailəsi ilə ər arasında boşanma sazişi imzalanırdı. Qədim franklarda boşanma hüququ bəzi hallarda qadına da verilmişdir. Lakin onuncu əsrdən sonra boşanma cermenlərdə də kilsə hüququna tabe oldu (8, 78)

Roma hüququnda sonralar qarşılıqlı razılaşma ilə boşanma qəbul edilmişdir. Əvvəllər Roma dövləti “razılıq evlənməyi, narazılıq isə boşanmanı yaradır” prinsipinə əsaslanaraq boşanmalara qarışmazdı. Ancaq boşanmalar çoxalıb əxlaqsızlıq yayılınca artıq Roma dövləti əxlaqsızlığa görə boşanan cütlüyün uşaqlarının hansı tərəfdə qalacağına müdaxilə etməyin zəruri olduğunu açıqladı.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Azərbaycan Respublikasının ailə məəcəlləsi. Bakı: hüquq ədəbiyyatı nəşriyyatı, 2005, 252 s.
2. Dəmirçiyeva Məhəbbət. Ailə hüququ. Bakı: hüquq ədəbiyyatı nəşriyyatı, 2007, 475 s.
3. İncil. Əhdi cədid. Bibliya tərcümə institutu: 618 s.
4. İslam hüququ. Mehmet Akif Erbay, Fehrattin Atar, Cəlal Erbay, Saffet Köse, Abdullah Kahraman, Camalov Mübariz. Bakı: Nurlar, 2013, 520s.
5. Qurani Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z. M. Bünyadov; V. M. Məmmədəliyev. Bakı: Qismət, 2004, 607s.
6. Аль-Атлас С. М. Накиб. Концепция обучения Ислама. Коала Лумпур: ISTAS, 1990, 290стр.
7. Гразневич П. В. Происхождение Ислама. Донецк 1980, 156 стр.
8. Ислам: Энциклопедический словарь. Москва, 1991, 315 стр.
9. Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. Москва: Наука,

XÜLASƏ

Xristianlığın katolik məzhəbində evlənən kişilər boşana bilməzlər. Boşanma əvəzinə müvəqqəti və ya müddətsiz ayrılıq prinsipi qəbul edilmişdir. Yəhudi hüququna görə, boşanma məsələsində iki rəy vardır. a) Tövrət və Talmudu səmavi kitab qəbul edənlərə görə, boşanma ərin birtərəfli iradəsi ilə mümkündür. İslamda nikah müqaviləsi müddətsiz və ömür boyu davam etmək üçün bağlanır. Müvəqqəti nikahı - islam qadağan etmişdir. Nikah arvadın ölümü ilə sona çata biləcəyi kimi, boşama, irtidat, müəyyən bir qarşılıq əvəzində razılaşaraq boşanma kimi səbəblərlə də sona çata bilər. İslamda kişinin hakimin qərarı olmadan arvadını boşamaq səlahiyyəti vardır. Boşanmada kişiye daha üstün bir haqq verilməklə yanaşı, qadının da əri ilə birgə bu məsələdə bərabər hüquqlara malik olması mümkündür.

РЕЗЮМЕ

Мужчины, принадлежащие к католической ветви христианства, не имеют права развестись. Развод заменяется принципом временного или бессрочного расставания. Согласно еврейскому праву, есть два мнения по поводу развода. Согласно тем кто принимают Тору и Талмуд как священные книги, развод возможен по воле мужа. В исламе брачное соглашение имеет бессрочный характер и заключается на всю жизнь. Временный брак запрещен в исламе. Брак может окончиться как в связи со смертью жены, так и в результате развода, иртидада (вероотступничество), определенного обоюдного согласия. В исламе мужчина имеет право развестись с женой не дожидаясь вердикта судьи. Наряду с предоставлением мужчине преимуществ в разводе, также возможно предоставление равных прав в этом вопросе.

SUMMARY

Men (males) that belong to the Catholic branch of the Christianity have no right for divorce. The principle of temporary or indefinite parting was accepted instead. According to Jewish law, there are two approaches to the problem of divorce. According to those who accept The Bible and Talmud as Holy books, divorce is possible with/by one-sided will of husband. Marriage agreement in Islam is indefinite and is aimed at continuing lifelong. Temporary marriage is forbidden in Islam. Marriage can come to the end by the fact of wife's (woman's) death as well as by the fact of divorce, apostasy, or any other agreement. In Islam a husband can get divorced with wife/woman without judge's decision. Along with giving to a man superior right in the process of divorce, it is possible to equalize (to give equal rights) both sides.

ƏRƏB DİLİNDƏ BAĞLAYICILARVƏ ONLARIN AYƏTİ-KƏRİMƏLƏRDƏ İŞLƏDİLMƏSİNİN LEKSİK-QRAMMATİK XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Süsən Yusif qızı Aslanova
BDU, İlahiyyat fakültəsi

Açar sözlər: *bağlayıcı, “və” bağlayıcısının ayələrdə işləmə xüsusiyyətləri*

Ключевые слова: *союз, союз «и» и его лексико-грамматические особенности*

Keywords: *conjunction, in particular the conjunction "and"*

Köməkçi nitq hissələri qrupuna daxil olan bağlayıcılar dəyişməyən və leksik mənası olmayan dil vahidləri kimi söz, söz birləşmələri və cümlələr arasında müxtəlif qrammatik və məntiqi münasibətlər bildirir. Bağlayıcılar əsas nitq hissələri kimi xüsusi bir mənaya malik olmur, nə adlar, nə feillər kimi morfoloji cəhətdən dəyişmir, söz yaradıcılığında iştirak etmir, söz, söz birləşmələri və cümlələr arasında müəyyən qrammatik münasibətlərin yaradılmasında iştirak edir.

Ümuniyyətlə, dilçilik elminin tədqiqat tarixinə nəzər salsaq, ta qədim Misir və ya Babilistandan tutmuş qədim Hindistanın müqəddəs dini məcmuələrinin-Vedaların dilinin tədqiqinədək, yaxud qədim Çin dilçiliyindən başlayaraq Avropa dilçiliyinin bünövrəsini qoymuş qədim Yunanıstanda yüksək səviyyəyə çatmış dilçilik elminin fəlsəfi baxımdan şərh etdiyi dil hadisələrinin içərisində sözlərin təsnifi probleminə böyük yer verilməsinin şahidi oluruq. Məsələn, Heraklit (b. e. ə. 540-480-cı illər) əşya ilə söz arasında bölünməz əlaqə olduğunu göstərərək qeyd edirdi ki, əşyanın mahiyyəti onun adı olan sözdə aydınlaşır. Dövrünün görkəmli alimi Platon (b. e. ə. 417-347-ci illər) dildə mövcud olan bütün sözlərin məntiqi əsasını iki yerə böldü: ad və feil. Onun şagirdi antik dövrün məşhur filosofu olan Aristotel (b. e. ə. 384-322-ci illər) müəlliminin göstərmiş olduğu ad və feil kateqoriyasına üçüncü bir nitq hissəsini – bağlayıcını əlavə etmişdi. Aristotel ad və

feili müstəqil mənalı sözlər, bağlayıcını isə qrammatik vəzifə yerinə yetirən söz kimi açıqlamışdı.¹

Ümumiyyətlə. Aristotel “Poetika” və “Ritorika” əsərlərində nitq hissələrini müxtəlif şəkildə izah etmişdi. “Poetika” əsərində o yazırdı: “Bütün söz ifadəsində aşağıdakı hissələr vardır: element, heca, bağlayıcı, isim, feil, üzv, hal, cümlə.”²

Yunan dilçilik elminin inkişaf mərhələsinin birinci-fəlsəfi dövründən fərqli olaraq, onun inkişafının yüksək zirvəsi olan qrammatika dövründə artıq təşəkkül tapmış İskəndəriyyə qrammatika məktəbinin banisi Aristarx (b. e. ə. 215-143-cü illər) öz şagirdləri ilə birlikdə klassik yunan dili üzrə tədqiqatlar apararaq nitq hissələri haqqında təlimi sintaksisə görə daha geniş işləyərək yunan dilində səkkiz nitq hissəsini- isim, feil, feili sifət, əvəzlik, zərf, bağlayıcı, önlük, artikli müəyyənləşdirmişdir.³

Məlum olduğu üzrə eradan əvvəl V-VI əsərlərdən başlayaraq XIX əsrə qədər dilçilik çox böyük təcrübə məktəbi keçmiş, bir sıra sahələrdə ciddi elmi nəticələrə gəlmişdir. B. A. Zveqintsov tarixi müqayisəli qrammatikadan bəhs edərkən yazır ki, onun mənbəyini üç elmi ənənə (qədim hind, klassik yunan və roma, ərəb və. s) təşkil edir.⁴

Hind və Yunan dilçiliyindən çox bəhrələnən, fonetika, morfologiya, leksika. xüsusən də leksikologiya sahəsində mühüm işlər görən ərəb dilçiliyi VII-XII əsrlərdə çoxcildli lüğətlər tərtib etmiş, “dəvə” sözünün min, “qılınc” sözünün min, “şır” sözünün beş yüz, “fəlakət” sözünün dörd yüzdən artıq, “ilan” sözünün təqribən iki yüzə qədər sinoniminin mövcud olduğunu müəyyənləşdirən ərəblər sintaksis sahəsində bir iş görməyələr də. nitq hissələrinin bölgüsündə birmənalı şəkildə, istər orta əsr, istərsə də müasir dövr ərəb dilçiləri, bəzi fərqli görüşləri nəzərə almasaq, müəyyən nəticələrə gəlmişlər.⁵Bu da ondan ibarətdir ki, ərəb dilçiliyində bağlayıcılar da digər kəlməçi nitq hissələri kim(حروف) حرف istilahı ilə ifadə olunur.

¹ Qurbanov A. , Ümumi dilçilik, I hissə, ”Maarif” nəşriyyatı, Bakı-1989, səh. 37.

² Yenə də orada: səh: 37-38

³ Qurbanov A. , Ümumi dilçilik, ”Maarif” nəşriyyatı, Bakı-1989, səh:39

⁴ Звегинцев В. А, История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях, ч. I, 1960, стр. 5

⁵ Звегинцев В. А. История арабского языкознания (краткий очерк), М. 1958, стр. 79

Ərəb dilçiliyində bağlayıcılar haqqında ərəb dili qrammatikasına həsr olunmuş dərslik və elmi əsərlərdə rast gəlinir. Bütün bu elmi-dilçilik mənbələrində təqribən eyni bölgünün şahidi oluruq. Həmin mənbələrdən birində deyilir:¹

الكلمة ثلاثة انواع : اسم وفعل وحرف (ج) فالحرف كل لفظ لا يظهر معناه كاملا الا مع غيره .

Əsasən göründüyü kimi söz təsnifi üç əsas növə: isim, feil və ədata bölünür. *حرف* istilahı bütün köməkçi nitq hissələrini, o cümlədən bağlayıcıları özündə cəmləşdirir, eyni zamanda onların mənasının yalnız digər sözlərlə əlaqədə özünü göstərməsi açıqlanır. Leksik-qrammatik mənalарının müstəqilliyi ilə fərqlənən əsas nitq hissələrindən (isim, sifət, say, əvəzlilik, feil və zərflərin bir qismi) fərqli olaraq, köməkçi nitq hissələrinin, o cümlədən bağlayıcıların leksik-qrammatik mənalарı yalnız nitq şəraitində aydınlaşır və ya dəqiqləşir.

Ərəb dilçiliyində bağlayıcılar digər dünya dillərində olduğu kimi söz, söz birləşmələri və cümlələr arasında sintaktik, məntiqi əlaqə yaratmağa xidmət edir. Başqa nitq hissələrindən fərqli olaraq heç bir morfoloji əlamət qəbul etmir, cümlə üzvü olmur. Bağlayıcı nitqdə özünün kəsb etdiyi leksik-qrammatik xüsusiyyətləri ilə nəzəri cəlb edir. Azərbaycan dilində olduğu kimi ərəb dilində də bağlayıcılar digər köməkçi nitq hissələri ilə, xüsusilə ön qoşmalarla müqayisədə götürüldükdə daha müstəqildir. Ön qoşmalar işləndikləri sözlə hər hansı bir cümlə üzvü ola bilirsə, bağlayıcılarda bu xüsusiyyət özünü göstərmir.

Ərəb dilçiliyində bağlayıcılar *حروف العطف* adlanır. Məlumdur ki, ərəb dilçilik məktəblərinin ilk baniləri olan Bəsrə dilçilik məktəbinin nümayəndələri bağlayıcıları *حروف العطف*, ərəb dilçiliyinin inkişafı tarixində Bəsrə dilçilik məktəbindən sonra yaranan Kufə qrammatika məktəbinin nümayəndələri bu termini *حروف النسق* adlandırsalar da, bu iki terminin qrammatik mahiyyəti bir-birindən fərqlidir. Hicrətin II əsrində yaranmış Kufə qrammatika məktəbi öz orijinal mülahizələri, nəzəri müddəaları, dil hadisələrinə yanaşma metodu ilə mütəxəssislərin diqqətini cəlb edir. Bu məktəbin Əli ibn Həməzə əl-Kisəi, onun şagirdləri içərisində ən məşhur olan Yəhya ibn Ziyad ibn Abdulla əl-Fərra, ibn Sikkit, Əbu Bəkr ibn əl-Ənbari, son kufəlillərdən olan Əbul Hüseyn Əhməd ibn Fəris və İbn Arcu əs- Sanhəci əl-Məğribi kimi görkəmli nümayəndələri ərəb dilinin nəzəri məsələləri barəsində təkrar olunmaz yeni fikirlər söyləmiş, bununla da ərəb dilçiliyini, hətta ümumən dilçiliyin özünü orijinal mülahizə və müddəalarla zənginləşdirmişlər. Hətta sami dilləri ilə müqayisəli tədqiqat aparmayan Kufə qrammatikləri yüksək intuisiya, dərin dil duyğusu və ilk növbədə dil faktlarının hərtəfli tədqiqat sayəsində bir sıra sözlərin etimologiyası, müəyyən qrammatik hadisələri doğuran səbələr barəsində elə dəqiq

müləhizələr irəli sürmüşlər ki, müasir şərqşünaslıq onların qarşısında öz heyranlığını gizlədə bilmir.⁶

Təbiidir ki, bu iki dilçilik məktəbinin nüayəndələrinin dil hadisələrində tutduqları ziddiyyətli mövqelər yeri gəldikcə qeyd olunacaqdır. Akademik Məmmədəliyev “Kufə qrammatika məktəbi” adlı əsərində Bağdaddakı məşhur Nizamiyyə universitetinin müəllimi Kəmaləddin Əbul-Bərəkət Əbdürrəhman ibn Məhəmməd ibn Əbu Səid əl-Ənbarinin (1119-1118) “Kitəbul insaf fi məsəilil-xilaf beynə-n-nəhviyyinə-basriyyunə va-l kufiyyunə (qısaca olaraq “əl-İnsaf”) əsərində orta əsr filoloqlarının bu iki məktəb arasında 121 mübahisəli məsələnin olduğunu, bundan əlavə ikini dərəcəli məsələlər barəsində də mübahisələr apardığını açıqlayır.⁷ Yeri gəldikcə biz də köməkçi nitq hissələri ilə bağlı mübahisəli məsələlərə toxunacağıq.

Elə bu baxımdan Bəsrə dilçilik məktəbinin nümayəndələrinin bağlayıcıları حروف العطف Kufə qrammatika məktəbinin nümayəndələrinin isə bu köməkçi nitq hissəsini حروف النسق adlandırmaları yuxarıda danışdığımız mübahisəli məsələlərdəndir.

Müasir ərəb dilçiliyində bağlayıcılar عطف البيان olmaqla iki qismə ayrılır. Deməli, bağlayıcılar cümlə və cümlə üzvlərini ya ayırır, ya da tabe edir. Buna görə də onlar tabe edən və tabe etməyən olmaqla iki qismə bölünür. Ərəb dilçiliyi sahəsində bağlayıcıların morfoloji və leksik xüsusiyyətləri barəsində qələmə alınmış əsərlər içərisində filologiya elmləri namizədi S. N. Hüseynovanın 2010-cu ildə “Bakı Universiteti nəşriyyatı tərəfindən buraxılmış “Ərəb dilində köməkçi nitq hissələrinin tədrisi” adlı metodiki vəsaitində ərəb diində bağlayıcılar mövzusunda dair qeyd olunur ki, “sintaktik vəzifələrinə görə bağlayıcıları iki qismə ayırmaq olar: tabelilik bağlayıcıları və tabelilik bağlayıcıları. Ərəb qrammatikləri başqa köməkçi nitq hissələri kimi bağlayıcıları da ayrıca tədqiq etməyərək onları adətən حروف termini ilə adlandırırlar. Məsələn; حروف العطف ، حرفا التفسير və . s.

Ümumiyyətlə, ərəbşünaslıqda bir sıra köməkçi nitq hissələri, xüsusən də ön qoşmalar nisbətən dərinlən öyrənilib təsnif edilsə də, bağlayıcılara məhəl qoyulmamışdır.⁸

⁶ Məmmədəliyev V. M. Kufə qrammatika məktəbi, Bakı, ADU nəşri, 1988, səh: 3

⁷ Bax: yenə orada, səh 4-6

⁸ Hüseynova S. N. Ərəb dilində köməkçi nitq hissələrinin tədrisi metodik vəsait, “Bakı Universiteti” nəşriyyatı. 20010, səh630-31

Doğrudan da bu tənqidi mülahizədə bir həqiqət olsa da, bağlayıcıların Azərbaycan ərəbşünaslığında indiyədək dərin tədqiqat obyektı olmaması, onların köməkçi nitq hissələri içərisində özünəməxsus morfoloji və leksik-qrammatik xüsusiyyətlərinin ciddi araşdırmalara ehtiyac duyması, xüsusilə də onların ərəb ədəbi dilinin möhtəşəm abidəsi kimi “Qurani-Kərim”in mətnlərində öz əksini necə tapması məsələsini elmi-tədqiqi baxımdan incələmək hazırkı dövr ərəbşünaslarımızın öhdəsinə düşür. Çünki hələ IX-XI əsrlərdən bəri Azərbaycanda ərəb dilinin nəzəri və tədbiqi sahələrindən olan ərəb sərfi-nəhvi və leksikoqrafiyasının tədqiqi sahəsində yaranmış bütöv bir məktəbin davamçıları kimi müasir dövr ərəbşünaslarımız ərəb dilinin tədrisi və tədqiqi sahəsində əllərindən qələni əsirgəməməlidirlər.

Digər tərəfdən bu və ya digər dilə xas olan qrammatik kateqoriyaların tədqiqi hər şeydən öncə digər dillərlə müqayisədə aparılmalıdır. Bu mənada Azərbaycan dilçi alimlərinin bağlayıcılar mövzusunə həsr edilmiş əsərləri də nəzər-diqqəti cəlb edir. Öncə də qeyd etdiyimiz kimi bu aspektdə xeyli iş aparılmışdır. Onlardan prof. F. K. Zeynalovun “Türk dillərində köməkçi nitq hissələri” adlı əsəri oğuz qrupu dillərinin materialları əsasında hazırlanmış və “Maarif” nəşriyyatı tərəfindən çapa buraxılmışdır. Problemin həlledilməsində tutarlı tədqiqat əsəri kimi qiymətləndirilməlidir. Müəllif söz, söz birləşmələri və cümlələr arasında müxtəlif sintaktik əlaqə, münasibət yaradan, cümlələrə yeni məna çalarları verən morfoloji cəhətdən sabit səs tərkibinə malik olan, cümlə ilə üzvü surətdə bağlı olmayan leksik-qrammatik bir söz qrupu olan qoşma, bağlayıcı, ədat və modal sözlərin tədqiqində bağlayıcılara ayrıca bir bölüm ayırmış, bu xüsusda yazılmış rus və türk dillərində olan dilçilik ədəbiyyatından faydalanmışdır.⁹

Təbii ki, türk dilləri morfoloji təsnifatı baxımından aqlutativ(iltisəqi) dillər ailəsinə mənsub olduğundan bağlayıcıların ərəb ədəbi dilində leksik-qrammatik xüsusiyyətlərinin tədqiqi ilə eyni ola bilməz. Baxmayaraq ki, dilimizdə ərəb dilindən alınma sözlər çoxluq təşkil edir. Bağlayıcılar içərisində də “və” bağlayıcısı eynilə ərəb dilindəki “va” bağlayıcısının funksiyalarını yerinə yetirir. Burada, təbii ki, fərqli leksik-qrammatik xüsusiyyətləri nəzərə almaq lazımdır.

Bağlayıcıların leksik cəhətdən əsas nitq hissələrindən fərqlini yuxarıda dəfələrlə qeyd etsək də, onun digər köməkçi nitq hissələrindən fərqi onların arasında olan

⁹ Zeynalov F. K. Müasir türk dillərində köməkçi nitq hissələri. ”Maarif” nəşriyyatı, səh. 274-311

ümumi oxşar leksik-qrammatik xüsusiyyətləri ilə yanaşı, bağlayıcıları ayrıca qrammatik kateqoriya kimi şərtləndirən cəhətləri də vardır. Bu da ondan obarətdir ki, bağlayıcılar qoşmalardan fərqli olaraq sözlər arasında sintaktik münasibət yaratmır. Qoşmalar aid olduqları sözlərlə birlikdə cümlənin bir üzvü ola bilirsə, bağlayıcılar heç bir cümlə üzvünə çevrilə bilmir.

Bağlayıcılar cümlə və onun hissələrini qüvvətləndirməyə xidmət edən ədatlar və ifadə olunan fikrə münasibət bildirən modal sözlərdən də fərqlənir. Başqa sözlə desək, ədat və modal sözlərlə ifadə oluna bilən ekspressiv münasibətlər (hiss, həyəcan, heyrət, təəccüb, qorxuvəs.) bağlayıcılar vasitəsilə ifadə oluna bilməz. Digər tərəfdən modal sözlərdən bir qismi bəzən söz-cümlə kimi sintaktik vəzifəni yerinə yetirə bilirsə, bağlayıcılarda bu sintaktik xüsusiyyət özünü göstərmir.

Bağlayıcılar cümlədəki yerinə görə də qoşma və ədatlardan fərqlənir. Bu mövzuda aparılan elmi araşdırmalardan aydın olur ki, bağlayıcılar əsasən söz, söz birləşmələri və cümlələr arasında qrammatik əlaqə yaratmağa xidmət göstərir və cümlədə işlənməsinə görə prepozisiyon və interpozisiyon olmaqla iki yerə bölünürsə də, bağlayıcının cümlənin sonunda gəlməsi xarakterik deyildir. Bağlayıcıların cümlənin əvvəlində gəlməsi dilimiz üçün səciyyəvi hal hesab olunmasa da, ərəb dilində bu leksik – qrammatik xüsusiyyət, demək olar ki, bütün bağlayıcılara şamil olunur. Halbuki, “bağlayıcılar üçün prepozisiyon və interpozisiyon mövqe səciyyəvi deyildir”¹⁰ fikrini müdafiə edən dilçilər türk dillərinin xarakterik leksik-qrammatik xüsusiyyətlərindən bəhs edərək bu dillərdə bağlayıcıların postpozisiya mövqeyinə malik olmasını amma, ancaq, alkin kimi bağlayıcıların təmsalında işlədərək onların bu xüsusiyyətini yalnız yazı dili ilə əlaqələndirirlər.

Ərəb qrammatikləri ərəb ədəbi dilində nitq hissələrinin bölgüsündən danışarkən ilk öncə Qurani-Kərimdən bir ayəni nümunə gətirirlər:¹¹ قال تعالى : فلينظر الانسان الى طعمه ، انا صيبنا الماء وصباً ، ثم شققنا الارض شقاً ، فأنبتنا فيها حباً ، و عنباً و قضباً ، و زيتوناً و نخلاً ، و حدائق غلبا ، و فاكهة و آباً ، متاعالكم و لانعامكم (سورة عبس ، آيات 24-25)

(İnsan bir yeməyinə baxsın! Görsün ki, ona necə ruzi verdik.) Həqiqətən biz yağışı bol yağdırdıq. Sonra yeri yaxşıca yaratdıq. Belə ki, orada dənli bitkilər göyərttik. Üzüm və yonca, zeytun və xurma bağları, (ağacları bir-birinə sarmaşan)

¹⁰ Zeynalov F. K. Müasir türk dillərində köməkçi nitq hissələri, "Maarif" nəşriyyatı, səh. 261

¹¹ زكي على سويلم و عبد السمیع السنباطی ، تيسير النحو ، جمهورية مصر العربية ، الازهر الشريف ، قطاع المعاهد الازهرية ، 1998-1999

bağçalar, (növbənöv) meyvələr və ot-ələf yetişdirdik. Bütün bunlar sizin və heyvanlarınızın istifadəsi üçündür.)

Müəllif ilk öncə bu ayəti-kərimdə işlədilmiş isimləri, sonra feilləri və nəhayət, köməkçi nitq hissələrini sadalamaqla ərəb ədəbi dilində nitq hissələrinin isim, feil və “harf” olmaqla üç yerə bölündüyünü göstərir. “Harf” istilahı ilə köməkçi nitq hissələrini nızırdə tutur.¹²

Ərəb dilində bağlayıcılardan və onların leksik-qrammatik xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən qeyd edir ki, qrammatik mənaya xidmət göstərən bağlayıcılar tabelilik və tabesizlik əlaqələri əsasında söz, söz birləşmələri və cümlələrin əvvəlində, eləcə də ortasında istifadə olunur.

Bağlayıcılar عطف النسق və عطف البيان kimi mənaca iki qismə ayrılır. Əvvəlcə عطف البيان istilahı “bəyan etməyə meyl etmə” mənasına uyğun gəlir və bağlayıcılar özü burada ayrıca bir qrammem kimi iştirak etmir. Burada عطف termini bir növ appozitiv xarakterli söz birləşmələrini leksik-cəhətdən bir-birinə bağlamaq məqsədini güdür. عطف البيان dedikdə ərəb dilində təyin rolunda çıxış edərək təyinlənənlə uzlaşan təyini söz birləşməsi yaradan appozitiv söz birləşmələri nəzərdə tutulur. Məşhur sovet şərqşünası B. M. Qrande bu tip birləşmələri bağlayıcısız, yəni “приложение соединительное разъяснительное”¹³ məhfumu ilə ifadə edərək onları appozitiv ismi birləşmələrə aid etsə də, təyinin isimlə və sifətin digər mənaca növləri ilə ifadə olunmuş birləşmələrin eyni olmadığını vurğulayaraq göstərir ki, təyinlənəndən sonra gələn isim qrupu əsasən izafət formasında olaraq təyin etdiyi sözlə yalnız hala görə uyğunlaşır; جاءني أخوك زيد - Qardaşın Zeyd yanıma gəldi.

Müəllifin fikrincə, insanın qardaşı çox ola bildiyindən məhz Zeyd adlı qardaşın gəldiyi nəzərdə tutulur. Digər bir nümunəyə müraciət edək:

Aləmlərin Rəbbi Allaha həmd olsun!! الحمد لله رب العالمين

Burada رب العالمين Allah sözünün təyini rolunda çıxış edir. Bu qəbildən olan söz birləşmələrinin tərəfləri arasındakı uzlaşma əlaqəsi bəzi hallarda müəyyənlik və kəmiyyətə görə baş verir. Söz birləşmələrinin tərəfləri arasındakı qrammatik bağlılıq, təbii ki, mənə cəhətdən olur və tabe sözlərə aid edilir.

Bu növ söz birləşmələrində təyin edən söz tabeedicilə olmaqla yanaşı digər tabeedicilə sözlərdən fərqli və oxşar cəhətlərə malikdir.

¹² سورة عبس ، الايات 25-24

¹³ Гранде В. М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. Издательство Восточной литературы, Москва, 1963, стр. 34-349

Məlumdur ki عطف البيان təyinolunan sözlərin aydınlaşdırılması və ya xüsusi şəkildə vurğulanması baxımından “həqiqi təyinə” bənzəsə də, ondan onunla fərqlənir ki, təyinin digər növü olan sintaktik keçid xarakterli “səbəbi təyin” bitişən əvəzliliklərlə də işləmə bildiyi halda, عطل البيان xarakterli təyinlər əsasən təyin etdiyi isimlə bağlı fəxri ad, ləqəb, təxəllüslə eyni mənalı söz birləşməsi deyil, ayrı-ayrı mənalı iki sinonim söz yaradır.

Ərəb dilində appozitiv xarakterli bu növ söz birləşmələri xarakterli bu növ söz birləşmələri ərəb dilində təyin kimi işlədilən əlavə isimlərlə (البدل), xüsusən onun bir növü olan اشتغال الكل ya الكل من الكل növü ilə qarışdırıla bilər ki, yeri gəldikdə bu fərqli cəhətlər açıqlanacaqdır.

Ərəb dilində sintaktik uzlaşma məsələsinə bir qədər fərqli yanaşılmalıdır. Məsələ ondadır ki, ənənəvi ərəb dilçiliyinə görə ərəb dilində cümlədəki bütün adlar fleksiya əlamətlərinin dəyişməsinə görə iki yerə bölünür: a) “idarə olunanlar” (معمولات), yəni təsiredici qrammatik amillərin nəticəsində təsir altında olanlar; b) “uzlaşanlar” (توابع), yəni öz fleksiyalarına görə digər sözlərlə uzlaşanlar. Deməli, ərəb dilində, ərəb dilçilərinin fikrincə, idarə olunan söz bu və ya digər leksiyanı əsasən idarəedici söz qismində çıxış edən “təsiredici amilin” fəaliyyəti nəticəsində qəbul edir. Buna تطابق “uzlaşma” deyilir.

“Uzlaşma” anlamına uyğun gələn qrammatik kateqoriyada isə əlaqələr fərqlidir. Bu kateqoriyada sözlər bu və ya digər hal fleksiyasını “idarəedici amilin” təsiri altında olan digər sözün qrammatik formasına uyğun qəbul edir. Buna görədir ki, توابع termini “ardıcıl”, “müşayət edən”, “uzlaşan”, “başqasının izi ilə gedən” kimi səslənir. Ərəb qrammatikləri “tabe olanlar” qəbilindən olan sözlərin beş növünü qeyd edir: نعت (atributiv əlavəli), العطف بالحواف (bağlayıcı birləşdirici əlaqə), التأكيد (qüvvətləndirici əlavə), البدل (əvəzedici əlavə), عطف البيان (izahedici əlavə), صفة və ya نعت terminləri ilə isə ərəb dilçiləri özündən əvvəlki mənaca tam uzlaşan söz və ya söz birləşməsinə adlandırırlar və bu növ birləşmələr نعت و صنوع bölməsində açıqlanır. Onların fikrincə, yalnız صفة, yaxud نعت önündəki sözü tam təsvir və xarakterizə edə bilər, digər dörd əlavə isə həmin sözlə ancaq birləşə, onu qüvvətləndirə, əvəz, yaxud izah edə bilər.

Ərəb dilində tabe sözlərə عطف النسق tabesizlik bağlayıcıları da daxildir. İdarə olunan sözlər معمولات isə qrammatik amilin idarəedici təsiri altında olan sözlərdir ki, buraya bütün isimlər və feilin indiki-gələcək zamanı daxildir. İdarə olunan sözlər معمولات بالاتباع “birbaşa idarəolunanlar” və معمولات بالتبعية “idarəçi sözlər vasitəsilə idarə olunanlar” kimi iki qismə ayrılır. Birincilərə fail, nəib-fail, mübtəda, xəbər,

təsirlik hal tələb edən modal sözlər və onların xəbərləri, “beş tamamlıq”(yəni vasitəsiz tamamlıq, zaman zərfi, səbəb, məqsəd və müxtəlif tamamlıqlar), hal, təmyiz, istisna, izafətin ikinci tərəfi, indiki-gələcək zaman forması, xitab və ön qoşmalarla idarə edilən sözlər daxildir. İkincilərə isə təyin, təkid, tabelilik bağlayıcısı (izahedici əlavə), əlavə və tabesizlik bağlayıcıları ilə işlənən sözlər aiddir.

Söz eyni zamanda həm amil (idarəedici), həm də məmul(idarəolunan) ola bilər. Məsələn, izafətin birinci tərəfi مضاف sözündən əvvəl gələn sözə nisbətən idarəolunan, yəni معمول izafətin ikinci tərəfinə görə isə مضاف إليه amildir, çünki onun yiyəlik halda işlənməsini tələb edir. Yaxud ismi cümlələrdə mübtəda Bəsre qrammatiklərinin fikrincə, cümlənin əvvəlində gəlmə amilinə görə idarəolunan, xəbərin isə idarəedici amili sayılır. Deməli, o, xəbər üçün amil, özü isə onun məmulu olur.

Bağlayıcılardanvə onların leksik-qrammatik xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən qeyd etdik ki, qrammatik mənaya xidmət göstərən bağlayıcılar tabelilik və tabesizlik əlaqələri əsasında söz, söz birləşmələri və cümlələrin əvvəlində və ortasında istifadə olunur.

Bağlayıcılar عطف البيان və عطف النسق kimi mənaca iki qismə ayrılır. Əvvəlcə عطف البيان termininin hansı mənə ifadə etməsinə nəzər salaq. Bu söz qeyri-salim kökdən olan (بين) بان boş feilinin فعال vəznli بيان məsdəri ilə ifadə olunaraq “ortaya çıxmaq, görünmək” mənalarını, Lön qoşması ilə işlənərək, “aydın olmaq” mənasını, ön qoşmasıilə “bir şeydən ayrılmaq” mənalarını versə də qrammatik termin kimi عطف البيان, izahedici əlavə” mənasını daşıyır. Bağlayıcıların bu növündə bağlayıcılar ayrıca bir qrammem kimi iştirak etmir. Burada عطف termini bir növ appozitiv xarakterli söz birləşmələrinin leksik-qrammatik cəhətdən bir-birlərinə bağlanmaq məqsədini güdür. عطف Feilinin ifadə etdiyi yeddi mənadan ikincisi olan, “meyl etmək, əyilmək” mənasında işlənən məsdər formasısözü ilə bir dilçilik termini yaradır. عطف البيان Dedikdə ərəb dilində təyin rolunda çıxış edərək təyinlənənlə uzlaşan təyini söz birləşbəsi yaradan appozitiv söz birləşmələri nəzərdə tutulur. B. M. Qrande bu tip söz birləşmələrini izahedici əlavə ola عطف البيان adlandırır və onları «приложение соединительное разъяснительное» məfhumu ilə igadə edərək onları appozitiv ismi birləşmələrə aid etsə də, təyinin isimlə və sifətin digər mənaca növləri ilə ifadə olunmuş birləşmələrin eyni olmadığını vurğulayaraq göstərir ki,

təyinlənəndən sonra gələn isim əsasən izafət şəklində olaraq təyin etdiyi sözlə yalnız hala görə uzlaşır;¹⁴məsələn جاءني اخوك زيد. Qardaşın Zeyd yanıma gəldi.

Müəllifin fikrincə, insanın qardaşı çox ola bildiyindən Zeyd adlı qardaşın gəldiyi nəzərdə tutulur. Bu qəbildən olan söz birləşmələrinin tərəfləri arasındakı uzlaşma əlaqəsi bəzi hallarda müəyyənliyə, cinsə və kəmiyyətə görə olur. Bu növ birləşmələrdəki bağlılıq, təbii ki, mənə cəhətdən sayılır və tabe sözlərə aid edilir.

Bu növ söz birləşmələrində təyin edən söz olmaqla yanaşı digər tabe sözlərdən fərqli və oxşar cəhətlərə malikdir. Məlumdur ki, عطف البيان təyinolunan sözlərin aydınlaşdırılması və ya xüsusi şəkildə vurğulanması baxımından həqiqi təyinə bənzərsə də, ondan onunla fərqlənir ki, təyinin digər növü sintaktik keçid xarakterli عطف البيان adlanan təyin növü bitişən əvəzliliklərlə də işlənə bilər. bağlayıcısı xarakterli izahedici əlavə isə təyinlənənin məhz özünə aid bəzi ad, ləqəb, təxəllüslər və. s. nəzərdə tutulur.

بعض عطف البيان bəzi hallarda ləfzi təkidə bənzəyir, bu zaman təyinolunan söz təyinlə eyni mənaya malik olan sinonim sözlə yanaşı gəlir;məsələn: تبر ذهب -نفظ ذهب اسود və ya قطن ذهب ابيض ifadələrində ləfzi təkid başqa mənə daşıyır.

Başqa bir cəhətdən عطف البيان ərəb dilində təyin kimi işlənən və ərəb qrammatikasında البدل “əlavə”adlanan tabe sözlərin mənaca növlərindən olan بدل و ya اشمال və ya بدل الكل من الكل növü ilə qarışdırıla bilər.

İlk öncə عطف البيان məfhumunun nümunələrinə nəzər salaq.

Allah-Təala öz mübarək kitabında buyurmuşdur: ان الله ييشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم (ال عمران: 45)

(Ya Məryəm!Həqiqətən, Allah öz tərəfindən bir kəlmə ilə sənə müjdə verir. Onun adı Məryəmoğlu İsa əl-Məsihtir.)

Bu ayəti-kərimdə işlənmiş عيسى sözü təyinlənən, المسيح əlavə və ابن مريم ifadəsi isə عطف البيان hesab olunur. Yeri gəlmişkən onu da qeyd edək ki, İsa peyğəmbərالمسيح ləqəbinn verilməsinin səbəi onun yağ ilə sürtülməsi, yaxud çox səyahət etməsi və çox yerləri gəzməsi ilə əlaqədardır. Bu ləqəb Qurani-Kərimdə ön bir dəfə işlədilmişdir. Xristiyanlar onu bu ləqəb ilə yanaşı, həm də يسوع kimi tanısalar da, onun əsl adı İsadır. İsa adı Qurani-Kərimdə iyirmi beş yerdə işlənsə də, xristiyanlar müqəddəs kitabları “İncil”də bu adı zikr etməmişlər. O, المسيح عيسى

¹⁴ В. М. Гранде, «Курс арабской грамматики в сравнительно историческом освещении», Издательство Восточной Литературы, Москва, 1963, стр. 348-349

Qurani-Kərimdə üç yerdə zikr olunmuş *ابن مريم* “Məryəmoğlu”künyəsi isə Qurani-Kərimdəiyirmi üç dəfəqeyd olumuşdur. *عيسى ابن مريم بنت آل عمران بن ياشهم بن* Onun əsl adı *حزق* kimidir.

Ərəb qrammatikləri qeyd edirlər ki, izahedici əlavə kimi işlənə bilən hər bir söz bəzi şərtləri nəzərə alınmaqla əlavə kimi işlənə bilər. Bunlardan biri izahedici əlavənin bitişən əvəzlik qəbul etməməsi, ikincisi feillə ifadə olunmamasıdır.

عطف البيان növü söz birləşmələrindən ərəb dilində əsl adlarla köməkçi ad komponentlərinin birlikdə işlənməsində təsadüf edilir. Bu tip antroponomik, yəni insan adları bildirən xüsusi adlar ərəb dilində geniş yayılmış və ərəb ad sistemində fəxri adlar, ləqəblər, ata-ananın və ya övladların adları da öz əksini tapırdı.

Z. N. Verdiyevanın “Köməkçi ad kateqoriyalar”monoqrafik əsərində ərəb ad sistemində künyənin meydana gəlməsi barəsində XIX əsrin böyük filosof alimi M. F. Axundovun sözlərini nümunə gətirir. O yazırdı: “Ərəblərin vəhşilik nişanələrindən biri də budur ki, oğlu olan kişilərin adlarına oğlunun adını da əlavə edirlər. Məsələn, Məhəmmədə Əbulqasım, Əliyə Əbulhəsən və Əbulhüseyn(yaxud Əbulhasəneyni), Hüseynə-Əbuabdulla kimi müraciət edirlər.¹⁵Çox güman ki, böyük mütəfəkkirin bu fikri qeyri-elmi səciyyə xarakteri daşıyır və onun ərəb dilinə münasibətindən irəli gəlir.

Ərəblərdə bu cür adlanmalardan heç də hamı yox, ancaq peyğəmbər, xəlifə, imamlar istifadə etmiş və sonralar geniş yayılmışdır. Təbiidir ki, əsl ad olmadan şəxs təkcə təxəllüsləri və ləqəbləri ilə tanına bilməz. Ad insan doğulduğu zaman cəmiyyətdə digər üzvlərdən fərqlənmək üçün verilsə, təxəllüslər və ləqəblər sonradan meydana gəlir. Sonralar bu adlar eyni şəxsə verilən yeni leksik vahid kimi sinonim adlar hesab olunur. Bu sinonim adlar ayrı-ayrılıqda işləndikdə belə həmin şəxsin adını daşıyır. Bu qəbildən olan sözlər cümlədə birlikdə işləndikdə eyni rolə malik olur. Əgər tabesiz bağlayıcılar cümlədən kənarda müstəqil leksik-qrammatik sistem əmələ gətirmirsə, *عطف البيان* əlaqəli birləşmələr cümlədən kənarda iki müstəqil lüğəvi mənaya malik sinonim sözlər yarada bilər.

Bağlayıcıların ikinci bir növü tabesizlik bağlayıcılarıdır ki, bunlar ərəb qrammatikasında *حروف النسق* adlanır və söz, söz birləşmələri və cümlələr arasında qrammatik əlaqə yaratmağa xidmət göstərir. Tabe sözlərə daxil olan bu bağlayıcıların özünəməxsus leksik-qrammatik xüsusiyyətləri vardır.

¹⁵ Verdiyeva Z. N. Köməkçi ad kateqoriyaaları(monoqrafiya), Bakı, “Maarif” 1990, səh. 28

كوكندən olan bu temin “bir şeyi düzənləmək, nizama salmaq” mənasını verir və النسق termini Kufə qrammatika məktəbinin işlətdiyi bir istilahdır. Sibəveyhi başda olmaqla Bəsrə dilçilik məktəbinin nümayəndələri bu termini بالشركة kimi adlandırırlar.

Tabə sözlərdən olub özündən sonra gələn (متبوع) söz arasında işlədilən on bağlayıcı nəzərdə tutulur və bunlar عطف النسق adlanır. Buraya aşağıdakı bağlayıcılar daxildir:

ثم ، حتى ، ام ، بل ، لا لكن ، او ، و،ف،

Buraya حتى və لا bağlayıcılarını da daxil edirlər.¹⁶

Bir sıra dilçilik ədəbiyyatında bunların sayının on olduğu qeyd olunur və buraya اي bağlayıcısı da əlavə olunur.

Məsələnin mübahisəli cəhətləri yeri gəldikdə açıqlanacaqdır deyə, qısaca onu deyə bilərik ki, bu bağlayıcılar həm isim, həm də feillərlə işlədilir. Bunlara müştərək bağlayıcılar deyilir və iki növə ayrılır: tabelilik əlaqəsi əsasında işlədilənlər və tabesizlik əlaqəsi əsasında işlədilənlər. Bağlayıcıdan sonrakı mətuf (معطوف), əvvəlki söz mətuf aleyh (معطوف عليه), yaxud birbaşa əvvəl gələn söz adlanır və tabe sözlərə daxildir.

Bu bağlayıcılardan و ، ف və ثم bağlayıcıların məna baxımından fərqi onların işləndikləri cümlədə hadisə və ya hərəkətin həmcins icraçılarının zaman baxımından bir-birlərini necə izləməsindədir. Məsələn, ثم ابراهيم ، قبل صالح حامد ، و خليل ، فمحمد، ثم ابراهيم و المعطوفان على الاول sözün bağlayıcıdan sonra gələn sözü الاول Məhəmməd sözü Xəlildən əvvəlki, İbrahim isə Məhəmməddən əvvəlki bağlayıcılı sözlərdir. Bu bağlayıcılar العاطف adlanır. Əvvəlcə الواو bağlayıcısının leksik-qrammatik xüsusiyyətlərini nəzərdən keçirək.

Bağlayıcının mənası mütləq iştirak və cəm bildirməkdir ki, kəmiyyətə görə təkdə işlədilən həmcins sözlər arasında işlədilir. Kufə qrammatika məktəbinin nümayəndələri bu bağlayıcını حرف النسق qrupundan hesab edir və mənasını واو العطف kimi “şəth” də (təfsirdə) görür. Həmcins üzvlərlə işlədilən bağlayıcılar المرعب العطفی adlanır.

¹⁶Prof. Dr. Mehmet Maksudoğlu, Arapça dilbilgisi, ensar neşriyyat, İstanbul, 2012, s. 394

Cümlənin əvvəlində işlədilən “və” bağlayıcısının leksik-qrammatik xüsusiyyətləri

Köməkçi sözlər arasında özünün spesifik leksik-qrammatik xüsusiyyətləri ilə fərqlənən bağlayıcılara yerinə görə ərəb dilində prepozisiyon və interpozisiyon vəzifə xarakterik olub söz, söz birləşmələri və cümlələri bir-birinə bağlayan köməkçi nitq hissəsidir.

Tabesizlik bağlayıcıları içərisində “və” bağlayıcısı qrammatik xüsusiyyətlərinə görə digər bağlayıcılardan əhatə dairəsinin genişliyinə görə diqqəti cəlb edir. Bu bağlayıcı dilimizdə işlənən ərəb mənşəli “və” bağlayıcısından fərqli olaraq müxtəlif vəzifə daşıyır. Bu vəzifə və funksiyaların sayı on ikidir:

- 1- and ədatı kimi ilədilən “və” واو للقسم
- 2- واو رب “ola bilsin” ön qoşması yerində işlənən رب
- 3- واو الحا
- 4- الواو الاستثنائي
- 5- واو المعية - “birgəlik və” si ما قبلها
- 6- واو المعية العطفة-
- 7- الواو العطفة-
- 8- الواو القوي بحسب ما قيلعا
- 9- واو الضمير
- 10- واو علامة الرفع
- 11- الواو الاعتراضية
- 12- واو اللصوق

Bu bölgü Dr. Əmil Bədi Yaqubun *موسوعة النحو و الصرف و الاعراب* əsərində verilmişdir. Başqa bir elmi ədəbiyyatda bu mənaların sayı ondur. ¹⁷B. M. Qrande isə “və” bağlayıcısının ifadə etdiyi yeddi mənaya işarə edir və bunlara bağlayıcı kimi işlənən واو العاطفة şərt budaq cümləsinin əvvəlində işlənən ف bağlayıcısının yerində işlədilən “və”, “birgəlik və” si واو الحال and ədatı kimi işlədilən “və” və رب “ola bilsin” mənasında işlədilən واو رب daxil edir. ¹⁸

¹⁷ عباس حسن ، النحو الوافي ، دار المعارف ، بمصر ، ص 555

¹⁸ Б. М. Гранде, Курс Арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении, Издательство Восточной литературы, Москва, 1963, стр. 400

واو القسم - “və” kimi işlədilən And ədatı

Bu növ and ədatı yalnız zahiri isimlərlə işlədilərək (buraya əvəzliliklər daxil deyildir) and bildirən feillərin düşməsi və onun cavabı olaraq mənanı qüvvətləndirmək üçün xəbər cümləsinin əvvəlində ۛ təsdiq ədatının işlədilməsi və müşayət olunan leksik-qrammatik xüsusiyyətlə səciyyələndirir. And ədatı həmçinin isimlərlə işləndikdə ikinci “və” والعطف adlanır.

Əks halda hər iki isim ayrı-ayrılıqda cavaba ehtiyac duymalıdır; məsələn: و (التين والزتون * و طور سينين * و هذا البلد الامين *) (التين 1-3) And olsun (Allah-təalanın Musa ilə danışdığı) Tur dağına! And olsun bu təhlükəsiz şəhərə (Məkkəyə!).

Yaxud:

و الشمس و ضحاها * و القمر اذ تلاها * و النهار اذا جلاها * و الليل اذا يغشاها * و اسماء و ما بتاها * و الارض و ما طحاها * و نفس و ما سوآها * فالهما فجرها و تقواها * (سورة الشمس 1-8)

(And olsun Günəşə və onun işığına! And olsun (Günəşin) ardınca çıxan Aya! And olsun onu (Günəşi) parlaq edən gündüzə! And olsun onu (Günəşi) örtən gecəyə! And olsun Göyə və onu yaradana! And olsun Yerə və döşəyə! And olsun nəfsə və ona biçim verənə! Sonra da onun günahlarından və pis əməllərindən çəkinməsinə öyrədənə!)

Qurani-Kərimdən seçmiş olduğumuz bu ayəti-kərimlərdə “və” bağlayıcısının eyni zamanda and ədatı kimi ifadə etdiyi qrammatik xüsusiyyətlər açıqlanır və bu kimi nümunələrə çox rast gəlmək olur.

واو رب “Ola bilsin” mənasında işlədilən

“Və” bağlayıcısının bu növü qeyri-müəyyənlikdə olan hər hansı bir isimdən əvvəl gələrək, رب “ola bilsin” ön qoşmasını əvəz edir və ismi ön qoşma kimi yiyəlik halda idarə edir. Məsələn: رب قول انف من صو söz vardır ki, sillədən təsirlidir. Bu cümlədə قول اتفو من صول şəklində də işlənir.

Yaxud cahiliyyə dövrü şairi İmrul-Qeysin poeziyasından bir nümunəyə nəzər salaq:

(Elə gecələr vardır ki, bütün dərdlərin bəlasına gəlir deyər üstümə gəlir) Bu cümlədə ليل sözü yiyəlik halda işlənsə də cümlənin mübtədası vəzifəsini daşıyır.

Ümumiyyətlə desək, “və” bağlayıcısı idarəedici (amil) və “idarə etməyən” (qeyri-amil) olmaqla iki yerə bölünür: “idarəedici və” bağlayıcısının leksik-

qrammatik xüsusiyyəti onun ismini yiyəlik və təsirlik halda idarə etməsidir. Yiyəlik halda ismini idarə edən “vav” واو القسم (الانعام : 23) * والله ربنا ما كنا مشركين

(Onların: “Rəbbimiz Allaha and olsun ki, biz müşrik deyildik!”-deməkdən başqa heç bir çarələri qalmayacaq.)

Təsirlik halda idarə edən “və” bağlayıcısı cümlədə iki yerdə işlənir. Bunlardan birincisi özündən sonra gələn və indiki-gələcək zamanda işlənmiş feili xəbəri təsirlik halda idarə edir. Kufə dilçilik məktəbinin fikrincə, “və” bağlayıcısının واو الصرف adlanan bu növü feili xəbəri təsirlik halda idarə edir.¹⁹

Bu qiraət əl-Xələveyhinin “əl-Muxtasar” əsərində qeyd etdiyi Əbdürrəhman əl-Əracın qiraətinə əsaslanır.

“İdarəedici” olmayan “və” bağlayıcısı bu bağlayıcının واو العاطفة adlanan növüdür ki, burada bağlayıcı ilə işlənən söz və ya cümlələrin hansının əvvəl, hansının sonra gəlməsi əhəmiyyət kəsb etmir. Məsələn: * واخرجت الأرض زلزالها * اذا زلزلت الأرض زلزالها * (الزلة 1-2)

(Yer özünəməxsus bir şəkildə lərzəyə gəlib titrəyəcəyi, Yer öz yükünü çıxarıb atacağı zaman) ayəti-kərimində “yerin öz yükünü çıxarıb atması” onun “lərzəyə gəlib titrəməsindən sonra baş verməsi heç də “və” bağlayıcısının əvvəl və ya sonra gəlməsindən asılı deyildir.

Yaxud: * وأسجدي وأركعي مع الرَّكْعَيْنِ * (آل عمران : 43)

(Ya Məryəm! Öz Rəbbinə itaət et, səcdəyə qapan və rüku edənlərlə birlikdə ruku et!)- ayəti-kərimində rüku səzdədən əvvəl olmalıdır. (Orada qeyd olunmamışdır ki, onların şəriəti bu xüsusda bizə müxalifdir.)

Yaxud da: * ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا * (الجاثية : 24)

(Qiyaməti inkar edənlər) belə deyirlər:”Dünya həyatımızdan başqa heç bir həyat yoxdur;ölürük və dirilirik.)

* سخرها عليهم سبع ليل وثمانية أيام * (الحاقة : 7)

(Allah küləyə onların üstünə yeddi gecə və səkkiz gün əsdirdi.)

Bu iki ayəti-kərimdən birincisində نموت نحيا feilindən əvvəl, ikincisində işə sözü اليايالي sözündən əvvəl gəlməlidir. Burada “və” bağlayıcısı miqdar saylarının ardıcılığını göstərməyə xidmət etmir.

Yaxud: * ذرني ومن خلقت وحيدا * (الموثر : 11)

(Ya peyğəmbər! Məni öz yaratdığım kimsə ilə tək burax!)

الامام بدر الدين محمد بن عبد الله الزكشي ، البرهان في علوم القرآن ، الجزء الرابع ، دار المعرفة ، بيروت – لبنان ،¹⁹ ص: 372

و ذرني و المكذبين * (المزمّل : 11)

(Ayələrimi) yalan sayan var-dövlət sahiblərini mənə tapşır və onlara bir az möhlət ver!)

Şərif-i-məali ilə nümunə gətirdiyimiz bu iki ayəti-kərimin birincisində “və” bağlayıcısı Əbul-baqa əl-Anbəri tərəfindən الرحمن املء ما من به الرءمن adlı kitabında yalnız əlaqələndirici köməkçi nitqhissəsi olan bağlayıcı kimi səciyyələri və göstərilir ki, bu ifadə اتركني و اترك المكذبين kimi, ikincisində isə اتركني و اترك المكذبين anlamında başa düşülməlidir. Hər iki ifadədə “vav” bağlayıcısı mənası “birlikdə”, bərabər”ola مع ön qoşmasının yerində işlənmişdir.

Yaxud: * و جمع الشمس و القمر * (القيامة : 9)

(Günəşlə Ay birləşəcəyi (hər ikisinin qərbdən çıxacağı, nurunun gedəcəyi) zaman) ayəti-kərimində iki səma cisminin bir-birindən əvvəl olması təsəvvür olunmur.

“Və” bağlayıcısının واو الاستئناف mənasında işlənməsi.

“Vav” bağlayıcısının məna növlərindən olan bu növ واو القطع الابتداء ayrıcı və başlanğıc” “və” si də adlanır, leksik-qrammatik baxımdan özündən əvvəl gələn söz birləşmələri və ya cümlələrlə eyni olmur, özündən sonra ya ismi, ya da feili cümlə gəlir;məsələn;

ثم قضى أجلا و أجل مسمى عنده * (الانعام : 2)

(Sizi palıqdan yaradan, sonra da sizin üçün bir əcəl(ölüm vaxtı) müəyyən edən Odur. Allahın yanında məlum bir əcəl də (bütün ölümlərin diriləcəyi qiyamət günü) vardır.)

لنبيّن لكم ونقرّ في الأرحام * (الحج : 5)

(Sizə qüdrətimizi göstərək. İstədiyinizi ana bətnində müəyyən bir müddət (adətən doqquz ay) saxlayar, sonra sizi oradan uşaq olaraq çıxararıq.)

هل تعلم له سميا * و يقول الانسان * (مريم: 65-66)

(Heç (Allahın özündən başqa) Onabənzərini (onun adını daşıyan başqa birisini) görmüsənmi?(Qiyaməti inkar edən) insan: “Mən öldükdən sonra (qəbirdən) dirini çıxardılacağam?- deyə soruşur.)

“Və” bağlayıcısını digər birmənası özündən sonra gələn sözün mənasını qüvvətləndirməkdir. Bu növ bağlayıcı واو الزائدة adlanır. Qurani-Kərimdə verilmiş nümunələrə müraciət edək: (الحجر : 4) * و ما اهلكنا من قرية * و الآ و لها كتاب معلوم * (الحجر : 4)

(Biz heç bir məmləkəti (heç bir ölkənin əhalisini) əcəli çatmamış məhv etmədik!)

و ما اهلكنا من قرية الا و لها منزرون * (الشعراء : 208)

(Biz heç bir məmləkəti ora peyğəmbərlər göndərmədən məhv etmədik!)

Təyin rolunda işlədilən “və” bağlayıcısı

“Və” bağlayıcısının bu növü واو اللصوق adlanır. “Yapışmaq” feili kökündən olan فاعولvəznli məsədlə izafət birləşməsi şəklində işlənən butermin “yapışma “və” si kimi anlaşılr. Cümlədə təyin rolunda çıxış edən ismi və ya feili cümlədən öncə gəlir. “Və” bağlayıcısının bu funksiyası təkcə cümlələr arasında əlaqə yaratmağa xidmət göstərmir, cümləvari təyini təyinlənənlə əlaqələndirmək məqsədini güdür;məsələn:

و عسى أن تكرهوا شيئا خير لكم * وعسى أن تحبوا شيئا و هو شر لكم * (البقرة : 216)

(Bəzən xoşlamadığınız bir şey sizin üçün xeyirli, bəzən xoşladığınız bir şey sizin üçün zərərli ola bilər)

“Birgəlik “və” si mənasında işlədilən الواو معه və او المعية

“Və” bağlayıcısının bu növü bağlayıcıdan sonra gələn sözün təsirlik halda işlənməsidir. Bu zaman tamamlıq معه المفعول mübtədadan sonra gələrək təsirlik halda işlənir. Məsələn:

ما صنعت و اباك؟ سən atanla nə etdin?

Burada bəzən məna bağlayıcısından sonra gələn və təsirlik halda işlədilən sözün birincisi həmcins üzv ilə eyni olmur, zaman zərfliyi mənasında işlənir. Məsələn:

انا . سافر اخوك و الصبح Qardaşın səhər tezdən yola düşdü:- Digər tərəfdən سوال ədatlarından ما كيف və sonra gələn “və”bağlayıcısından sonra gələn isimlər də məful məahu olur:Sənin Abdulla ilə nə işin var مالي و هذا الحدث - Mənim bu işlə nə əlaqəm var? ما انت و عبد الله؟

“Və” bağlayıcısının digər leksik-qrammatik xüsusiyyətlərinə gəlincə, buraya həmcins söz, söz birləşmələri və cümlələr arasında واو الاعتراضية daxi .

Cümlənin əvvlində gələn “və”bağlayıcısının digər bir mənalardan biri واو və ya الحالvə الحالیه növüdür. Ərəb ədəbi dilində morfoloji-qrammatik formalardan biri olan və cümlə üzvü kimi tərz-i-hərəkət zərfliyinin funksiyasını yerinə yetirən الحال sadə və mürəkkəb olmaqla iki yerə ayrılır. Bu tərz-i-hərəkət zərfliyinin sadə növü hərəkətin icrasının cins və kəmiyyətinə müvafiq və təsirlik halda işlədilən feili sifət(ismi-fail və ismi-məful) kimi səciyyələnirsə, mürəkkəb tərz-i-hərəkət zərfliyi kimi işlənən forması ismi və ya feili cümlə şəklində əsas cümlə ilə “və” bağlayıcısı ilə əlaqələndirilən الجملة الحالية formasında təzahür edir və buradakı “və”bağlayıcısı

واو الحالية adlanır. Hal cümləsi əsas cümlənin ortasında və sonunda gələ bilər. Məsələn: لم تتخل المرأة عن الرجل و هو يخوض معركة الجهاد في سبيل الحرية و الدفاع عن الوطن و هو يخوض معركة الجهاد فيسبيل الحرية و الدفاع عن الوطن بل شاركته في المحنة ifadəsi feili cümlədən ibarət hal cümləsidir ki, cümlənin mürəkkəb tərz-i-hərəkət zərfliyini bildirir. Başqa bir mənbəyə nəzər salsaq, وصف الحال , yəni düzəltmə və ikinci dərəcəli özv nəzərdə tutulur حال Sözünün mənası “dəyişmək, dəyişikliyə məruz qalmaq, bir şeyə dönmək, bir şeyə əngəl olmaq, mane olmaq” kimi müxtəlif mənalarda işlənsə də, isim kimi mənası “Vəziyyət, hal, durum” deməkdir. Qrammatik termin kimi iş və ya hərəkətin icrasının vəziyyətini bildirmək məqsədini güdür. Yeri gəlmişkən, onu da deyək ki, الحال sözü həm müzəkkər, həm də müənnəs hesab olunur. Şair Əl-Mütənəbbi bir şeirində onu kişi işlətməyi cinsində .

لا خيل عندك تهديها و لا مال فليسعد النطق ان يسعد الحا

(Hədiyyə etməyə nə atın var, nə pulun. Halın ürəkaçan olmasa da, heç olmasa, dilin şirin olsun.)

Həmin söz bəzi şeirlərdə qadın cinsində də işlədilir:

إذا اعجبك الدهر حال من امرئ فدعه و اكل امره و اللياليا

(Bir adamın halı səni tələyə heyrat etdirsə, onun işini gecələrə həvalə et(gecələr götür-qoy et).

Tərz-i-hərəkət zərfliyinin bu növünün müxtəlif işlənmə formaları ilə bərabər yaratdığı mürəkkəb tərz-i-hərəkət zərfliklərinin əvvəlində gələn الواو الحالية “və” bağlayıcısının məna növlərindən sayılır. Xəbərin ifadəsinə görə cümlələr ismi və feili olmaqla iki yerə ayrıldığı kimi, cümlənin ikinci dərəcəli üzvü olan və mürəkkəb tərz-i-hərəkət zərfliyi sayılan bu tip hal cümlələrində mübtəda əsas cümlənin faili ilə cinsə və kəmiyyətə görə uzlaşır, bu qrammatik hadisə dilçilik ədəbiyyatında ارتباط الجملة الحالية بالواو adlanır.²⁰

* لن اكله الذئب و نحن عصابة * (يوسف : 14) : Ayəti-kərimlərə müraciət edək :

(Onlar: Biz güclü bir dəstə(on bir nəfər) ola-ola, gözümüzün qabağında onu qurd yeyə, onda biz aciz olarıq”-deyə cavab verdilər.) يا قوم لم كودونني و قد تعلمون اني رسول الله (اليكم * (الصف : 5)

(Ya rəsulum!) Xatırla ki, bir zaman Musa öz qövmünə demişdi: Ey qövmüm! Mənim Allahın Peyğəmbəri olduğumu bildiyiniz halda, niyə mənə incidirsiniz?))

الدكتور اميل بديع يعقوب ، موسوعة النحو و الصرف و الاعراب ، انتشارات استقلال ، طهران ، 1379 ، ص. 341- 20
340

Hal cümlələrinin başqa bir variantı bu tip cümlələrin əvvəlinə “vav” bağlayıcısından sonra ان الوصلية və ya لوالصلية bağlayıcılarında birinin əlavə olunması ilə səciyyələnir:

يدركم الموت و لو كنتم في بروج مشيدة * (النساء : 78)

(Harada olursunuz olun, hətta uca (möhkəm)qalalar içərisində olsanız belə, ölüm sizi haqlayacaqdır.)

İndiyədək açıqladığımız “və” bağlayıcısının leksik-qrammatik xüsusiyyətləri elmi dilçilik ədəbiyyatında eyni zamanda ayəti-kərimlərdə verilmiş izahlardan ibarət idi. Qurani-Kərimdə işlədilmiş bir sıra digər məna xüsusiyyətləri də vardır. Bu xüsusiyyətlərdən biri də الاباح mənəsidir. Feili “bir işi açmaq, hamıya duyurmaq, bir şeyə zəmanət vermək” mənalarında işlədilir.

اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ * (البقرة : 60)

(Sədələr (zəkatlar) Allah tərəfindən müəyyən edilmiş bir fərz9vacib əməl) olaraq ancaq yoxsullara, (ehtiyacı olan, lakin utandığından əl açıb dilənməyən) miskinlərə məxsusdur.

“Və” bağlayıcısının digər bir mənası واو التمانية “səkkizincinin əvvəlində gələn “və” mənasıdır ki, bu bağlayıcıdan əvvəl yeddi sadalanan isim gəlir və sonuncu “vav” و ثمانهم كلهم * (الكهف : 22) adlanır:

(Onlar yeddidir, səkkizinci isə köpəklərdir!”-söyləyəcəklər.)

سبع ليال وثمانية ايام * (الحق : 7)

(Allah ö küləyi yeddi gecə səkkiz gün ardı-arası kəsilmədən onların üzərinə əsdirdi.)

و فتحت ابوابها * (الزمر : 73)

(Nəhayət, ora çatınca onun(Cənnətin qapıları açılacaqdır...)

والنهيون عن المنكر * (التوبة : 112)

(Onlar pis əməlləri yasaq edənlərdir.)

ثيبات و ابقارا * (التحريم : 5)

(Ey, Həfsə və Aişə!)Əgər o sizi boşasa, ola bilsin ki, ona sizdən daha yaxşı zövcələr-müsəlman, mömin, itaətkar, tövbəkar, ibadətədən, oruc tutan dul qadınlar və bakirə qızlar versin.)

“Və” bağlayıcısının sonuncu mənaları yalnız Qurani-Kərimdə işlədilən ayəti-Kərimlərdə ifadə olunduğu üçün bu bağlayıcının həmin mətnlərdə ifadə etdiyi leksik-qrammatik xüsusiyyətlərilə bağlıdır.

Sonda onu deyə bilərik ki, “və” bağlayıcısı bitişik yazılan köməkçi nitq hissələri sırasına daxildir.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Qurbanov A. , Ümumi dilçilik, I hissə, “Maarif” nəşriyyatı, Bakı, 1989
2. Verdiyeva Z. N. , Köməkçi ad kateqoriyaları (monoqrafiya), Bakı, “Maarif”, 1990
3. Zeynalov F. K. , Müasir türk dillərində köməkçi nitq hissələri, “Maarif” nəşriyyatı,
4. Bünyadov Z. M. , Məmmədəliyev V. M. , Qurani-Kərim (azərbaycan dilində), Bakı 2005
5. Qasımoğlu, N. , Qurani-Kərim(Azərbaycan türkcəsində açıqlama)
6. Hüseynova S. N. , Ərəb dilində köməkçi nitq hissələrinin tədrisi, metodik vəsait, “Bakı Universiteti” nəşriyyatı, 2010
7. Məmmədəliyev V. M. Kufə qrammatika məktəbi, Bakı, ADU nəşriyyatı, 1988

Rus dilində

8. Гранде В. М. , Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. Издательство Восточной Литературы, Москва, 1963
9. Звегинцев В. Ф. , История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях, ч. 1960

Türk dilində

10. Prof. Dr. Mehmet maksudoğlu, Arapça dilbilgisi, Ensar nəşriyyat, İstanbul, 2012
11. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, prof, Hayreddin Karaman, Sarf- Nahiv kitabı, Arapça dilbilgisi, nesilyayınları. İstanbul, 1992
12. Dr. Mustafa Meral Çörtü, Arapça dilbilgisi, Sarf , 3 baskı, İstanbul 2001

Ərəb dilində

- القران الكريم 13
الامام بدر الدين محمد بن عبد الله الزكشي ، البرهان في علوم القرآن ، الجزء الرابع ، دار المعرفة ، بيروت – لبنان 14
الدكتور اميل بديع يعقوب ، موسوعة النحو و الصرف و الاعراب ، انتشارات استقلال ، طهران 1379، 15
عباس حسن ، النحو الوافي ، الجزء الثالث، دار المعارف بمصر، 16
زكي علي سويلم و عبد السميع السنباطي ، تيسير النحو ، جمهورية مصر العربية ، الازهر الشريف ، قطاع المعاهد الازهر، 1998 - 1999 17
على الجارم و مصطفى امين ، النحو الواضح في قواعداللغة العربية ، الجزء الاول ، المعارف 17
بمصر 1964 ، 18

XÜLASƏ

Məqalə ərəb ədəbi dilində köməkçi nitq hissələrindən olan bağlayıcıların leksik-qrammatik xüsusiyyətlərindən, xüsusilə “və” bağlayıcısının ifadə etdiyi funksiyalar açıqlanır.

РЕЗЮМЕ

В данной статье речь идет об употреблении частицы "и" в качестве соединительного союза, выражая простую связь между однородными членами предложения или между предложениями, а также о других функциях данного союза, в частности употребляемых в коранических стихах.

SUMMARY

In the article it was briefly touched upon question of the use of a particle "and" as a copulative, expressing simple communication between homogeneous parts of the sentence or between sentences, and also on other functions of the given conjunction particularly used in Koranic verses.

UYDURMA HƏDİSİN ƏLAMƏTLƏRİ: SƏNƏD VƏ MƏTN BAXIMINDAN

Yeganə Qurbanova
Sakarya Universiteti
İlahiyyat Fakültəsi

Açar sözlər: Uydurma hədis, sənəd, mətn,

Keywords: Fabricated hadith, the matn, the isnad

Ключевые слова: Выдуманный хадис, Матн, Иснад

Risalət vəzifəsi verilən Hz. Məhəmməd (s. a. v) risalət, yəni elçilik vəzifəsinin gərəyi olaraq Allah tərəfindən insanlara göndərilənləri təbliğ¹ və açıqlamaqla² vəzifələndirilmişdir. Eyni zamanda o insanlara “ən gözəl nümunə” olaraq təqdim edilmiş³ və inanlardan ona tabe olub, itaət etmələri⁴ istənilmişdir. Hətta ona itaət Allaha itaətlə eyni səviyyədə tutulmuş⁵ və hökmünə tabe olub-olmama nöqtəsində hər hansı bir möminə seçim haqqı tanınmamışdır.⁶

Bu səbəblə Hz. Peyğəmbərə (s. a. v) itaəti, imanlarının birgə rəyi olaraq görən səhabələri, istər sağlığında istərsə də vəfatından sonra ona ən gözəl şəkildə tabe olmağa çalışmışlar. Bunun təbii nəticəsi olaraq da onun mesajını qoruma, sonrakı nəsillərə ötürmə işində xüsusi diqqət göstərmişlər.⁷

Mövzu hədisin tərifı:

Mövzu hədis yalançıların uydurduğu və böhtan edərək Rəsuli-əkrəmə aid etdikləri xəbərdir.⁸ Bu hədislərin Hz. Peyğəmbərlə heç bir əlaqəsi yoxdur. Buna görə bunlara hədis deyilməsini doğru hesab etməyən alimlər vardır. Mövzu

¹ Maidə, 5/67

² Nəhl, 16/44, 64

³ Əhzab, 33/21

⁴ Ali-İmran, 3/32; Nisa, 4/59; Maide, 5/92, Əhzab 33/36; Mücadilə, 58/13.

⁵ Nisa, 4/70

⁶ Əhzab, 33/21

⁷ Ünal, Yavuz, “Hədisləri Tespitte Yöntem Sorunu”, Etüt yayınları, Samsun, 1999, s. 13-14.

⁸ Suyuti, “Tədribu’r-ravi şərhü Takribi’n-Nəvəvi li’s-Suyuti”, Misir, 1307, s. 98.

hədislərin Hz. Peyğəmbərə aid olanlara bənzəməsinin tək yönü, onların da isnad və mətndən ibarət olmasıdır. Ancaq hədis deyər uydurulmuş sözlərin isnadı da qurmadır və Hz. Peyğəmbərimizin ağzından uydurulan sözlərin dərəcəsinə yüksəltmək üçün uydurulmuşdur.⁹

Səhabələr öz nəfslərindən, uşaqlarından, can və mallarından daha çox sevdikləri Rəsulullahın (s. a. v) adından yalan söyləməməyə böyük diqqət göstərmişlər. Bu mövzunu səhabələrin öndərləri olan, Ənəs b. Malik (ö. 93/717) "Allaha and olsun ki, biz yalan söyləməz, yalanın nə olduğunu da bilməzdik şəklində; Bəra b. Azib isə (ö. 72/691) isə, "Sizə rəvayət etdiyimiz hər hədisi birbaşa Rəsulullahdan eşitmiş deyilik; bir qismi birbaşa Hz. Peyğəmbərdən, digərləri isə yoldaşlarımızdan eşitdiklərimizdir. Biz yalan söyləmərik" sözü ilə ifadə etmişlər.¹⁰

Səhabələr insanlara İslamı təbliğ barəsində etibarlı kəslər idi. Necə ki, Allah onlar haqqında, "Məhəmməd Allahın elçisidir. Onunla birlikdə olanlar kafirlərə qarşı sərt, öz aralarında isə mərhəmətlidirlər. Onları rükuya gederkən, səcdə edərkən görərsən. Allahdan lütf və rıza istəyərlər. Onların nişanları üzrlərindəki səcdə izidir..."¹¹ buyurmuşdur ki, bu xüsusiyyətlərə sahib olan və onların haqqında Allahın bu cür tərif etdiyi, özlərini təzkiyə edən belə bir topluluqdan hər hansı bir kimsənin, Şiənin iddia etdiyi kimi, Hz. Peyğəmbərin həyatında və ölümündən sonra onun adına yalan söylədiklərini hər hansı bir müsəlmanın təsdiqləməsi mümkün deyil.¹²

Səhabənin Hz. Peyğəmbərə yalan isnad etməkdən saxlayan əsas səbəblərdən biri də Rəsulullahın (s.a.v) "Hər kim bilə-bilə *mənim* adıma *yalan* danışarsa (hədis uydurarsa), *cəhənnəmdəki yerinə hazırlansın*"¹³ hədisidir. Həmçinin bu hədisin Hz. Peyğəmbərin, onun adına yalan söyləyən kimsə haqqında dediyi də rəvayət olunmaqdadır. Ancaq nə tarixi rəvayətlərdə, nə də hədisin gəlişində bu görüşü isbat edəcək bir dəlil yoxdur. Rəsulullahın (s.a.v) bunu, öz adına təbliğ vəzifəsini icra etmələrini səhabələrinə əmr etdiyi zaman söyləmişdir. Aydın olduğu üzrə səhabələrini, ondan hədis rəvayət edərkən, yalan bir şey deyilməsindən çəkindirmiş, onları hədis alarkən ehtiyatlı və ayıq olmaları mövzusunda xəbərdar etmişdir.

⁹ Uğur, Mücteba, "Ansiklopedik Hadis. Terimleri Sözlüğü" TDV Yayın Matbaacılık, Ankara, 1992, s. 408.

¹⁰ Gümrrullah ed-Dümeyni, Misfir, "Hadis'te Metin Tenkidi Metodları", Kitabevi yayınları, İstanbul, 1997, s. 30.

¹¹ Fəth, 48/29

¹² Ed-Dümeyni, "Hadis'te Metin Tenkidi Metodları", s. 31.

¹³ Buxari, Elm, 38; Müslim, İman, 112. ;

Hədisin yalan danışma hadisəsi ilə bağlı olaraq varid olmasıyla əlaqədar sağlam bir dəlil tapmaq mümkün deyil.¹⁴

H. Peyğəmbərin vəfatından sonra xəlifələrin zamanında İslam dini geniş ərazilərə yayılmağa başladı. Dövlət ərazisinin genişlənməsi, müxtəlif millətlərə mənsub olan xalqların bu dinə daxil olması ilə bərabər bir çox siyasi hadisələrə də səbəb oldu. İlk xəlifələr zamanında bu xəlifələrin mövzuya verdikləri əhəmiyyət və İslam ümmətinin birlik və bərabərlik içində olması səbəbi ilə hədis uydurma fəaliyyətlərinin olduğuna dair qaynaqlarda hər hansı bir məlumata rast gəlinmir. H. Osmanın şəhid edilməsiylə başlayıb H. Əlinin şəhid edilməsiylə dərinləşən siyasi ixtilafalarda tərəflərin cahil və art niyyətli mənsublarının özlərini tərifləmək müxaliflərini tənqid etmək məqsədilə bu cür xəbərlər çıxarmağa başladılar aydın olmaqdadır. Bu şəkildə siyasi məqsədlərlə başladığı görülən bu fəaliyyətlər sonrakı daxili qarşıqlıqlarda başqa faktorların qarışmasıyla məşhurluq qazanmış və təhlükəli ölçüyə çatmışdı.¹⁵ Bu mövzuda İbn Şirinin bu sözü o dövrdəki vəziyyətdən xəbər verməkdədir: *“Əvvəllər isnad soruşulmurdu, lakin "fitnə" zühur edincə ravilərinizin adlarını bizə deyir, deməyə başladılar. Bu surətlə sünnə əhlindən olanların hədisləri alınır, bidət əhlininki isə tərk edilirdi”*.¹⁶

Hədis Uydurma Səbəbləri

Əldəki məlumatlara baxdığımızda, bəzilərin h. 40-41-ci illər hədis uydurma fəaliyyətinin başlanğıcı olaraq qəbul edilməsinə baxmayaraq, h. 34-35 tarixləri fitnənin baş verdiyi illər olması baxımından daha məqbul gəlməkdədir.¹⁷ Hədis uydurma təşəbbüslərini daha yaxından tanımaq üçün qısaca səbəblərinə göz gəzdirmək mövzumuz baxımından uyğun olacaqdır:

a) Siyasi səbəblər.

Baş verən fitnə hadisələrindən siyasi ixtilaflara səbəb olan müxtəlif təriqətlər və fərqli görüşlər artaraq yayılmağa başlamışdı. Beləcə siyasi hadisələr hədis uydurma təşəbbüslərinin başlıca amili olmuşdur. H. Əlinin xilafətə ən layiqli kimsə olduğunu iddia edən şiələr bu görüşlərinə haqq qazandırmaq məqsədi ilə Əli b. Əbi Talib haqqında uydurmuş olduqları bu növ hədislərlə onun dəyərini ucaltmaq və bu səbəbdən xilafət və imamət məsələsində ona digər xəlifələrdən əvvəl mütləq bir

¹⁴ Ümeri, Ekrem, Ziya, “Hədis Tarihi”, Esra yayınları, Konya, 1990, s. 46.

¹⁵ Aydınli, Abdullah, “Hadiste Tespit Yöntemi, Kitabevi yayınları, İstanbul, 2003, s. 93.

¹⁶ Muslim, Müqəddimə, s. 15

¹⁷ Yıdırım, Enbiya, “Hədis Problemləri”, Rağbet yayınevi, İstanbul, 2001, d s. 32-34.

haqq tanımaq və bunu isbat etməkməqsədini güdmüşlər.¹⁸ Oxşar metoddan istifadə etmədə Hz. Əbu Bəkiri, Hz. Öməri, Hz. Osmanı və Müaviyəni müdafiə edən rəqibləri gecikməyib onların fəzilətləri ilə əlaqədar hədislər uydurdular.¹⁹

b) İslam düşmənçiliyi.

İslam dininə və bu dinin mənsublarına qarşı düşmənçilik, onların birlik və bərabərliyini pozmaq bu dinin düşmənlərinin əsas hədəfi olmuşdu. Daha əvvəl kafir, məcusi və bütələrə ibadət edənlər olub fəthlər səbəbiylə İslama girənlərin bir çoxunun bütün səyi onu yox etmək, pozmaq, təhrif etmək və inkarçılığı yaymaq idi. Necə ki Hammad b. Zeyd, "kafirələr Hz. Peyğəmbərə isnad edərək on dörd min hədis uydurub" söyləmişdir. Kafirələrin uydurduğu hədislərdən biri də "Allahın atın tərəindən yaradıldığını" ifadə edən rəvayətdir. Bu rəvayətə görə, "Allahın elçisinə, 'Rəbbimiz nədən yaradıldı?' deyər soruşulmuş, Rəsulullah da" Rəbbimiz nə axan su, nə yer, nə də göydən yaradılmışdır. O əvvəl bir at yaratdı sonra onu tələsdirdi və at tərlədi. Allah özünü bu tərdən yaratdı"²⁰ buyurmuşdur. Belə bir rəvayəti ürayində xardal dənəsi qədər imanı olan hər hansı bir müsəlman uydurmayacağı kimi, ağılı olan kimsə də bunu qəbul edə bilməz.²¹

c) İrqi, məzhəbi, bölgə təəssübkeşliyi.

Bu növ hədisləri öz irqi, dil və məzhəbini digər dil, məzhəb və irqlərdən üstün göstərmək məqsədiylə uydurulmuşdur. Bu hədislərə nümunə olaraq; "Sizə toxunmadıqları müddətcə siz də türklərə toxunmayın, çünki ümmətimin mülklərini əllərindən alacaq və Allahın özlərini dəyişdirəcəyi ilk birlik onlardır"²², "Zənci döyüdü zaman zina edər, ac qaldığı zaman oğruluq edər"²³

Bu hədislər arasında İslam dininə ən çox zərər verəni öz məzhəbini digərlərindən üstün göstərmək məqsədi ilə məzhəbi təəssübkeşliyi səbəbi ilə uydurulan hədislərdir. "Məndən sonra ən-Numan b. Sabit deyilən və künyəsi Əbu Hənifə olan biri gələcək; Allahın dini və mənim sünnətim onun sayəsində ihya olacaq"²⁴, "Ümmətimdən

¹⁸ Koçyiğit, Talat, Hadis Tarihi, İlim yayınları, Ankara, 1991, s. 110-112

¹⁹ Kandemir, Yaşar, "Mevzu Hadisler", Ankara, 1994, s. 29; Ünal, Yavuz, a. k. ə, s. 16; Koçyiğit, Talat, a. k. ə, s. 137

²⁰ İbn Cevzi, Mövzuat, I, 105.

²¹ Ed-Dumeyni, "Hadis'te Metin Tenkidi Metodları", s. 34.

²² Əli əl-Qari, "əl-Əsrarul-mərfua" s. 465

²³ Əli əl-Qari, a. k. ə, s. 464

²⁴ İbn Arrak "Tənzihuş-şəri", II, 30

Məhəmməd b. İdris adında bir şəxs zühur edəcək, o ümmətimə şeytandan daha zərərli olacaq"²⁵ şəklindəki rəvayətlər bunlara nümunədir.

d) Şəxsi mənfəət təmin etmə düşüncəsi.

Bu hədislər idarəçilərin yaxud xalqın marağını çəkərək, onları məmnun edərək onlardan maddi mənfəət əldə etmək üçün moizəçilərin uydurduğu hədislərdir. Buna nümunə olaraq rical, üsul və mövzuat kitablarında²⁶ keçən bu hədisi misal göstərmək olar: “(Qiyas bin İbrahim ən-Nəxai) Abbasi xəlifəsi Mehdi'nin hüsuruna çıxarılır. Mehdi göyərçinləri sevib onlardan xoşlanan bir şəxs idi, qarşısında oynatdığı bir göyərçin var idi. Qiyasa 'Möminlərin əmirinə hədis rəvayət et' deyilincə Əbu Hureyrədən bir hədis rəvayət edir: 'Qazanana hədiyyə verilən müsabiqə yalnız dəvələrlə, oxlarla və atlarla edilir. 'Qiyas buna bir də' qanadlılarla' ifadəsini əlavə edir. Mehdi ona on min dirhəm verilməsini əmr edir. Qalxıb çıxarkən ona belə deyir: "And içirəm ki, sənin o başın Rəsulullah (sav) adına yalan uyduran bir başdır. Təəssüf ki, buna mən səbəb oldum." Dərhal göyərçinin kəsilməsini əmr edir və əmri yerinə yetirilir.”²⁷

e) İslama xidmət etmə arzusu

Bəzi kəslər İslama xidmət adı altında Hz. Peyğəmbərin adından yalan hədislər rəvayət etmişlər. Onlara "Kim mənim adıma bilərək yalan uydurarsa cəhənnəmdəki yerinə hazırlansın" hədisi xatırladıqda, belə demişlər: "Biz onun lehinə hədis uydururuq, əleyhinə deyil." Onların bunu söyləmələri dinlərinin son dərəcə zəif, özlərinin çox qafil və ağıllarının qıt olması səbəbiylədir. Əslində bu kəslər salih, təqva və ibadət əhli olaraq göründüklərindən, toplumun güvəndiyi və nümunə aldığı şəxslər olmağı baxımından din üçün ən təhlükəli olanlardır. Çünki Hz. Peyğəmbərdən hadis diyə rəvayət etdikləri sözləri xalq tərəddüdsüz hədis olaraq qəbul edir.

Məsələn Qurani-kərimin hər surəsini oxumanın başqa bir savaba vəsilə olacağını bildirən bir çox uydurma hədis hədislər arasında yer almaqdadır. İbn Cövzinin “Mövzuat” adlı əsərində yer alan hədislərdən biri belədir: “*Həzrət Peyğəmbər Übey ibn Kəbə xitab edərək belə demişdir: Ey Übey hər kim Fatiha*

²⁵ İbn Arrak, a. k . ə, II, 30

²⁶ el-Hatib el-Bağdâdi, Tarihu Bağdâd, Gıyâs bin İbrahim'in terceme-i halinde, XII/3 23-4.

²⁷ Ebu Ğudde, Abdulfettah, “Mevzu Hadisler”, İnsan yayınlar, İstanbul, 1995, s. 20

surəsini oxuyarsa ona bu qədər savab verilər. Qurani sonuna qədər sırayla hər surənin fəziləti ilə əlaqəli eyni şeylər söyləmişdir.”²⁸

Uydurma hədislərin əlamətləri: Sənəd və Mətn baxımından

Hədislərin Hz. Peyğəmbərdən gəldiyi şəkildə qoruyub sonrakı nəsillərə ötürmə işində mühəddislərin çox böyük say göstərdikləri görülməkdədir. Sənəd və mətndən ibarət olan Hədisin tənqidində təbii olaraq hər iki ünsüründə diqqətə alınması Hədis elminin əsas prinsiplərindəndir. Mühəddislər hədisləri həm mətn həm də sənəd baxımından incələyərək onlardakı uydurma əlamətləri təsbit etməyə çalışmışlar. Belə ki, xəbəri nəql edən bütün ravilərin bir bir siqa olması ilə birlikdə sənədin muttasıl, xəbərin şaz və illətdən uzaq olması gərəklidir.²⁹ Bu nöqtədə hədisin sənəd qismi, mətnin səhihliyi üçün əhəmiyyətli bir ünsür kimi görülmüş, ancaq isandın səhih olması həmin hədis mətnlərinin həqiqətən səhih olmasının dəlili sayılmamışdır.³⁰ Çünki xəbər bəzən şaz bəzəndə muəlləl olabılır. Bu səbəblərdə mətn tənqidində istifadə olunan meyarlar daha da təkmilləşdirilmiş, səhih hədisin təsbit edilməsi zamanı bunlara diqqət göstərilmişdir. Hədislərin səhhət dərəcəsini müəyyən edən bu meyarlarla bərabər onun uydurma olduğunu müəyyən edə biləcək prinsiplər də sənəd və mətn birlikdə nəzərə alınaraq müəyyənləşdirilmiş və hədislər ilk növbədə bu prinsiplər əsasında ələ alınmışdır.³¹ Bunlar aşağıdakılardır:

Sənəd Baxımından Uydurma Əlamətləri:

a) Ravinin etirafı

Ravilər arasında hədis uydurma işinin yalnız olduğunu anlayıb peşman olan və bunu etiraf edənlər ilə, islama xidmət etdiyini düşünərək hədis uydurduqdan sonra bunu açıqlayanlara rast gəlinir. Ancaq xəbəri uydurduğunu etiraf edən kimsənin bu etirafı da, yalan söyləməsi ehtimal olduğu üçün ehtiyatla qarşılanmışdır. Böyük hədis alimlərindən Əbdürrəhman b. Mehdi, Meysərə b. Əbdürrəbihi adlı birisinə: “Kim bu surəni oxuyarsa ona bu veriləcək.... şəkildəki bu hədisləri kimdən rəvayət etdin?” deyər soruşduğunda, Meysərə “Xalqı bu surələri oxumağa təşviq etmək üçün bunları mən uydurdum!” cavabını vermişdir.

²⁸ Şirinov, Rüşət, “Hədis Elmi” Bakı, 2011, s. 175

²⁹ Bax. İbn Salah, “Ulumul-hadis”, Beyrut, 1986, s. 8.

³⁰ Polat, Salahettin, “Hadiste Metin Tenkiti” E. İ. Ü. F. D yay. Kayseri, 1989, s. 124.

³¹ Ünal, Yavuz, a. k. ə. , s. 19.

b) Tarixi məlumatlara zidd olması

Ravinin rəvayət etdiyi hədisi görüşmədiyi və ya yanına getmədiyi bir bölgədəki müəllimindən sanki onunla görüşərək, hədisi şəxsən ondan eşitmiş kimi rəvayət etməsi buna misaldır. Əgər hədisin o ravidən başqa ravisi yoxsa və heç bir cəhətdən bilinmirsə, onun mövzu olduğuna hökm edilir. Məmun b. Əhməd əl-Hərəvi, Hişam b. Əmmardan (ö 245/859) hədis aldığını iddia etdiyi zaman İbn Hibban (ö 354/965) ondan nə zaman Şama getdiyini soruşdu, Məmun 250-ci ildə getdiyini deyəndə, “Sən dediyin vaxtda Hişam vəfat etmişdi “ deyərək ona sərt cavab vermişdir.

c) Yalançılıqla ilə məşhur olan bir ravinin, rəvayətində tək qalması. Yəni heç bir siqa ravinin bele bir hədisi rəvayət etməməsidir.

d) Ravinin rəvayət etdiyi hədislərinə zamanki vəziyyəti və ya məzhəbi ilə birbaşa əlaqəsinin olması

Buna nümunə olaraq bu xəbəri qeyd edə bilərik. Sad b. Tarifin oğlu məktəbdən ağlayaraq gəlir. Oğluna ağlamasının səbəbini soruşduğunda, oğlu müəlliminin döydyünü deyir. Sad: “Onları bugün rəzil edəcəyəm deyib”, İkrimə b. Abbastan varid olan bir sənədlə bu xəbəri uydurur: “Uşaqlarınızın müəllimləri sizin şərhlilərinizdir”.³²

Mətn Baxımından Uydurma əlamətləri:

a) Hədis mətninin Quran və səhih sünnəyə zidd olması

Nəbəvi Sünnət Quranın nəbəvi şərhə və daha ətraflı şəkildir.³³ Bu səbəblə hədis mətninin Qurana zidd olması onun uydurma olduğunu göstərir. Məsələn “Əshabıma söymək bağışlanmayacaq bi günahdır”³⁴ rəvayəti Quranın Nisa surəsinin 5/48 ayəsinə müxalif olmaqdadır. Çünki adı çəkilən ayədə Allahın özünə şirk qoşulması xaricində istədiyi günahı bağışlayacağından bəhs edilməkdədir. Səhih sünnəyə zidd olan hədisə misal olaraq “Kim bir qadınla gözəlliyi və malı üçün nikahlanarsa Allah ona qadının malını və gözəlliyini haram qılar rəvayəti, ” Qadın üç şeye görə nikahlanır; malı, soyu, gözəlliyi və dindarlığı. Sən dindar olanını seçki əlin bərəkətlənsin³⁵ hədisinə zidd görülərək rədd edilmişdir.³⁶

³² Ünal, Yavuz, a. k. ə. , s. 20.

³³ El-Kardavi, Yusuf, “Sünneti Anlamada Yöntem”, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1998, s. 167.

³⁴ Əl-Acluni, İsmayıl b. Məhəmməd, “Kəşful-xəfa”, Beyrut 1986, c 1. s. 537, Had. 1447

³⁵ Buxari, Nikah, 67/15 (c. 6, s. 123)

³⁶ Ünal, Yavuz, a. k. ə. , s 21.

b) Ağıla, hissiyata, müşahidəyə və tarixi hadisələrə zidd olmaq

Hədis mətninin ağıla, hissiyata, müşahidəyə və tarixi hadisələrə zidd olması onun uydurma olmasının əlamətidir. “Hicrətin 600-cü ildən sonra dünyaya gələn varlıqlara Allahın heç bir ehtiyacı yoxdur” uydurması ağıla, məntiqə və tarixi həqiqətlərə ziddir. Çünki, o tarixdən sonra yaşayan insanlar arasında İslama və insanlara həqiqətən qiymətli xidmətlər edən insanların sayı hesabı yoxdur.³⁷

“İnsanların ən yalançıları rəngsazlardır hədisi” his və təcrübəyə zidd olduğu üçün qəbul edilməmişdir³⁸.

c) Leksik qaydalar

Hz. Peyğəmbər ərəb dilini ən fəsih bir şəkildə istifadə edirdi. Bu səbəblə hədis mətni qramatik yöndən incələnir. Əgər leksik qaydalara zidd bir şey görülərsə bu hədisin Hz. Peyğəmbərə aid olmasında şübhə oyandırır. İbn Həcər rəkəkət (ifadə pozuqluğu) olan bir xəbərin Rəsulullah (sava) aid olduğunun iddia edən kimsənin yalançı olduğunu bildirmişdir. Ancaq hədislər mənə ilə rəvayət olunduğu zaman bu kimi xətlər rəvayət tərəfindən buraxıla bilər. Bu zaman, leksik baxımdan xətləri olan belə hədisin bu xətlərlə Hz. Peyğəmbərə aid olmadığı, əksinə mənə ilə rəvayət edilmiş olduğu deyilə bilər.³⁹

d) İfadə və üslub pozuqluğu, hədisin mənə etibariylə çirkinliklər ehtiva etməsi

Hədis mətninin mənə baxımından Hz. Peyğəmbərin söz və kəlamına, onun peyğəmbərlik məqamına uyğun ifadələr daşmadığı zaman o rəvayətin uydurma olduğuna işarət edir. “Kim məsciddə dünya kəlamı danışarsa, Allah onun əməlini qırx il boşa çıxardar” rəvayəti ölçüsüz ifadələr ehtiva etdiyinə görə, “Dörd şey vardır ki, dörd şeyə doymaz: yer yağmura, diş erkəyə, göz baxmağa və qulaq xəbərə⁴⁰” hədisi mənə etibariylə çirkinlik ehtiva etdiyinə görə uydurma olaraq qəbul edilmişdir. Tərgib və tərhib üçün hədis uyduranların, hədisi həddindən artıq şişirtmələri və zındıqların gülmələrinə səbəb olacaq sözləri də, bu qrupa daxildir. Məsələn: “Yaşılığa və gözəl qadına baxmaq görmə qabiliyyətini artırır” uydurması kimi.

³⁷ Lütfi Çakan, İsmail, “Hadis üsulu”, İFAV yay. , İstanbul, 2003, s. 139.

³⁸ İbn Qəyyim əl-cövziyə , a. k. ə, s. 52.

³⁹ Aydınli, Abdullah, a. k. e. s. 69

⁴⁰ Cövziyə, a. k. ə. , s. 99-100

Bunuda qeyd etmək lazımdır ki, hədislərin Hz. Peyğəmbərə aidiyyətini təsbit edə bilmək üçün musannəflər tərəfindən həm sənəd həm də mətnə eyni prinsiplər tətbiq edilməmişdir. Beləki bəzi müəlliflər hədisin səhihliyinin təsbit edilməsində sənədi əsas alarkən digərləri sənədi çox nəzərə almadan mətni əsas almışlar. Bir digər qrup isə hədisin qəbul edilməsində sadəcə sənəd və mətnə bağlı olmadan hər iki cəhətdən də hədisi ələ alaraq mötədil davranmışlar. Əhməd Naim, ümmətin öndə gələn alimlərinin həmişə üçüncü yolu izlədiklərini ifadə etməkdədir.⁴¹ Ancaq bəzi müsəlman müəlliflər cərh və tədil üçün prinsiplər ortaya qoyan üləmanın mətn tənqidindən daha çox isnad tənqidinə əhəmiyyət verdiklərini, hətta “heç vaxt hədisin məzmununu mühakimə etməyi düşünmədiklərini irəli sürməkdədirlər”.⁴²

Sonda bunu qeyd etməliyik ki, hədis deyə uydurulmuş olan bu sözlər, İslama və müsəlmanlara bu dini doğru anlamağda böyük əngəl törətməkdə, ən mükəmməl din olan İslama onda olmayanları əlavə edərək bu dini təhrif etməkdədir. Buda müsəlmanlar arasında istər məzhəb mözularında istərsədə digər mövzularda nifaq salıb və onları müxtəlif yönəldən bir birilərinə düşmən etməkdədir. Bütün bunların qarşısını almaq üçün islamı təbliğ vəzifəsini öz üzərinə götürmüş olan mühəddislər hədislərin istismarının qarşısını almaq üçün müxtəlif elmi tədbirlər almışlar. Bunlara səhih hədisləri müstəqil əsərlərdə toplamaq, hədis tənqidi metodlarını tətbiq etmək, raviləri tanıtan əsərlər yazmağı nümunə olaraq verə bilərik.

En sonda uydurma hədis deyə uydurulmuş sözləri toplamaq məqsədi ilə yazılan kitabların ən önəmli olanlarının adlarını qeyd edirik:

Ukayli(ö. 323/934) – *ed-Duafa*

əl-Maqdisi (ö. 507/1113)-*Təzkiratu 'l-mövzuat*

İbnul Cövzi (ö. 597/1200)- *Kitbul-Mövzuat minəl-Əhadisil-Mərfuat*

İbn Ərraq (ö. 963/1556)- *Tənzihuş-şəriə*

Əli əl-Qari (ö. 1014/1605) - *əl-Əsrarul-mərfua fil-əxbaril-məvzua*

⁴¹ Ahmed Naim, Sahih-i Buhari Muhtasari Tecridi Sarih Tercemesi ve Şerhi, Ankara, 1982, s. 277.

⁴² İbn Xəldun, “Müqəddimə” Beyrut, 1989, s. 12. ; Ünal, Yavuz, a. k. ə. , s24, ;Ateş, Süleyman, Gerçek Din Bu 2, İstanbul, s. 96

ƏDƏBİYYAT

- Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecridi Sarih Tercemesi ve Şerhi* (Mukaddime) Diy. İş. Baş. , yay, Ankara, 1982
- Aliyyul-Qari, əl-Əsrarul-mərfu'a fi'l-Axbaril-Movzua, Beyrut, 1391
- Ateş, Süleyman, *Gerçek Din Bu*, c. 2, İstanbul, 1992.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadiste Tespit Yöntemi*, Kitabevi yayınları, İstanbul, 2003,
- Buxari, Məhəmməd ibn İsmail, *əl-Camius-səhih*, İstanbul 1992
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Usulü*, İstanbul, 2003
- ed-Dümeyni, Misfir b Gumrullah , *Hadis 'te Metin Tenkidi Metodları*, Kitabevi yayınları, İstanbul, 1997.
- Əbu Güddə, Abdulfəttah, *Mevzu Hadisler*, İnsan yayınlar, İstanbul, 1995.
- Əcluni, İsmail ibn Məhəmməd, *Kəşful-xəfa*, Beyrut, 1351/1932.
- İbnu'l Cövzi, Əbül Fərəc Cəmaləddin Əbdurrəhman b. Ali, *əl-Mövzuat*, Mədinə, 1386
- İbn Qayyim əl-Cövziyə, Əbu Abdullah Şəmsəddin Məhəmməd b. Əbu Bəkr, *əl-Mənarul-münifis-sahihi vəd-daif*, təh. Abdulfəttah Əbu Güddə, Hələb 1390.
- İbn Salah, Əbu Əmr Osman b. Əbdurrəhman, *Ulumul-hadis*, thk. Nurəddin İtr, Darul-fikr əl-Muasır, Beyrut, 1986.
- İbn Xəldun, *Müqəddimə*, Beyrut, 1989.
- Kardavi, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1998.
- Kandemir, Yaşar, *Mevzu Hadisler*, Diy. İş. Baş. yay. , Ankara, 1994.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, İlim yayınları, Ankara, 1991.
- Müslim, Əbul-Hüseyn Məhəmməd ibn Müslim Həccac, *Səhihi-Müslim*, Misir 1374, İstanbul 1988.
- Polat, Salahettin, "Hadiste Metin Tenkiti"E. İ. Ü. F. D yay. Kayseri, 1989
- Süyuti, *Tədribur-Ravi Şərhu Təqribin Nəvəvi*, Misir, 1307, 1379.
- Şirinov, Rüfət, *Hədis Elmi*, Bakı, 2011.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik HadisTerimleri Sözlüğü*, TDV Yayın Matbaacılık, Ankara, 1992
- Ümeri, Ekrem, Ziya, *Hadis Tarihi*, Esra yayınları, Konya, 1990,
- Ünal, Yavuz, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu*, Etüt yayınları, Samsun, 1999
- Yıdırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, Rağbet yayınevi, İstanbul, 2001.

XÜLASƏ

Həz. Peyğəmbərin vəfatından sonra xəlifələrin zamanında İslam dininin geniş ərazilərə yayılması bir çox siyasi hadisələrə səbəb oldu. Belə ki, daha öncə müxtəlif dinlərə mənsub olub, fəthlərsəbəbiylə İslamagirənlərin bir çoxunun bütün səyi bu dinə və bu dinin mənsublarına qarşı düşmənçilik, onların birlik və bərabərliyini pozmaq və inkarcılığı yaymaq idi. Müsəlmanlar o zaman birlik və vəhdət içində olduqları üçün onlara qarşı mübarizə apara bilmirdilər. Qurani-kərim öz mükəmməl tərtibi və ecəzkarlığı ilə aşılmaz bir qala idi. Odur ki, dinin ikinci önəmli qaynağı olan hədislərə zərər verərək öz məqsədlərinə çatmağa çalışdılar. Biz bu məqaləmizdə İslamın ikinci qaynağı olan hədislər, onların uydurma səbəbləri və mətn və sənəd baxımından uydurma əlamətlərindən bəhs edəcəyik.

RESUME

After the death of the prophet Muhammed at the times of khalifas spreading of Islam around a wide range of areas led to several political events. So, all efforts of some people who belonged to different religions before, joined to Islam because of conquests were to ruin the unity and equality of those who belonged to this religion and spread the denial because of antagonism towards to this religions and its members. They couldn't challenge Muslims as Muslims in those years used to live in peace and unity. Meanwhile, The holy Quran used to be regarded as an unsurpassable castle with its excellence and genuine virtue. On the grounds of that, they attempted to reach their objectives by damaging traditions the second most essential source of Islam. In this article, we are going to talk about traditions of Islam, their fabrication causes and symptoms in terms of isnad and matn.

РЕЗЮМЕ

После смерти пророка во времена правления халифов распространения Ислама в широких масштабах способствовала многим политическим событиям. Многие приверженцы других религий которые приняли ислам после завоевания их земель мусульманами испытывали враждебность к мусульманам, пытались нарушить их единство. Но из-за сплоченности и братства мусульман, они не могли бороться против них. Священный Коран своим совершенством был непреодолимой крепостью. Поэтому они пытались добиться своей цели, навредив второму источнику Ислама хадисам. В этой статье мы будем говорить о втором источнике Ислама хадисах, о причине возникновения выдуманных хадисов, о признаках недостоверности текста и документа.

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

ƏDL İSLAMIN ƏQAİD PRİNSİPİ KİMİ

Z. A. Əbilova

*AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar
İnstitutu "Xarici əlaqələr" şöbəsinin aparıcı elmi işçisi,
ilahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru, dosent*

Açar sözlər: ədalət, zülm, Allah, əqaid

Key words: justice, oppression, Allah, aqaid (dogmas)

Ключевые слова: справедливость, гнет, Аллах, акаид (догмы).

“Ədl” – “doğru olmaq”, “doğru davranmaq”, “ədalətlə hökm etmək” və başqa mənalara gələn bir məfhumdur. Ayrıca “doğruluq” və “ədalət” mənalarında isim, “çox adil” anlamında isə sıfət kimi mənə ifadə edir. Ədl islamın əsas prinsiplərindən biridir. Badkubi ədl barəsində yazır: “Ədl – Allah-Təala adildir, zalim deyil deməkdir” (7, 12). Bu mənə Qurani-Kərimdə müxtəlif söz formaları şəklində iyirmi səkkiz ayədə işlənmişdir ki, hər birində Allahın ədalət sıfəti anlaşılır. ”İsra”surəsinin 71-ci ayəsində buyrulur:

يوم ندعوا كل أناس بإمامهم فمن أوتى كتابه يمينه فالولانك يقرؤون كتابهم ولا يظلمون فتيلاً.

[Bir gün (qiyamət günü) bütün insanları öz imamları (ardınca getdikləri) rəhbərləri, yaxud peyğəmbərləri və ya əməl dəftərləri) ilə birlikdə (hüzurunuzda) çağıracağıq. Əməl dəftərləri sağ əllərinə verilənlər onu oxuyar (şad olarlar). Onlara tük (xurma çərdəyinin yarığındakı tel) qədər haqsızlıq edilməz.]. Ayədə qiyamət günü hər kəsin öz əməllərinə görə qabaqcadan vəd olunmuş axirətinə qovuşacağı vurğulanır. Bu işdə zərrə qədər də olsa, haqsızlıq, yanlışlıq ola bilməz. Çünki, Allahımız sonsuz dərəcədə ədalətlidir.

Bunlara baxmayaraq, Allah-Təalanın işləri bəzən zülm kimi görünür. Allah zülmkəddirmi? Bu suala cavab olaraq Badkubi yazır: “Musa (ə) Allah-Təala ilə danışmış. Bir dəfə ərz edir: “Ya rəbbim, bilirəm ki, səndən zülm sadir olmaz. İstəyirəm mənə zahirdə zülmə oxşayan işlərinizdən göstərsiniz”. Vəhy gəlir ki, ya peyğəmbər, filan dağın ətəyində bir çeşmə var. O çeşmənin kənarında bir böyük ağac vardır. Gedib ağacın içində gizlənsən, məqsədini görərsən”. Həzrət gəlib ağacın

içində gizlənir. Görür ki, bir nəfər süvari gəldi, soyunub çeşmədə yuyundu, ağacın kölgəsində bir az dincəldikdən sonra paltarını geyib, yola düşdü. Gedərkən pul kisəsini orada unutdu. Bir qədər sonra cavan bir piyada gəlib oradakı pul kisəsini gördü və onu götürüb getdi. Bundan sonra gördü bir qoca kişi əsaya söykənərək gəlib dincəlmək üçün ağacın kölgəsində uzandı. Bu vaxt pul kisəsinin dalınca qayıdan süvari qocanı orada görür və kisəni ondan tələb edir. Qoca xəbəri olmadığını nə qədər söyləyirsə də, o inanmır. Nəticədə qocanı öldürür. Musa (ə) zahirən haqsızlıq kimi görünən bütün bunların səbəbini soruşduqda vəhy gəlir: “Ya Musa, o süvari bir vaxt piyada cavanın atasından torbada olan pul qədər mal qəsb etmişdi. İndi onun atası vəfat edib, mal oğula qaldı. Amma bu qoca cavan olarkən süvarinin atasını öldürmüşdü. O da öz cəzasına yetdi. İndi gördüklərin zülmüdür, yoxsa ədalət?” (8, 56). Odur ki, insan Allah-Təalanın işlərinin ədalətli olub-olmaması barədə fikir yürütməməlidir.

Göründüyü kimi, Allah-Təala hər kəsi öz əməlinə görə qiymətləndirir. İlahi ədalət kainatın nizamında, eləcə də bütün varlıq aləmində, peyğəmbərlər vasitəsi ilə göndərilmiş şəriətlərin əsasında, axirət aləmində əməlisaleh adamlarla günahkarların eyni tutulmayacağından bəhs edən ayələrdə öz əksini tapmaqdadır.

İslam filosofları ədl sifətini “Allahın hər varlığa layiq olduğu imkan və qabiliyyətləri verməsi” anlamına gələn “qayğı” və “cəmərdlik” mənaları ilə də açıqlamışlar. Ədl - Allahın yaratdıqlarına nemət verməsi və onlarla ədalətli olması mənasını verir. Kainatdakı bütün şeylərdə, hadisələrdəki hikmət və ədaləti qavramaq xüsusunda bəşəri bir istəyin olduğunu qəbul etməklə birlikdə, bütün müsəlman alimlər Allahın adil olduğu fikrində eyni mövqedə olmuşlar. Artıq qeyd etdiyimiz kimi, ədl islamın beş təməl prinsipindən biridir. Allah-Təalanın ədalətli olması vacibdir (9, 387). Lakin Allah-Təalanın ədalətliliyi insanın ədalətliliyi ilə eyni çərçivəyə sığa bilməz. Çünki, insan ədalətli olsa da, səhv qərar verə və yaxud etdiklərini unuda bilər. Eyni zamanda özünü haqlı sayı bilər. Allah-Təala isə unuda və yaxud, səhv edə bilməz. Ədalətli hökm verən Allahımız özü də ədalətliləri sevir. Qurani-Kərimdə buyrulur: “لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين

[Allah din yolunda sizinlə vuruşmayan və sizi yurdundan çıxartmayan kimsələrə yaxşılıq etməyi və onlarla ədalətlə rəftar etməyi sizə qadağan etməz. Allah ədalətli olanları sevir!] (Mumtəhinə, 8) O da məlumdur ki, ədalət zülmkarlığın əksidir. Allah-Təala bəndəsinə zülm edənləri sevməz. Zülmkarlığa gəlincə, aşağıdakı hallarda özünü büruzə verir:

1. Bir sıra ruhi və maddi çətinliklərə görə;
2. Zülümkarlığın pis bir iş olmasından xəbərsiz olmaq;
3. Gələcəkdə baş verəcək hadisələrdən qorxub zülümkarlığa əl atmaq;
4. Nəfsin paklandırılması üçün başqalarına zülm etmək;
5. Tərəfkeşlik üzündən başqasına zülm etmək. (12. www.ahlibeyt.com.)

“Nəhcül-bəlağə” müəllifi yazır: “Yalnız Allah-Təalanın bəlaya düşər etdiklərindən və ya onların üzərində bir qatili hakim etdiklərindən başqa heç bir zalım sənə zülm və sitəm etmək qəsdində ola bilməz” (5. 53). Buradan belə bir məna çıxır ki, zülümkar artıq Allah-Təalanın cəzalandırmış olduğu kəsdir ki, zülm etməklə günahlarını daha da artırmış olur.

Həmçinin, “Ədl” Allah-Təalanın məlum olan 99 əsmayi-hüsna-sından biridir. Ədl Allahın adlarından biri olaraq “çox adil, qətiyyəti zülm etməyən, haqqdan başqa heç nə söyləməyən və etməyən” mənasını daşıyır. Hər kəs kimsəyə bu dünyada zülm edərsə, və ya əziyyət verərsə, Haqqı-Təala onun cəzasını bu dünyada verir. Əgər tövbə edib, pis əməllərindən əl çəkərək xeyirxah işlərlə məşğul olarsa, adil Allah onu bağışlar. Əgər asi olaraq qalarsa, Qiyamət günündə əməllərinin cəza və intiqamı ilə üzləşəcəkdir.

Ədl - Allah-Təala ədalətlidir – deməkdir (11, 50b). Deməli, “ədl” - “ədalət” deməkdir. Eləcə də “Allah adildir” – demək “Allah ədalətlidir” mənasını daşıyır. Yəni, O hər bir işdə ədalətə riayət edəndir. Onun işlərində zülm yoxdur. Onun rəhməti və kərəmi hamıya eyni qaydada aiddir (4, 191).

Ə. Axundzadə ədalətin müxtəlif sahələrdə ifadə etdiyi məzmunlara toxunaraq yazır: “Ədalət - əxlaq, fiqh və hədis sahəsində bir-birinə yaxın anlayışlarda işlədilən termindir. Ədalət - davranış və hökmdə “doğru olmaq”, “haqqa görə hökm vermək, ” “bərabər olmaq”, “bərabər etmək”, Allah haqqında işləndikdə “şərik qoşmamaq” mənalarını ifadə edir.

Lakin çoxları bu fikir və mənaların dərinliyinə varmayaraq gətirilən dəlillərdən faydalanmaqdan əl çəkər kimi qəbul edirlər. İlahinin qərarlarında haqsızlıq axtarırlar. “Bu işə lap valideynin azyaşlı uşağa dərman verməsinə bənzəyir. Dərmanın xeyrini bilməyən uşaq onu özünə zərər, ata-anasını isə zalım hesab edir. Əslində isə, valideyn həmişə onun sağlamlığı və yaxşılığı üçün çalışır. Bizim də halımız Allah-Təalanın elminə və hikmətinə nisbətən bu tiflin halı kimidir” (6, 45).

Allah-Təalanın adil olmaq atributundan irəli gələn ədalət tələb edir ki, insanlara əməllərinə görə əvəz versin, onları dəyərinə qiymətləndirsin. Ömrünü ibadət, itaət, xeyir işlərə sərf etmiş adamların bəzən öz əməllərinin layiqli mükafatını

almadıqlarının şahidi oluruq. Eləcə də günahkarlar görürük ki, öz pis, fəsad əməllərinin cəzasını almır, hətta çox vaxt belələrinin əməlisalehlərdən daha xoş ömür sürdüyünün şahidi oluruq. Həmçinin bəşərin bir-birinə etdiyi zülmələr, dünyanı bürüyən qəsbkarlıq, ziyankarlıq, qan tökülməsi hadisələri, beynəlxalq mətbuatda yayımlanan terror aktları göz qabağındadır. Ani baxışdan adama elə gələ bilər ki, Allah-Təala bütün bunları görməyir. Lakin hər kəsin öz əməlinin əvəzini alacağı gün gələcək, Allah hər kəsin haqqını verəcəkdir. Məzluma zülm etmiş zalım və'd edilmiş oda atılacaq, günahsız öldürülmüş şəxs öz qatilindən intiqamını alacaqdır. Məzlumun və qətlə yetirilmişin itkisi ödəniləcək, əməlisalehlərə xeyir işlərinin əvəzi veriləcək ki, ədalət zahir olsun” (3, 88). Hz. Əlidən tövhid və ədlin mənası barədə soruşduqda buyurmuşdur:” Tövhid budur ki, Allahı nəzərində pis təcəssüm etdirməyəsən (Çünki, məxluqat növündən olan insanın zehni ancaq məhdud şeyləri təsəvvür edir) Ədalət də budur ki, Allahı zülm etməklə müttəhim etməyəsən. ” (2. 83).

Zülm etmək yaxşı əməl deyildir. Pislik isə Allah-Təalaya aid ola bilməz. Odur ki, etiqad etməliyik ki, Haqqı-Təala ədalətlidir. O, nə bu dünyada, nə axirətdə heç bir bəndəsinə zülm və əziyyəti rəva görməz. Belə ki, varlıq aləmində gördüyümüz yaxşı nə varsa, Allah tərəfindən bu aləmə bağışlanan nemətdir. Allah-Təala öz rəhməti ilə kainatdakı varlıqların ehtiyacını ödəyir. Özü ədalətli olduğu kimi, bəşər övladını da bir-birinə qarşı ədalətlə davranmağa çağırır.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Qurani-Kərim.

2. Ayətullah Məhəmmədtəqi Tustəri. Əmirəl-möminin Əliyyibni Əbitalibin (ə) qəzavətləri. Mütərcim: M. Əlizadə. “Dinin fəxri” mətbəəsi. (çap olunduğu tarix bildirilməyir.) 256 s.

3. Ayətullah Şəhid Seyyid Dəstğeyb. Məad. (Ölümdən sonrakı həyat.) Möce-Elm 2005, 200s.

4. Əhmədağa Əhmədov. Nizami – Elmşünas. Bakı, 1992, 274s.

5. Seyid Şərif Rəzi. Nəhcül-Bəlağə. Fəcri Quran, 1385, 480s.

6. عمدة الاحكام. آخوندزاده عبد السلام. تقيس، ك. ميخيو فلار ليتو غرافياسى ١٣٠٧، ٨٤ ص.

7. ارشاد الشباب. آخوند حاجى آغا مرزى عبد الكريم آغا بادكوبى. ١٣٦٨/١٩٤٩.

8. ارشاد المتحيرين. آخوند حاجى آغا مرزى عبد الكريم آغا بادكوبى. ٣٧٣، ٥١١ ص.

9. Mustafa Fayda. Adl. TDV, İc. İstanbul, 1988, 557 s.

10. Said Havva. El-Esas fi's Sünnə. İslam Akaidi Çevirenler M. Ahmed Varol, Orhan Aktepe, Abdurrahim Ali Ural, H. Ahmet Özdemir, Recep Çetintaş. Ziya ofset Tesisleri. İstanbul, 1992, 573s.

11. B3155 (50a) (anonim) عقائد الاسلا م

12. www. ahlibleyt. qe/islamelmmleri

Ədl İslamin əqaid prinsipi kimi

XÜLASƏ

Ədl islamin əsas prinsiplərindən biridir. Ədl Allah ədalətlidir deməkdir. Etiqad etməliyik ki, ədalətli olan Allah nə bu dünyada, nə axirətdə heç bir bəndəsinə zülm və əziyyəti rəva görməz. Allah-Təala öz rəhməti ilə kainatdakı varlıqların ehtiyacını ədalətlə ödəyir.

Адл (справедливость) как основной принцип Ислама

РЕЗЮМЕ

Адл – один из главных принципов ислама. Адл означает, что Аллах – справедлив. Необходимо верить, чтобы справедливый Аллах не наказывал свои создания ни в мирской, ни в загробной жизни и справедливо, заслуженно воздал за их потребности и заслуги.

Adl (justice) as main principle of Islam

SUMMARY

Adl is one of main principles of Islam. Adl means that Allah is fair. It is necessary to believe so that fair Allah doesn't punish his creatures either in worldly or afterlife and deservedly and justly pay for their needs and merits.

TÜRKİYƏ CÜMHURİYYƏTİNDƏ DİN VƏ VİCDAN AZADLIĞI MƏSƏLƏLƏRİ

Azadə Bağirova

AMEA-nın akademik Z. Bünyadov adına

Şərqşünaslıq İnstitutunun dissertantı

Açar sözlər: *Konstitusiya (Anayasa), din və vicdan azadlığı, demokratiya, dünyəvilik.*

Ключевые слова: *Конституция, свобода вероисповедания и слова, демократия, секуляризм.*

Key words: *Constitution, freedom of religion, democracy, secularism.*

Müasir dövrdə insan hüquqları ciddi elmi araşdırmaların predmetinə, daxili siyasətlə bağlı qızğın müzakirə və mübahisələrin mövzusuna, əksər ölkələrin konstitusiyasının ana xəttinə, sülh və əməkdaşlıq haqqında beynəlxalq sazişlərin başlıca məğzində çevrilmişdir. İnsan hüquqları dünyanın əksər ölkələrində insanın mövcudluğunun və milli inkişafın ən vacib şərti kimi qəbul olunur. Lakin bununla yanaşı, insan hüquqları ideyasının həyata keçirilməsi hələ də bir çox anlaşılmazlıqların, ziddiyyətlərin, ölkədaxili və beynəlxalq gərginliklərin mənbəyi olaraq qalır. Dünyanın özü kimi qədim olan (yəqin ki, dövlətlə birgə yaranan) insan hüquqları ideyasının fəlsəfi əsaslarının işlənilib hazırlanması və bu ideya uğrunda səmərəli mübarizə aparılması son üç əsrin payına düşmüşdür.

XVIII əsrdə Avropa “İnsan və Vətəndaş Hüquqları Bəyannaməsi” əsasında ayrılmaz insan hüquqlarının və vətəndaş hüquqlarının meydana çıxmasının şahidi olmuşdur. Siyasi hüquqlar (ümumi seçki, gizli səsvermə, respublika quruluşu, xalq özünüidarəsi, cəmiyyət və birliklərin sərbəstliyi, siyasi həyatda və hakimiyyət sistemində iştirak etmək və s. hüquqlar) XIX əsrdə əldə edilmişdir.

XX əsr bütün bu hüquqlar sırasına sosial hüquqları (sosial təminat hüququ, əmək, təhsil, tibbi yardım hüquqları, qadın bərabərliyi və uşaqları müdafiə hüquqları) əlavə etmiş, insan hüquqları ideyasını və həmin ideyanı həyata keçirmək təcrübəsini bütün dünyaya yaymışdır.

Hal-hazırda insan hüquqları uğrunda gedən mübarizədə konstitusiya təminatı almış hüquq və azadlıqların miqdarı günü-gündən artır. İnsan hüquqları əsasən iki qrupa ayrılır, bunlar maddi hüquqlar və prosessual hüquqlardır ki, biz burada əsasən maddi hüquqlar üzərində dayanacağıq.

Maddi hüquqlar insana məxsus olan bir çox hüquq və azadlıqlardır ki, buraya fikir azadlığı, seçki azadlığı, din və vicdan azadlığı daxildir.

Deməli, konstitusiyalarda və beynəlxalq sazişlərdə öz əksini tapmış vətəndaş azadlıqları “azadlığın”, vətəndaş hüquqları isə “bərabərliyin” qorunmasına xidmət etməlidir. Elə isə yuxarıda qeyd edildiyi kimi, cəmiyyəti təşkil edən müxtəlif insan qruplarının əmin-amanlıq içində yaşaması üçün hər hansı bir dinin və inancın tələblərini yerinə yetirmək azadlığı olmalıdır. Eyni zamanda yaddan çıxarmaq olmaz ki, eyni inancı paylaşmayanların da öz gündəlik həyatlarını istədikləri kimi yaşamaq hüquqları vardır.

Hər ölkənin konstitusiyasında müəyyən bir idarə üsulu ilə idarə olunduğu qeyd edildiyi kimi Türkiyə Konstitusiyasının (Anayasa) birinci maddəsində də Cümhuriyyətin “dünyəvilik prinsipi” əsasında idarə olunduğu bildirilir. Deməli, Türk hüquq sistemində “dünyəvilik” anlayışı qanuni bir prinsip kimi mövcuddur (1, Qanun N:2709. Qəbul Tarixi: 7. 11. 1982).

Bildiyimiz kimi, dünyəvilik - siyasi iqtidarla din arasındakı əlaqələri müəyyən qaydalara görə formalaşdırmaqdır. Bununla bağlı olaraq dünyəvi olan bir dövlət üçün iki mühüm vəzifə müəyyənləşdirilmişdir ki, bunlardan birincisi: dövlətin əsas quruluşu hər hansı bir dinin inanc sistemi və fikirlərinə görə müəyyənləşməməsi, ikincisi isə dini inanclar arasında fərq qoyulmamasıdır. Din və vicdan azadlığı - insanın hər hansı bir dinə inanması və ya inanmaması, bundan irəli gələn tələbləri-ibadətləri, mərasimləri yerinə yetirib-yetirməməsi, inancını dəyişdirə bilməsi haqqından istifadə edə bilməsidir. Belə bir hüquqi çərçivə fərqli şəkildə inananların, etnik, dini, mədəni və ya müxtəlif qruplara mənsub insanların bərabər hüquqlu fərdlər kimi yaşaması üçün möhkəm təməl üzərində duran haqq və hüquqlardan istifadə etməyə imkan yaradır. Bu prinsipin həyata keçirilməsinin hüquqi və siyasi şərti vətəndaşlar üçün obyektiv, bitərəf dövlət prinsipinin yaradılmasıdır. Bu prinsip bir çox ölkənin hədəfi olmaqla bərabər, bir sıra ölkələrdə, eləcə də Türkiyədə hələ lazımı şəkildə yaradılmamışdır. Din və vicdan azadlığının təsbiti, heç şübhəsiz, sadəcə konstitusiya qanunları ilə qaydaya salınan bir problem deyildir. Xüsusilə, Türkiyə kimi, uzun müddət eyni qanunların hakim olduğu bir ölkədə, azadlıq baxımından bir-birindən tamamilə fərqli idarəetmə, konstitusiyanın bununla bağlı

olan hökmlərini dəyişdirmədiyi halda azadlıqların ciddi şəkildə məhdudlaşdırılması və genişləndirilməsi halları baş vermişdir. Konstitusiyada əsaslı düzəliş etmək zərurəti, indiyə qədər həmin azadlığı qorumaq üçün kifayət etməyən qanunların mövcud olduğunu göstərir. Buraya konstitusiya məhkəməsinin eyni prinsiplərinin siyasi idarəçiliklə bağlı olaraq fərqli zamanlarda müxtəlif tərzdə açıqladığı məsələləri də əlavə etdikdə prosesin necə inkişaf etdiyinin şahidi oluruq.

Türkiyə hüquqşünası Arslan Zühtüyə görə Türkiyə şərtləri üçün konstitusiya nümunəsinin hazırlanması fikri insan həyatının və haqlarının dinamik təbiəti və ya “təbii hüquq”un kəşf edilməsi ilə bağlı dövrün bəlkə də heç bitməyəcəyinə, hər zaman işləyən belə bir modelin ortaya çıxacağına şübhə yaradır (2, səh. 6). Çünki, mühüm insan hüquqları tam müəyyənləşmədiyi təqdirdə insanların dinc şəraitdə yaşaması, fərqliliklərin müstəqil şəkildə əks olunması və bunların ümumi göstəricisi olan demokratiyanın təmin olunması mümkün deyil. Bunun üçün din və vicdan azadlığını əsas prinsip hesab edən dünya təcrübəsini anlamaq və ideal bir nizam yaratmaq üçün, müxtəlif dövlətlərin konstitusiyalarında bu azadlığın necə ifadə edildiyinə və açıqlandığına nəzər salaq.

İlk növbədə problemlərin həlli yollarının axtarılması ilə bağlı 5 Fevral 2011-ci il tarixində Türkiyənin Strateji Düşüncə İnstitutu tərəfindən Ankarada “Konstitusiyada Din və Vicdan Azadlığı Necə Tənzimlənməli?” (Anayasada Din ve Vicdan Özgürlüğü Nasıl Düzenlenmeli?) mövzusunda keçirilən seminar, məhz belə bir tələbatdan doğaraq keçirilmişdi. Burada tam demokratik olmayan bir konstitusiyada azadlığın tənzimlənməsi məsələsi fərqli düşüncə və inancları təmsil edənlərin arasında ətraflı şəkildə müzakirə olunmuş, fərqli fikirlər irəli sürülmüşdür (3, səh. 17). Şübhəsiz ki, “din və vicdan azadlığı”nın ideal bir modelinin mövcudluğu da şübhə doğurur. Bu məsələ ilə bağlı insanlıq uzun bir tarixi yol qət etmiş və müxtəlif qanun-qaydalar hazırlamışdır. Bu yolun hələ də davam etdiyini nəzərə alsaq, dini haqlar sahəsində dünyagörüşünün dəyişməsi, genişlənməsi və dərinləşməsi ilə bağlı olaraq, bu maddələr də bir-birindən az və ya çox dərəcədə fərqlənir. Bu məqsədlə ilk növbədə insanın “təbii hüquq”larından istifadə etməsi üçün hazırlanmış olan “Virciniya İnsan Haqları Bəyannaməsi” nə nəzər salaq. Bəyannamə 29 iyun 1776-cı ildə qəbul edilən Virciniya Konstitusiyasının materiallarını əsas götürərək 12 iyun 1776-cı ildə Virciniyada keçirilən Konqresdə deputatların səs verməsi ilə qəbul edilmişdir. Bu Konqres Con Lokkun doktrinası və Monteskyenin “qüvvələrin ayrılığı” prinsipi əsasında hazırlanmışdır.

Böyük ingilis filosofu, liberalizmin banisi, ingilis inqilabının ideyalarından ilhamlanan Con Lokk (1632-1704) doktrinada demokratiyanın 4 əsas şərtini irəli

sürürdü: “bərabərlik”, “insan hüquqları”, “ancaq vətəndaşların iradəsini yerinə yetirən hökumət” və “dövlət hakimiyyətinin məhdudlaşdırılması”. Con Lokkun qənaətinə görə ədalətli hökumət yalnız vətəndaşların (bu hökuməti yaradanların) könüllü razılığı əsasında idarə olunmalıdır: “Cəmiyyətdə insan azadlığı odur ki, insan ictimaiyyətin razılığı əsasında yaranmış qanuni hakimiyyətdən başqa hər hansı bir hakimiyyətə təbə olmasın...” (4, səh. 116).

Con Lokk hüquqi dövlətçilik şəraitində hüququn klassik liberal doktrinasının bir çox müddəalarını rəhbər tutur və fərdlərin azadlığını ön plana çəkirdi. Mütəfəkkir yazırdı: “Hökumətin hakimiyyəti altında olan insanların azadlığı ondan ibarətdir ki, insanlar həyat üçün daimi olan qaydaya, cəmiyyətdə hər kəs üçün ümumi olan rifaha malik olmalı..., qanunun qadağan etmədiyi bütün hallarda o, başqa insanın özbaşına iradəsindən daimi asılılıqda olmalıdır” (4, səh. 16-17).

XVIII yüzilliyin fransız hüquqşünası Ş. L. Monteskyenin “qüvvələrin ayrılığı” prinsipində isə hakimiyyətlərin bölgüsü haqqında yeni təsəvvürlər özünün müntəzəm təhlilini tapmışdı. Hər bir dövlətdə hakimiyyətin üç qolunu - qanunvericilik, icra və məhkəmə hakimiyyətini fərqləndirən Monteskye qeyd edirdi ki, onların sui-istifadələrinin qarşısını alması üçün müxtəlif hakimiyyətlərin bir-birini qarşılıqlı surətdə dəstəkləyə bildiyi qaydanın olması zəruridir” (5, səh. 318). Bu, Monteskyenin siyasi və dəyişməz mövqeyi idi. Böyük mütəfəkkirlərin ideyalarına əsaslanan Virciniya İnsan Haqları Bəyannaməsi”nin “din və vicdan azadlığı” ilə bağlı maddəsində deyilir: “Yaradana borclu olduğumuz vəzifəmiz, dinimiz və bunu yerinə yetirmə tərzimiz, şiddət və təzyiqlə deyil, ancaq iradə və inancla ifadə edilir; bu baxımdan hər kəs, dinin vacib bildiklərini, vicdanının hökmünə görə yerinə yetirmək haqqına sahibdir; bir-birinə qarşı, xristian səbrini, sevgisini və mərhəmətini göstərmək hər kəsin vəzifəsidir” (6, 16-cı maddə).

Bu ifadə, əsas etibarilə din və vicdan azadlığının hər kəs üçün bir haqq olaraq tanınması baxımından önəmlidir. Ancaq hazırlanmış bu mətnə azadlıq ilahi, təbii, hüquqi təməlinə söykənir və hüquqların tanınması, müəyyən bir dinin qaydaları ilə dəstəklənir. Bəyannamədə göstərilir: “Hər kəsin düşüncə, vicdan və din azadlığına haqqı vardır. Bu haqq, təkbaşına və ya toplu halında, açıq olaraq ya da fərdi şəkildə ibadət və dini mərasimlərlə həyata keçirilə bilər” (6, 18-ci maddə).

Con Lokkun və Ş. L. Monteskyenin, hər şeydən əvvəl, hakimiyyətlərin bölgüsü və vətəndaşların hüquq və azadlıqlarının təmin edilməsi haqqında təlimləri sonrakı illərdə təkcə hüquqi dövlətçiliyə dair nəzəri təsəvvürlərə deyil, həm də erkən

burjuaziya dövrünün konstitusiya qanunvericiliyinə və dövlət-hüquqi praktikasına da böyük təsir göstərmişdir.

Din və vicdan azadlığının hüquqi mənada tənzimlənməsi baxımından qəbul edilən digər bəyannamələrdən biri də 10 iyun 1948-ci il tarixli “Ümumdünya İnsan Hüquqları Bəyannaməsi”dir (7, səh. 2). Bu Bəyannamə “Birləşmiş Millətlər İnsan Hüquqları Komissiyası”nın 1948-ci ildə hazırladığı və cüzi dəyişiklik edilərək 10 dekabr 1948-ci ildə Birləşmiş Millətlər Təşkilatının Parisdə keçirilən toplantısında qəbul edilmişdir. Bildirişin imzalandığı gün, yəni 10 dekabr, “Dünya İnsan Hüquqları günü” kimi qeyd edilir.

Bu Bəyannamədən sonra “Avropa İnsan Hüquqları Konvensiyası” yenidən insan hüquqları ilə bağlı məsələlərə toxundu. Bu mətnə, əsas etibarlı ilə “Ümumdünya İnsan Hüquqları Bəyannaməsi”ndə olan fikir təkrarlanaraq sadəcə olaraq, bu azadlığın sərhədləri müəyyən edilmişdir (8, Baş Assambleyanın 1948-ci il 10 dekabr tarixli 217-ci A (III) qətnaməsi).

Eyni şəkildə 1966-cı il tarixli “Siyasi və Mədəni Hüquqlar Beynəlxalq Konvensiyası”nda, istər açıqlama və istərsə də qadağalar baxımından oxşar bir yanaşmanı ifadə etməklə bərabər gənc nəslin dini maariflənməsinə də mühüm əhəmiyyət verilmişdir (9, İnsan Hüquqlarının və Əsas Azadlıqların Müdafiəsi Haqqında Avropa Konvensiyası).

Konvensiyanın gənc nəslin dini cəhətdən maariflənməsi məsələsi ilə bağlı olan maddəsində göstərilir: “Hər kəs düşüncə, vicdan və din azadlığı haqqına sahibdir. Bu haqq, öz istəyi ilə bir dini qəbul etmək və ya bir inanca sahib olmaq azadlığı ilə, tək başına və ya başqaları ilə birlikdə toplu bir şəkildə, ictimai və ya fərdi olaraq, dinini və ya inancını ibadət... şəklində həyata keçirə bilər. Heç kim, öz seçimi olan bir dini qəbul etmək və ya inanca sahib olmaq azadlığını məhdudlaşdıracaq bir işə məcbur edilə bilməz ” (10, 18-ci maddə).

İnsanlığ tarixinin inkişaf xətti boyu müxtəlif ölkələr tərəfindən hazırlanan universal mətnlərdə, yəni dünyada yaşayan bütün insanların- irqi, cinsi, dini, milli - heç bir fərq qoyulmadan din və vicdan azadlığından təxmini olaraq eyni şəkildə istifadə etmək hüququ müxtəlif ifadələrlə izah edilməyə çalışılır. Lakin, dünya konstitusiyalarına nəzər yetirdikdə, bəzilərinə “dövlət dini”, bəzilərinə isə “rəsmi kilsə” anlayışına da rast gəlinir. İspaniya Konstitusiyasında olduğu kimi bir dinə və ya inanca (katolik) olaraq yer verildiyi hallar da mövcuddur. Onda bu tənzimləmənin ideal bir ifadə üsulu olmadığını, həmin şəraitdə olan ölkələrdə din və vicdan azadlığının mövcud olmadığını da vurğulamaq lazımdır.

Ümumilikdə götürdükdə, dünya konstitusiyalarından gətirilən bir neçə örnək din və vicdan azadlığının verilmə etalonları haqqında ümumi fikir yaradır. Belə ki, Rusiya Konstitusiyası, “sekulyar bir dövlət olduğuna, heç bir dinin, dövlət dini və ya məcburi din olaraq qəbul edilməyəcəyinə, dini birliklərin dövlətdən ayrılmış olduğuna və qanunlar qarşısında bərabər olduğuna hökm vermişdir” (11, 14-cü maddə). Konstitusiyada din və vicdan azadlığı isə belə tənzimlənir: “Hər kəsin vicdan azadlığı, tək başına və ya başqaları ilə birlikdə hər hansı bir dinə inanmaq və ya heç birinə inanmamaq haqqı daxil olaraq ibadət azadlığı, dini və digər görüşləri sərbəst şəkildə seçmək, onlara sahib olmaq, yaymaq və onlara uyğun şəkildə hərəkət etmək azadlığı qorunur” (11, 28-ci maddə).

Estoniya Konstitusiyasının Nizamnaməsində isə belə deyilir: “Hər kəs vicdan, din və düşüncə azadlığına sahibdir. İnsanlar, kilsələrə və dini tədbirlərə getməkdə azaddır. Dövlət kilsəsi yoxdur. Hər kəs, fərdi olaraq və ya başqalarıyla birlikdə, ictimai və ya fərdi şəkildə, ictimai asayişə, əxlaqa zərər toxundurmadıqca, dini müətiələriinə davam etmək haqqına sahibdir” (12, 40-cı maddə).

Bir çox ölkələrin konstitusiyasına da ilham qaynağı olan İsveçrə Konfederasiyası Federal Konstitusiyası isə bu azadlığı belə açıqlayır: “1. Din və vicdan azadlığı təhlükəsizlik altındadır. 2. Hər kəs, dini inancını və ya fəlsəfi müətiələrini sərbəst şəkildə seçmək və bunları yalnız və ya başqaları ilə birlikdə bir topluluq halında ifadə etmək haqqına sahibdir. 3. Hər kəs bir dini cəmiyyətə qatılmaq, aid olmaq və dini təlimləri izləmək haqqına sahibdir. 4. Heç kim dini bir cəmiyyətə qatılmağa, aid olmağa, ... məcbur edilə bilməz” (13, 15-ci maddə).

Qismən də olsa gözdən keçirilən müşahidələrdən görünür ki, bütün ölkələr öz konstitusiya və bəyannamələrində insan hüquqlarına çox diqqətlə yanaşır. Sözsüz ki, bu ölkələr kimi Türkiyə də insan hüquqlarına əsasən din və vicdan azadlığına çox böyük əhəmiyyət verir. Bununla bağlı Türkiyədə aparılan islahatlara, qəbul edilən qərarlara da nəzər salaq.

1982-ci ildə qəbul olunmuş Türkiyə Konstitusiyasında bununla bağlı maddə belə açıqlanmışdır: “Hər kəs, vicdan, dini inanc və düşüncə sərbəstliyinə sahibdir. 14-cü maddənin hökmlərini inkar etməmək şərti ilə ibadət, dini ayin və mərasimlər sərbəstdir. Kimsə, ibadətə, dini ayin və mərasimlərə qatılmağa, dini inanc və düşüncələrini açıqlamağa məcbur edilə bilməz; dini inanc və düşüncələrindən ötrü qınanmaz və günahlandırılmaz. Din və əxlaq təlim-tədrisi dövlətin nəzarəti altında həyata keçirilir. Din mədəniyyəti və əxlaq təhsili ibtidai və orta təhsil müəssisələrində tədris olunan seçmə dərslər arasında yer tutur. Kimsə, dövlətin

sosial, iqtisadi, siyasi və ya hüquqi təməlini, dini qaydalarla idarə etmək və ya siyasi, şəxsi mənfəət qazanmaq məqsədilə dində müqəddəs sayılan şeyləri istismar edə bilməz...” (124-cü maddə).

Bu tənzimləmə, bir çox baxımdan din və vicdan azadlığına bağlı dünya standartlarına uyğun deyildir. İlk növbədə, “Ümumdünya İnsan Hüquqları Bəyannaməsi”ndən etibarən bir çox konstitusiyaya mətnlərində dini ibadət sərbəstliyi ilə bağlı ilk maddəyə, 14-cü maddə vasitəsilə “ümumi məhdudiyyət” qoyulmuşdur. Dini təlim-tədris də fərdlərə və topluma dolayı olaraq qadağan edilib, sadəcə dövlətə aid bir fəaliyyət olaraq saxlanmışdır. Din mədəniyyəti və əxlaq dərsinin seçmə dərslərinə qanunla qərar verilmişdir. Bu tərzdə gedən mövcud tənzimləmə demokratik toplumlarda qəbul olunan standartdan kənar, din və vicdan azadlığına uyğun olmayan bir xüsusiyyət daşıyır.

Konstitusiyada dünyəviliyə yer verilməsi, bunun məzmununun azadlıqla bağlı ifadə edilməsi, dövlətin dinlər və inanclar qarşısında qəti bitərəfliyini və fərdi azadlıqların qorunmasını irəli sürməsi önəmlidir. Çünki, buhalda konstitusiyanın dünyəvilik prinsipinin tanınması məsələsindəki susqunluğunun qəsdən olduğunu düşünmək üçün kifayət qədər səbəblər vardır. Bunlar aradan qaldırılmadıqca münaqişələr davam edəcək və siyasi şərait, insan hüquqları pozulacaqdır. Konstitusiyadakı 14-cü maddə (sui-istifadə etmək qadağası) ilə 15-ci maddə (mühüm haqq və sərbəstlikdən istifadənin dayandırılması) kimi hökmlərə yer verilməməlidir. Bu kontekstdə, din və vicdan azadlığının təkamülü getdikcə daha çox aspektdə dünya standartlarına yaxınlaşdığı görünür. Xüsusilə, 2000-ci ildən sonra, bu məsələdəki dünya təcrübəsi, buna bağlı ədəbiyyatların və islahatların Türkiyədə geniş şəkildə müzakirə edilməsinə səbəb olmuşdur.

Konstitusiyaya dəyişikliyi ilə əlaqədar 12 sentyabr 2010-cu il Referendumu isə, bir çox məsələdə olduğu kimi demokratiya və azadlıq üçün mübarizə edən qüvvələrə təkan vermiş, tənzimləmə üçün göstərilən səyləri daha da sürətləndirmişdir. Türkiyədə bir çox təşkilatın, suveren dünyəvilik anlayışı və ya rəsmi ideologiyanın sərhədləri arasında qalmasının nəticəsi olaraq, bu azadlığın olduqca dar, hətta ondan istifadə edilməyəcək dərəcədə qeyri-liberal şəkildə açıqlandığı aydın görünür.

Eyni şəkildə, 1982-ci il konstitusiyasındakı “istismar” məfhumunun məhdudlaşdırılmasını da təkrarlamışdır. Xüsusilə, “ictimai təşkilatlarda və xüsusi məktəblərdə ibadət yerləri olmaz” kimi din və vicdan azadlığına uyğun olmayan məhdudiyyət hökmünü də özünə daxil edir. Müxtəlif siyasi partiyaların xəbərdarlıqlarında yer verilən bu və buna bənzər hökmlər, Türkiyədə din və vicdan azadlığını anladığda və

analiz etdikdə, qəbul olunan qanunların və onların məhsulu olan demokratik hüquqi dövlətlərin standartları baxımından problemlı olduğunu göstərir.

Türkiyə hüquqşünası Mustafa Ərdəğan konstitusiyanın 24-cü maddəsinin bu istiqamətdə sadələşdirilməsi din və vicdan azadlığının və plüralizmin şərtlərinə uyğunlaşdırılması ilə bağlı belə yazır: “Dini ibadət, ayin və mərasimlər sərbəstdir; toplu və ya ictimai həyat ilə əlaqəli nəticələri olan ibadətlərdə əsasən sağlq və ictimai nizama diqqət yetirilir. Kimsə ibadətə, dini ayin və mərasimlərdə iştirak etmək üçün məcbur edilə bilməz” (14, səh. 71-72).

“Hər kəs vicdan, dini inanc və düşüncə azadlığına sahibdir. Mustafa Ərdəğanın yuxarıdakı düzəlişləri, bu azadlığı bir konstitusiya mətnində əsaslandırmaq, əlverişli olduğu qədər qısa və konkretir. Ancaq “Türkiyəyə xas şərtləri” nəzərdən keçirdikdə görürük ki, din və vicdan azadlığını, hər hansı bir konstitusiya mətninə ehtiyac olmadan hərtərəfli nizamlamaq daha doğru olardı. Bu baxımdan “Strateji Düşüncə İnstitutunun (SDE) məsləhəti, bir konstitusiya maddəsi olaraq nisbətən uzun görünsə də, bəhs edilən haqqın daha dəqiq şəkildə mühafizə edilməsini təmin edir” (14, səh. 278-279).

Strateji Düşüncə İnstitutunun 2011- ci il tarixli xəbərdarlığında qeyd edilir ki, “hər kəs, vicdan, din və düşüncə azadlığına sahibdir. Bu haqq, tək başına və ya toplu şəkildə, açıq və ya xüsusi tərzdə ibadət, təhsil, ...ayinlə bağlı düşüncə və inanclarını açıqlamaq və yaymaq azadlığı ilə, din və ya inanc azadlığını da dəyişdirmək azadlığını da əhatə edir. Kimsə, ibadətə, dini ayin və mərasimlərə qoşulmağa, dini inanc və düşüncələrini açıqlamağa məcbur ediməz; dini inanc, düşüncələrinə görə, məxsus olduğu dini topluluqdan ötrü qınanmaz və günahkar sayılmaz” (15, səh. 13).

Göründüyü kimi, müxtəlif ölkələrin konstitusiyalarında, bəyannamələrində cüzi fərqlər olmasına baxmayaraq insanlara verilən haqlar eynidir. Deməli, bütün insanlıq dilindən, dinindən, irqindən asılı olmayaraq qanun qarşısında bərabərdir. Deməli, bu qanunlar kağız üzərində qalmamalı, hər kəsə öz haqqı verilməlidir. Türkiyədə də aparılan məsləhətləşmələrdə və təsbit olunan qanunlarda bu problemin həll edilməsinin yollarından birinin “din və vicdan azadlığı”nın bütün xırdalıqları ilə konstitusiya mətnində açıqlanması və real həyatda onun yerinə yetirilməsidir. Yalnız o zaman “din və vicdan azadlığı”nın azad olduğu ideal bir cəmiyyət formalaşacaqdır.

Türkiyəni hər kəs üçün nümunə ola biləcək bir ölkə halına gətirmək mümkündür. Bunun üçün ölkələrlə qarşılıqlı əlaqə üsulundan istifadə edərək, bir-biriləri ilə qəbul etdikləri qərarlardan irəli gələn öhdəlikləri yerinə yetirməyə sövq edərək, böyük fikir ayrılıqlarına son qoyulmalıdır. Yazılı mətnlərin, arxasında onu müdafiə edəcək güclü bir ictimai dəstək və siyasi iradə olmadan azadlıqları qorumaq mümkün deyildir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT:

1. T. C. Anayasası. Resmi Gazete Tarihi: 09. 11. 1982. Sayısı: 17863
2. Arslan, Zühtü, “Anayasal Devletin Normatif Temelleri: Siyasal Tarafsızlık (1)”, Liberal Düşünce, Sayı 16, Güz 1999
3. SDE –Statejik Düşünce Enstitüsü. Vesayetsiz ve Tam Demokratik Bir Türkiye İçin İnsan Onuruna Dayanan Yeni Anayasa. Ankara. Mayıs, 2011
4. Локк Дж. Избранные философские произведения. Т. 11, М. , 1960
5. Монтескье Ш. Л. Избранные произведения. М. , 1955
6. George Mason (June 12, 1776). “The Virginia Declaration of Rights”. Retrieved June 6, 2013
7. Universal Declaration of Human Rights. Dec. 10, 2012
8. Ümumdünya İnsan Hüquqları Bəyannaməsi. Baş Assambleyanın 1948-ci il 10 dekabr tarixli 217-ci A (III) qətnaməsi
9. İnsan Hüquqlarının və Əsas Azadlıqların Müdafiəsi Haqqında Avropa Konvensiyası. Roma, 4. XI. 1950
10. BMT Baş Məclisinin 16 dekabr 1966-cı iltarixli 2200-cü A XXI nömrəli Qətnaməsi
11. Конституция Российской Федерации. 12 декабрь, 1993 г. Глава Основы конституционного строя. Статья 14
12. Estonia – Constitution. Adopted on: 28 June 1992. (Freedom of Religion) Article 40
13. İsveçrə Konfederasiyası Federal Konstitusiyası. İsveçrə, 1874
14. Erdoğan Mustafa. Türkiye’de Anayasalar ve Siyaset. Liberte Yayınları: 8. baskı. Mayıs, 2012
15. Stratejik Düşünce Enstitüsü, Vesayetsiz ve Tam Demokratik Bir Türkiye İçin İnsan Onuruna Dayanan Yeni Anayasa, Ankara, 2011

XÜLASƏ

Məqalədə, din və vicdan azadlığı ilə dünyəvilik anlayışlarının nə mənə kəsb etdiyi və bunlar arasında qarşılıqlı əlaqənin necə qurulmasının vacib şərtləri nəzərdən keçirilmişdir. Hər iki anlayışın mühüm tərəfləri açıqlanmış və insan haqları baxımından əhəmiyyətləri vurğulanmışdır. Din və dövlət əlaqələrindəki tarixi, siyasi və sosial fərqlər, digər ölkələrdəki islahatlar Türkiyədəki vəziyyət ilə müqayisə edilmişdir. Türkiyədə olan təbiiqlər isə tarixin gedişi zamanı ortaya çıxan problemlərlə birlikdə milli və beynəlxalq məhkəmə qərarlarının “dünyəvilik” ilə “din və vicdan azadlığı” anlayışlarının uzlaşma nöqtəsinə gəlməyin yolu dəyərləndirilmişdir.

РЕЗЮМЕ

Религия-государственные отношения в Турции: Свобода ероисповедания
А. Б. Багирова

В статье обсуждаются концепции секуляризма, свободы вероисповедания и взаимоотношения между этими терминами. Подчеркнуты их важные стороны и значения с точки зрения прав человека. Были изучены исторические, политические и социальные различия отношений между религией и государством разных стран и Турции. Наравне с проблемами возникшими в ходе реформ и истории Турции, были рассмотрены общие значения таких понятий как "секуляризм" и "свобода совести и вероисповедания" которые возникают в результате национальных и международных судебных решений.

SUMMARY

Religion-government relations in Turkey: Freedom of religion
A. B. Bagirova

In presented paper we discussed the concept of secularism, religious freedom and the relationship between these terms. Was highlighted their important aspects and values in terms of human rights. We studied the historical, political and social differences of relationship between religion and the government of various countries and Turkey. Along with the problems encountered during reform and the history of Turkey, were considered common values such concepts as "secularism" and "freedom of conscience and religion" which arise as a result of national and international court decisions.

SÜYÛTÎ'NİN "EL-MÜZHİR" İSİMLİ ESERİNDE İZLEDİĞİ GENEL METOT

*Sənan UMUYEV**

Açar sözlər: Süyuti, Əl-Muzhir, Metod, Hədis, Ərəb dili.

Keywords: Suyuti, al-Muzhir, Method, Hadith, Arabic.

Ключевые слова: Сююти, Ал-Музхир, Метод, Хадис, Арабский язык.

Giriş

Bir çok ilimlere dair eserleri bulunan Süyûtî (ö. 911/1505) Arap dili ve edebiyatı konusunda da eserler telif etmiştir. Tâkiyüddin eş-Şümunnî (ö. 872/1468), Kâfiyeci¹ ve Seyfeddin İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) gibi dönemin önde gelen nahivcilerinin öğrencisi olan Süyûtî ilk icâzetini Arap dili öğretimi konusunda almış, birçok esere ulaşma imkânı bulmuş, lugat, nahiv, sarf, belâgat, dil bilimi, nahiv usulü, imlâ gibi dallara ilişkin çok sayıda eser kaleme almıştır. ² Onun bu alandaki en önemli eseri ise "el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luga" eseridir. Süyûtî, hadis rivayetinde kullanılan bölümleme ve terminolojiyi bu eserinde lugat rivayetine uyarlamış, bu arada hadis metodolojisinin dil bilimiyle uyuşmayan yönlerini terketmiştir.³ Lugavî rivayetlerin eleştirisiyle ilgili

* Yüksek Lisans Öğrencisi, SAÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri. (senan-umuyev@hotmail.com)

¹ Hanefî mazhebi fıkıh âlimidir. İsmi Muhammed b. Süleymân b. Sa'd b. Mes'ûd er-Rûmî'dir. Künyesi Ebû Abdullah olup, lakabı Muhyiddîn'dir. Nahiv ilmine dair "Kâfiye" adlı eseri ile çok meşgûl olduğundan dolayı, Kâfiyeci diye meşhur olmuştur. İzmir'e bağlı Bergama'da hicri 788 (1386 m.) yılında doğdu. Mısır'ın Kâhire şehrinde hicri 879 (1474 m.) senesinde vefât etti. Süyûtî'nin hocalarından olmuştur. Fıkıh, tıb ve edebî ilimlerde özel ihtisas sahibi idi. Ona, zamanında yaşadığı devlet adamları ve Osmanlı sultanları iltifât ve ihsânlarda bulunurlardı. Çeşitli ilimlere dair yüzden fazla eseri vardır. Bu eserlerinin en önemlileri şunlardır: Şerhu Kavâidü'l-kübrâ li İbn-i Hişâm, 2-Envârü-s-se'âde şerh-u Kelimet-i-ş-şehâde ve'l-Esmâü'l-Husnâ, 3-Muhtasarü'l-Müfid fî ilmi-t-Târih, 4-Hâşiyetü alâ şerhi'l-Hidâye, 5-Telhîsü'l-Câmi'u'l-kebîr, 6-Risâletün fî'l-İstisnâ vdr. ayrıca bkz. Hasan Gökbulut, "Kâfiyeci", DİA, İstanbul: 2001, c. 24, s. 154-155.

² Sedat Şensoy, "Süyûtî", DİA, İstanbul: 2010, c. 38, s. 201.

³ Şensoy, "Süyûtî", DİA, c. 38, s. 201.

olarak daha önce İbn Cinnî (ö. 392/1002) bazı hususlara temas etmiş, Kemâleddin el-Enbârî (ö. 577/1181) de bu rivayetlerin tenkidine dair esasları tesbit etmeye çalışmıştır.⁴ Ancak bunlardan sonra fıkıh usulü âlimlerinin ele aldığı bazı konular ve dilcilerin temas ettiği dağınık bilgiler dışında Süyûtî'ye kadar bu alanda ayrıntılı biçimde ilgilenen olmamıştır. Ayrıca eser günümüze ulaşmayan pek çok eserin ihtiva ettiği birçok önemli bilginin günümüze ulaşmasını sağlamıştır.

Mekalemizde ilk önce Süyûtî'nin eserde izlediği Hadis terminolojisi ve lugat rivayeti ilişkisi metodunu inceledik. Burada “Sâbit sahîhin tanıtımı”, “Dilden rivâyet olunan Sâbit ve Sahîh olmayan”, “Mütevâtir ve Âhâd”, “Mürsel ve Munkatı’”, “Efrâd”, “Rivâyeti kabul olunan ve olunmayanlar”, “Elde etme ve İletme vasıtaları”, “Mesnû’un tanıtımı” gibi konuları inceledik.

Sonra ise Süyûtî'nin *el-Müzhir*’de izlediği ve kendine has diğer metodları inceledik. Süyûtî'nin eserde konu ile ilgili sıkca kullandığı ifadeler, eseri yazarken Kuran, Hadis, Arap şiiri ve Kıssalardan bolca kullanması, gerektiğinde İtikadi mezheplere de başvurması, bazı alim ve eserlerini övmesi gibi diğer kendine has metot ve yöntemleri de göstermeye çalıştık.

A. Süyûtî'nin (ö. 911/1505) Eserde İzlediği Hadis Uslubü

El-Müzhir eseri Süyûtî'nin dil bilgisi ile ilgili bütün çalışma ve meseleleri içine alan çok faydalı ve mâlumat bakımından çok zengin bir ansiklopedisidir.⁵ Süyûtî, *el-Müzhir*’deki bir çok bölümde dil konularını anlatmağa çalışırken hadis kitaplarından etkilenmiştir. Bu bölümlerin sayısı ise sekizdir. Hadis litaratüründen istifade ettiği bölümler şunlardır:

1. “Sâbit sahîhin tanıtımı”
2. “Dilden rivâyet olunan Sâbit ve Sahîh olmayanın tanıtımı”
3. “Mütevâtir ve Âhâd’ın tanıtımı”
4. “Mürsel ve Munkatı’ın tanıtımı”
5. “Efrâd’ın tanıtımı”
6. “Rivâyeti kabul olunan ve olunmayanların tanıtımı”
7. “Elde etme ve İletme vasıtalarının tanıtımı”
8. “Mesnû’un tanıtımı”

⁴ Şensoy, “*Süyûtî*”, DİA, c. 38, s. 201.

⁵ Abdülkadir Karahan, *Süyûtî*, MEB İA, İstanbul: İstanbul Milli Eğitim Basımevi, 1993, c. 11, s. 262.

1. Sâbit Sahîhin Tanıtımı

"**Sahihin tanıtımı bölümü**"nde Süyûtî dilin menşei, dilin vahyi olup olmaması, dilin aslının ne olması meselelerine temas etmiştir. Süyûtî bu mevzuya dair önce İbn Fâris'in (ö. 395/1004) görüşlerini zikretmiştir.⁶ Sonra ise hemen ardınca İbn Cinni'nin (ö. 392/1002) dilin tevkîf mi yoksa istilâh mı olması hakkındaki görüşlerini açıklamıştır.⁷ Süyûtî onun görüşlerini de kâmil şekilde kitabına almıştır. Böyleki, İbn Cinni'nin dilin oluşması hakkındaki fikirlerini de söyleyerek dilin tevkîf (ilham veya vahiy), istilâh veya tevatu', seslerden oluşup oluşmaması gibi üç fikir üzerinde durmuştur. Sonra ise Süyûtî bu iki görüşün yanısıra diğer alimlerin de bu konudaki görüş ve fikirlerini nakletmiştir. Bu alimler ise şunlardır: Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve talebeleri⁸, Ebû'l Feth b. Bürhân (ö. 518/1125)⁹, İmâm el-Hameyn Cüveynî (ö. 478/1085)¹⁰, Muhammed b. Muhammed el-Ğazâlî (ö. 505/1111) - tasavvuf alimidir¹¹, İbnu'l Hâcib (ö. 646/1249), Tâcuddin es-Sebkî (ö. 771/1370).¹²

Süyûtî kitabında İbn Cinni'nin (ö. 392/1002) görüşünü açıklamıştır. Böyleki, İbn Cinni "*Hasâis*" isimli eserinde dilin ölçüsünün her bir kavmin maksatlarını açıklamak için kullandıkları sesler olduğunu vurgulamıştır.¹³

Süyûtî'nin dilin oluşmasıyla ilgili zikr ettiği diğer meselelerden biri de "Dilintevkîfiliği meselesi"dir. Tevkîf teorisine göre, dil tevkîfidir, vahiy ve ilhama dayanır. Başka bir deyişle dil insanoğluna Yüce Allah tarafından öğretilmiştir. Bu tezin ilk defa Ebû Hasan el-Eş'ari (ö. 324/936) tarafından dile getirildiği kabul edilmektedir.¹⁴ Ayrıca Süyûtî Adem'in (a. s) öğrendiği isimlerden, dilin Hz. Muhammed'e (s. a) vahiy edilişinden, fasih Arapça ilk konuşanın kim olduğundan da bahsetmiştir.

⁶ Celâleddin es-Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulumi'l-luga ve envâ'ihâ*, thk. Muhammed Câd el-Mevla; Muhammed Ebu'l Fazl İbrâhim ve Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire: Mektebetu dâru't-Turâs, 3. Basım, 2008, c. 1, s. 8.

⁷ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 10.

⁸ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 16.

⁹ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 20.

¹⁰ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 21.

¹¹ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 22.

¹² Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 23.

¹³ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 5.

¹⁴ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 16.

Süyûtî Ebû Mansûr el-Ezherî'nin (ö. 370/980) de dil hakkındaki fikrini belirtmiştir: “Başlangıçta tevkîf bir dil üzerine olmuştur. Sonra ise Nuh devrindeki tufan olayıyla evlatlarının diğer yerlere göçetmesiyle diğer diller de oluşmuştur. İbn Abbas'tan edilen bir rivayete göre ise saf Arapça konuşan Hz. İsmail (s. a) olmuştur. Onun konuştuğu Arapça ise Kur'ân-ı Kerîm'in dili olan Kureyşlilerin konuştuğu Arap dili idi.”¹⁵

Arap dilinin oluşan ilk dil olduğunu ve diğer dillerin ya tevkîfen, ya da istilâhen Arapça'dan sonra oluştuğunu söyleyenler esas delil olarak Kur'ân'ı getirmişlerdir. Kur'ân Allah'ın kelimidir ve Arap dilinde nazil olmuştur. Bu da Arap dilinin oluşan ilk dil olduğuna delildir.

Arapçanın tevkîfiliği meselesinde İbn Fâris “Fıkhu'l-luga” isimli eserinde Arapların dilinin tevkîf olduğunu söyleyerek Kur'ân'dan “**‘alleme Âdeme-l-esmâa kullehâ**”¹⁶ ayetini delil getirmiş¹⁷ ve İbn Abbâs'ın görüşünü tercih etmiştir. Nazar ehlinin çoğunluğuna göre ise dilin aslı tevatü ve istilâhtır (تواطؤ و اصطلاح). Bu teoriye göre ise dil Allah (c. c) tarafından vahiy ve ilham yoluyla öğretilmemiştir. Dil, insanlar arasında gerçekleşen uzlaşma ve anlaşma sonucu ortaya çıkmıştır. Bu teori Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) ve Mu'tezileye mansup bazı bilginlere nisbet edilmektedir.¹⁸

Süyûtî bazı kimselerine göre ise dillerin aslının duyulan sesler olduğunu söylemiştir. Mesela; rüzgarın sesi, suyun şırıltısı gibi ve s. Sonra ise diller bunlardan türemiştir. Süyûtî'ye göre de bu görüş sahîh ve kabul olunan bir görüştür.¹⁹

Süyûtî bu görüşleri nakletmiş ve 4 görüş üzerinde durmuştur. **İlk görüş** İbâd b. Süleyman'ın görüşüdür. Yani, lafızlar ya kendileriyle ya da Allahın yaratmasıyla mânâyâ delalet ederler. **İkinci görüş** lafızların insanlar tarafından, **üçüncü görüş** ise lafızların bazılarının Allah tarafından, bazılarının ise insanlar tarafından belirlenmesi fikrini savunanların görüşüdür. İkinci görüş Şeyh Ebu'l Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) ve İbn Furuk el-İsbehânî'nin (ö. 406/1015), üçüncü görüş ise Ebû Hâşim'in görüşüdür. **Dördüncü görüşe** gelince ise, bu görüş Ebû İshâk el-İsferânî'nin (ö. 418/1027) görüşüdür ve bu görüşe göre dilin aslı yani başlangıcı Allah'tan,

¹⁵ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 27.

¹⁶ el-Bakara: 2/31

¹⁷ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 8.

¹⁸ Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usûli-n-nahv*, thk: Mahmûd Süleyman Yâkût, İskenderiyye, 2006, s. 27.

¹⁹ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 14-15.

adlandırma ve tamamlanma ise insanlar tarafından olmuştur.²⁰ Ona göre diller tevkîfle tesbit olunur.

Süyûtî Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) konu hakkındaki görüşünü zikretmiştir. er-Râzî şöyle söylemiştir: "Alimler bu görüşler hususunda ihtilaf etseler de, ilk görüşün bâtil olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Onlar İbâd b. Süleyman'ın - "lafızlar kendileriyle mânâyâ delalet eder" görüşünü bâtil saymışlardır. Delil olarak ise söylemişlerdir: "Eğer lafızlar kendileriyle mânâyâ delalet etmiş olsaydı, o zaman, herkesin bütün dilleri bilmesi gerekirdi". O zaman icmayla İbâd b. Süleyman'ın görüşü fesada uğramıştır".²¹

Süyûtî lafızların Allah tarafından oluşturulduğu görüşünü savunanların delillerini kitabında zikr etmiştir ve bu deliller şunlardır:²²

Birincisi: Dil Allahın kelâmıdır, çünkü Bakara suresinin "و علم ادم الاسماء كلها" ²³ayeti bütün isimlerin Adem (a. s.)'a Allah tarafından öğretilmesine ilişkin bir ayettir. Fiiller ve harfler de isimlerdir. Bu ise dillerin de insanoğluna Allah (c. c) tarafından öğretilmesi ve dillerin tevkîf olarak oluşmasına bir delildir. ²⁴

İkincisi: Allah (c. c)Kur'ân'da buyurmuştur: "ان هي الا اسماء سميتوها" ²⁵("Onlar(isimler) ancak sizin ve babalarınızın onları isimlendirdiğiniz isimlerdir"). Allah (c. c) bu ayetle bir kavmi, isimleri Allah değil kendileri yaratmıştır diye düşündüklerinden dolayı eleştirmiştir.

Üçüncüsü: "و من اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم واللوانكم" ²⁶(Gökleri ve yeri yaratması, dillerinizi ve renklerinizi farklı kılması Onun (Allah tealâ) ayetlerindendir.) Tevkîf teorisini savunanlar bu ayetteki " السنتكم " (lisanlarınız) kelimesini" لغاتكم " (dilleriniz) anlamında anlamışlar ve bununla da lafızların Allah tarafından belirlenmiş olduğu kanaatine gelmişlerdir. İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve İbn Fâris (ö. 395/1004) yukarıda belirttiğimiz gibi, bu ayetleri zikretmemişler ve yalnız Bakara suresindeki ilk ayeti zikretmişlerdir.²⁷ Fahreddin er-Râzî yukarıdaki delillerin her birinin reddedildiğini zikretmiştir.

²⁰ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 16.

²¹ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 16.

²² Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 17.

²³ el-Bakara: 2/31

²⁴ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 17.

²⁵ en-Necm: 53/23

²⁶ er-Rum: 30/22

²⁷ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 17.

Süyûfî İmâm Haremeynî'nin (ö. 478/1085) de konu hakkındaki görüşlerini kitabına almıştır. İmâm Haremeynî “*Bürhân*” isimli eserinde şöyle demiştir: “Dillerin oluşumu hakkında üsûl alimleri ihtilaf etmişlerdir. Bazılarına göre Allah dili tevkîfen, diğerlerine göre ise istilâhen oluşturmuştur. Ebû İshâk el-Esfêrânî (ö. 418/1027) “*taifetu mine-l-Eshâb*” adlı eserinde ise bu görüşlerin hepsinin aklen mümkün olabileceğini söylemiştir”.²⁸ İmâm Haremeynî Esfêrânî'nin görüşüne ek olarak tevkîfî ve istilâhî görüşleri açıklamış ve sonra kendi fikrini belirterek “bizim için de en uygun olan zikredilen tüm görüşlerin aklen mümkün olabileceği görüşüdür” söylemiştir.²⁹

Süyûfî İbnu'l Hâcib'in (ö. 646/1249) de görüşünü eserinde zikretmiştir. Böyleki, İbnu'l Hâcib “*fî-l-Muhteser*” isimli eserinde demiştir: “Bahsi geçen bu görüşlerden en uygun olan ise Ebû'l Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) görüşüdür. Bu görüşe göre ise diller tevkîfen oluşmuştur.”³⁰

Mu'tezile'ye göre ise tüm diller istilâhen tesbit olunur. Bir grup Mu'tezile alimleri ise tevkîfendir demişlerdir. Mu'tezile alimlerine göre diller aklî delîl gibi kendi medlûluna delalet etmez.³¹ Buna göre de mânânın ihtilâfı câizdir. Allah tarafından tesbit edilmiş olsaydı o zaman Allahın sıfatı bilmeyi yaratması lazım gelirdi, sonra ise medlûlu. Daha sonra ise bizim için ilmi medlûla delalet eden sıfat yaratması . Yok eğer bizim için ilmi sıfatıyla yaratmış olsaydı o zaman bizâtihi ilmi yaratması câiz olurdu.

Daha sonra ise Süyûfî “*Tenbihât*” başlığı altında dilin istilâh mı, yoksa tevkîf mi olması hakkında fikirlerini şöyle açıklamıştır: Eğer Eş'ârî'nin dediği gibi diller tevkîfidir söylesek, o zaman İbn Hâcib ve diğerlerinin naklettiği görüşleri göz önünde bulundurmak gerekir. Bunlar dilin bazı nebilere vahiyle bildirilmesi; bazı cisimlerde seslerin oluşmasıyla bilinmesi; dillerin zarûri bir ilimle bilinmesi yollarıdır.

2. Dilden Rivâyet Olunan, Ancak Sağlam ve Sâbit olmayanın tanıtımı

Naklin sâbit ve sâhih olmama sebebi senedinin ulaşamaması, râvinin câhil olması veya rivâyetinin güvenilir olmaması sebeplerinden dolayı rivâyeti nakleden

²⁸ Süyûfî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 21.

²⁹ Süyûfî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 21.

³⁰ Süyûfî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 23.

³¹ Süyûfî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 20.

râvinin "sukûtu", yani rivâyetten iskâtı, düşmesidir. İbn Düreyd'in (ö. 223/837) *el-Cemhera* kitabından örneklerle bu bölümün açıklanılmasına çalışılmıştır.³²

و في بعض اللغات : تَبَطَّتْ شَفَةُ الْإِنْسَانِ تَبَطُّاً إِذَا وَرِمَتْ، و ليس بِتَبَّتْ
و فيها : اسْتَعْمَلَ صَبَحَ صَبْحاً إِذَا أَلْقَى نَفْسَهُ بِالْأَرْضِ مِنْ كِلَالٍ أَوْ ضَرْبٍ، و ليس بِثَبَّتْ
و فيها : الْجُبَابُ : الْمَاءُ الْكَثِيرُ، و ليس بِثَبَّتْ

Örneğe göre bazı şivelerde kullanılan fiil (صبح)ve isimler (الجباب)sabit değildir.

Süyûtî bir çok örnek vermiş ve bölümün sonunda bu örnekleri şu açıklamasıyla devam ettirmiştir: " Eğer ilim ehli için "hüsni zan" tâbiri olmasaydı, o zaman İbn Dürey'din (ö. 223/837) naklettiği çok şey terk edilirdi".³³

3. Mütevâtir ve Âhâdın Tanıtımı

Süyûtî (ö. 911/1505) sonra mütevâtir haberin ne olduğuna deyinmiş ve bu haberin şartı hakkında şöyle demiştir: " Alimlerin çoğuna göre Mütevâtir haberin esas şartı - naklin sayısının çok olması ve üzerinde yalan olduğuna dair birleşmeğin mümkün olamamasıdır. Kur'ân'ın dili, Sünne'den ve Arapların kelimelerinden tevâtir olanlar mütevâtir haberlerdir. Bu kısım ilim ifade eden nahiv kat'î delillerinden biridir. Alimler ise bu ilimde ihtilaf etmişlerdir. Çoğu alimlere göre zarûrî, diğerlerine göre ise nazarîdir. Diğer alimlere göre ise mütevâtir haberin esas şartı: nakillerin sayısı 70-e, bazılarına göre 40-a, bazılarına göre 12-e, bazılarına göre 15-e ulaşmış olmasıdır.³⁴ Doğru olan görüş ise zikr edilen ilk şarttır. Âhâd haberler ise râvileri mecruh olanlardır. el-Enbârî'nin (ö. 328/940) bu mevzuyla ilgili söyledikleri bu kadardır".³⁵

Süyûtî Garâfî* (ö. 684/1285), İmâm Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) görüşlerini açıklamış, mütevâtir ve âhâd kelimelere dair şu misalleri vermiştir:³⁶

الزَّمَح (es-seyfe) السَّيْفُ Mızrak (er-rumhu) الرَّمْح
Salgın (el vebâu) الوباء Son bahar (er-rabî'u) الرَّبِيع

³² Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 103.

³³ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 113.

³⁴ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 114.

³⁵ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 114.

* Ahmed b. İdris b. Abdurrahman Mısır doğumludur, Fıkıh ve Usul ilmine dair eserleri vardır, hicri 684 yılında vefat etmiştir.

³⁶ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 120.

Süyûti Kur'ân'da olmayan, Arapların devrinden günümüzədək insanların dillerinden hiç düşmeyen mütevâtir kelimelere dair misal olarak : günlerin isimleri, ayların isimlerini ve diğer kelimeleri (الخ ، البطيخ و التفاح ، الشعير ، القمح ، الخريف ، الأخریف ، ve s.) örnek olarak göstermiştir.³⁷ Se'âlebî'nin (ö. 350/1038) *fikhü'l-Luga* eserinden ise şu örnekleri zikretmiştir:³⁸

Bakal (el-Bakkâlu) البَقَال Tartıcı (el-Vezzânu) الزَّوَان

Eldiven (el-Keffu) الكَفَّ Kasab (el-Kassâb) القَصَاب

Hamal (el-Hammâlu) الحَمَال

4. Mürsel ve Munkatı'ın Tanıtımı

Süyûti Kemâleddin b. el-Enbârî'nin (ö. 577/1181) konu ile ilgili "*luma'u'l-Edille*" isimli eserindeki açıklamasını zikretmiştir: "Mürsel - senedi kesik olandır. İbn Düreyd el-Ezdi'nin (ö. 223/837) Ebû Zeyd el-Ensârî'den (ö. 216/830) rivâyet ettiği gibi mürsel kabul edilmez (ğayri-makbul). Zira naklin kabûlü için adâlet vasfı şarttır. Naklin senedi kesik olursa adalet bilinmez. Râvinin ismi bilinmedikte de ravinin adalet vasfı bilinmez. Bazıları ise mürselin kabûlü görüşünü benimsemişlerdir."³⁹

İbn Düreyd'in *el-Cemhera* isimli eserinden bir örnekten de görüldüğü gibi İbn Düreyd el-Esma'î'ni anlamamıştır:⁴⁰

يقال فَسَأْتُ الثَّوْبِ أَفْسُوهُ فَسَأْتُ إِذَا مَدَدْتُهُ حَتَّى يَنْفَرُ. وَ أَخْبَرَ الْأَصْمَى عَنْ يُونُسَ قَالَ : رَانِي أَعْرَابِي مُحْتَبِيًّا
بطيلسان فقال : علام نفسوه ؟ - ابن دريد لم يدرك الأصمى

5. Efrâdın Tanıtımı

"Me'rifatü'l-efrâd" bölümü konusunda Süyûti'nin de dediği gibi Efrâd - dil ehlinden birinin rivâyeti ile yalnız kalması, başka bir râvinin bunu nakletmemesidir. Hükmü ise budur: Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 216/830), Halil b. Ahmed (ö. 175/791), el-Esma'î (ö. 216/831), Ebû Ubeyde (ö. 209/824) ve diğerleri gibi "ehli dabt" ve "ehli itkân"dan olan kimseler rivayetiyle infirât etmişse (rivâyetiyle tek kalmışsa) kabul olunur. Şartı ise başkalarının bu konuda karşı çıkmamış olması durumudur.⁴¹ Ebû Zeyd el-Evsa el-Ensârî'nin efradından örnek olarak:

³⁷ Süyûti, *el-Müzhir*, c. 1, s. 120.

³⁸ Süyûti, *el-Müzhir*, c. 1, s. 123.

³⁹ Süyûti, *el-Müzhir*, c. 1, s. 125.

⁴⁰ Süyûti, *el-Müzhir*, c. 1, s. 125.

⁴¹ Süyûti, *el-Müzhir*, c. 1, s. 129.

قال في الجمهرة :

الْمُنْثَبَةِ : المال هكذا قال ابو زيد و لم ينقله غير

Yani Ebû Zeyd şöyle söyledi ve ondan başka kimse böyle bir rivayette bulunmamıştır.⁴²

Süyûtî Halil b. Ahmed'in (ö. 170/786) efradından ise " الرث " (Er-rassu) kelimesini örnek olarak vermiştir. Bu kelimenin çoğulu ise " الرثوث " dur ve erkek domuzlar anlamına gelir.⁴³

6. Rivayeti Kabul Olunan ve Olunmayanın Tanıtımı

Süyûtî konuyla ilgili bazı meselelerin bulunduğunu söylemiştir:

a) İbn Fâris (ö. 395/1004) *fikhü'l Luga* isimli eserinde dilin sikâ, güvenilir ve adâlet sahibi râvilerden semâ'î yolla alındığını söylemiştir.⁴⁴ İbnu'l Enbârî (ö. 328/940) de râvinin (dil ile ilgili bir şey nakleden) adâlet sahibi olmasını şart olarak zikretmiştir.⁴⁵

b) İbnu'l Enbârî rivâyeti ile tek kalan ancak adil olan râvinin rivâyeti kabuldur diye zikretmiştir.⁴⁶

c) Şeyh İzzeddin Abdüsselam *Fetâveyh* eserinde kâfir olsa bile Arap şairlerine itimad edilir demiştir. Adâlet ve Büluğ sıfatlarının olması şartına ise gerek yoktur. (Çocuklardan da nakiller kabûldür).

d) İbnu'l Enbârî demiştir: Râfizi kavmlerinden olan Hattâbiler gibi yalancı bir kövm olmaksızın "Ehva ehli"nin (dine aykırı düşünceye malik insanlar) dil ile ilgili nakilleri kabul olunur.

e) İbnu'l Enbârî (ö. 328/940) nakledeni bilinmeyen bir naklin kabulü doğru değildir demiştir. Zira nakleden bilinmediği için, onun adâlet gibi sıfata sahip biri olup olmaması da kuşku altındadır.⁴⁷

f) " أَخْبَرَنِي الثَّقَةُ " (Ehbareni es-Sıka) ifadesindeki sikâ râvinin kim olduğu bilinmelidir. Böyle kelimelerden en çok Sîbeveyhî (ö. 180/796) eserinde

⁴² Süyûtî, *el-Müzahir*, c. 1, s. 129.

⁴³ Süyûtî, *el-Müzahir*, c. 1, s. 129.

⁴⁴ Süyûtî, *el-Müzahir*, c. 1, s. 137.

⁴⁵ Süyûtî, *el-Müzahir*, c. 1, s. 138.

⁴⁶ Süyûtî, *el-Müzahir*, c. 1, s. 138.

⁴⁷ Süyûtî, *el-Müzahir*, c. 1, s. 141.

kullanmıştır. Onun sika râvi dediğinde kastettiği kişi ise Halil b. Ahmed (ö. 170/786)'dir.⁴⁸

g) Eğer bana fulanca ve fulanca dedi derlerse ve onlar ikisi de adalet sahibi kişilerse o zaman nakilleri kabul olunur. Fakat ikisinden birinin adalet vasfı bilinmezse o zaman kabul olunmaz ve delil olarak itimad edilmez.⁴⁹

7. Elde Etme ve İletme Vasıtalarının Tanıtımı

Süyûtî lafızların elde edilmesi ve iletilmesi usullerini de zikretmiş ve bu usullerin hadis literatüründeki gibi aynı olduğunu söylemiştir. Şöyle ki, bu üsullerin sayısı altıdır ve şunlardır:

a) Şeyhin ve ya bir Arab'ın lafzı duyması: الاستماع

İbn Fâris (ö. 395/1004) şöyle söylemiştir: Bir arap çocuğun babasından kelimeleri duyması ve zaman zaman duyduğu kelimeleri söylemesi gibi dil de alışkanlıkla öğrenilir. Dil sikâ râvilerden duyularak, yani semâ'î yolla öğrenilmekte ve böylece bir çeşit "tahammul sikaları" oluşmaktadır.⁵⁰ Mesela ; Sa'leb (ö. 291/914) "Emâlî" isimli eserinde şöyle demiştir:⁵¹ حَدَّثَنَا ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي شَيْخٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ الْأُمَوِيِّ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمِيرٍ قَالَ : كُنْتُ عِنْدَ الْحُجَّاجِ بْنِ يَوْسُفَ فَقَالَ لِرَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ : هَلْ أَصَابَكَ مَطَرٌ؟ قَالَ نَعَمْ، أَصَابَنِي مَطَرٌ. (yani oradaydım ve Huccâc b. Yûsufun bir adama şöyle dediğini duydum.) Bu zaman daha çok kullanılan ifadeler ise şunlardır: حَدَّثَنَا ، حَدَّثَنِي ، أَتَشَدُّنَا

b) Şeyhe okumak: القراءة على الشيخ

Râvilerin "şöyle söylerler, falancaya şöyle okudum" gibi kullandıkları ifadeler bu türdendir. Diger yöntem ise, şeyhe okurken birinin dinlemesi ve duyduğunu başkalarına anlatmasıdır. Râviler şöyle söyler : Birine okundu ve ben de duydum. Örnek olarak:⁵²

...وقال القالي: قرأت على أبي عمر الزاهد قال حدثنا أبو العباس أحمد بن يحيى عن ابن الأعرابي قال يقال

c) Şeyhi duyma: السماع على الشيخ

Şeyh birine okurken başka birinin duymasıdır. Bu zaman rivâyet terminolojisinde "fulancaya okunurken ben duydum" (فُرِيَ عَلَى فُلَانٍ وَ أَنَا أَسْمَعُ) ifâdesi kullanılır.⁵³

⁴⁸Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 142.

⁴⁹Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 143.

⁵⁰Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 144.

⁵¹Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 148.

⁵²Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 159.

⁵³Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 161.

d) İcâzet: الاجازة

Bu ise yazıya alınmış şiir ve kitaplarda kullanılır. İbnu'l Enbârî (ö. 328/940) icâzetin câizliyinin doğru, sahîh olduğu düşüncesindedir. Çünkü, Peyğamber (s. a) elçilerine kitap yazdırmış ve bu vasıta ile meliklere ulaştırmıştır. Bu da onun (s. a) sözü, kitabı yerine geçmiştir.⁵⁴ Mesela:

قال الترميزي في نكت الحماسة: أجاز لي أبو المنيب محمد بن أحمد الطبري قال أنشدنا اليزيدي لابن مخزوم...

Süyûtî konuyla ilgili diğer örnekler de vermiştir.⁵⁵

e) Mükâtebe المكاتبة

Mükâtebe - karşılıklı olarak yazışmadır.⁵⁶

f) Vicâde الوجادة

Süyûtî konuyla ilgili örnek olarak Ebû Bekir b. Ebu'l Ezher'in (ö. 370/980) şöyle dediğini rivayet etmiştir: وجدت هكذا من كتاب أبي و لا اعرف ممن نقله (Babamın kitabında şöyle buldum ve kimden naklettiğini ise bilmiyorum.)⁵⁷

Yukarıda bahsi geçen bu bölümler isnat açısından dil ile ilgili konulardır.⁵⁸

Bununla Süyûtî *el-Müzhir* kitabını yazımında hadislerden etkilenmiş ve bu sebepten isnat açısından dil ile ilgili olan bu bölümleri hadis babları düzeninde telif etmiştir. Gördüğümüz gibi Süyûtî *el-Müzhir* gibi muazzam kitabını yazarken hadis alimlerinin usulünü ve terminolojisini uygulamış, Arap dili metodolojisiyle Hadis terminolojisi ilişkisini ortaya koymuştur.

B. Arapça Kökenli Kelimelerle, Aslı Arapça olmayan kelimelere dikkat çekmiştir

Süyûtî aslı Arapça olanlarla olmayanların net olarak birbirinden seçilmesine özen göstermiştir. Arapça kökenli olmayan kelimeler için ;

ليس في كلام العرب ؛ ليس عربي الوضع؛ ليس له نظير في كلامهم ؛ و هو معرب؛ ليس من
 ابنية كلام العرب؛ لانه ليس في كلامهم؛ و هو فارسي معرب تكلمت به العرب
 (Örneğin Süyûtî *el-Müzhir*'in ikinci ciltinin 64-cü sayfasında “فَعْلٌ” babında bulunan isimler arasında “دِرْهُمْ” kelimesini de zikrederken bu kelimenin “araplaşmış” olduğuna dair

⁵⁴Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 162.

⁵⁵Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 166.

⁵⁶Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 167.

⁵⁷Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 167.

⁵⁸ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 2

⁵⁹ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 2, s. 44; 48; 58; 64; 85.

احسبها ”و هو مُعَرَّبٌ“ ifadesini kullanmıştır.); Hangi dilden Arapçaya geçtiğine dair ”فَعِلٌ“ (Örneğin kitabın ikinci ciltinin 141-ci sayfasında “سريانية او رومية” babında bulunan mevcut kelimeler hakkında konu edinirken “الطَّيْنُ” kelimesini zikretmiş ve bu kelime hakkında “لغة سريانية او رومية” ifadesini kullanarak kelimenin Sıryâni veya Rûmi olmasını kasetdetmiştir.); aslı Arapça olanlar için ”عربي صحيح“ ve قد ”عربي صحيح“ (Örneğin “الهأؤن” kelimesi hakkında “sırf Arap asıllı bir kelime olmasına dair ”عربي صحيح“ söylemiştir.)⁶²

C. Konu İle İlgili Kur’ân, Hadis, Arap Şiiri, Kıssalar’dan Da Yararlanmıştır

Kelimelerin anlam, yapı ve kullanımlarında ayet, hadis, Arap şiiri, kıssa ve Araplar arasında yaygın olan sözlerden önemli ölçüde yararlanmıştır. Örneğin النضخ kelimesinin fişkıarak akmak anlamına geldiğine dair نَضَخْتَانَعَيْنَانَفِيهِمَا⁶³ (Her ikisinde de (cennette) fişkiran iki kaynak vardır) ayetini⁶⁴ (yün) ve الرَّجَا (yön, taraf) kelimelerinin cemilerinin kullanımlarının müfredlerinden daha yaygın olduğuna dair أَرْجَانَهَا عَلَا الْمَلِكُ⁶⁶ و⁶⁵ (onların (hayvanların) yünlerinden) ayeti ile (Melekler onun kenarlarındadır.) ayetini delil getirmiştir.⁶⁷

Arap dilinde daha önce kullanılmayıp da ilk defa Kur’ân-ı Kerîm’de geçen ifadeler için أَيْدِيهِمْ فُسِقَتْ⁶⁸ (Başları ellerinin arasına düşürüldü (pişman oldular)) ayetini göstermiştir.⁶⁹

من ”Es-sayr“ الصير kelimesinin açıklık, kapı aralığı gibianlamalara geldiğine dair من نظر في صير باب فعينه هدر (Kapı aralığından bakanın gözü heder olmuştur) hadisini⁷⁰, بالرطب كان النبي صلى الله عليه وسلم بطيخ (Kavun taze iken Hz. Peygamberin (s. a.) hoşuna giderdi)

⁶⁰ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 2, s. 124; 141; 148.

⁶¹ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 2, s. 48; 64; 252.

⁶² Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 2, s. 48.

⁶³ er-Rahman: 55/66

⁶⁴ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 50.

⁶⁵ en-Nahl: 16/80

⁶⁶ el-Hâkka: 69/17

⁶⁷ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 529.

⁶⁸ el-A‘râf: 7/149

⁶⁹ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 2, s. 235.

⁷⁰ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 302.

hadisini delil göstermiştir.⁷¹ سوى (başkası, diğeri) kelimesinin "bizzat", "ta kendisi" anlamında kullanıldığına Hassân b. Sâbit'in Hz. Peygamber (s. a) için söylediği اتى من عند ذي العرش هاديا فلم نعدل سواء بغيره نبي (Bize bir peygamber geldi. Bizzat onu bırakıp başkasına gitmeyiz) beytini delil getirmiştir.⁷²

وئب filinin değişik lehçelerde biri sıçramak, atlamak, diğeri oturmak anlamlarına geldiğine dair şu kıssayı nakletmiştir: Rivayete göre bir zat (Zeyd b. Abdullah b. ed-Dârim olduğu söylenir) yemen krallarından birini (Zîyezen'i) ziyarete gitmiştir. Kral yüksek bir yerde av yapmakta iken yanına varmış ve krala selam vermiştir. Kral selamı aldıktan sonra ona oturmasını kastederek ثَبَّ sözcüğünü kullanmıştır. Bu sözcük o kişinin dilinde atlamak anlamında kullanıldığından adam tereddüt etmeden kendini aşağı bırakmış ve helak olmuştur. Bunun üzerine kral ne olduğunu sormuş, durum kendisine açıklanınca, onların Arapçası bizim Arapçamız gibi değilmiş, Himyer'e gelen Himyerice öğrensini demiştir.⁷³ Latife türünde şöyle bir kıssaya daha yer vermiştir. El-Esma'î'ye (ö. 216/831) Ebû Hâtim, Minâ'ya neden Minâ derler diye sormuş o, bilmiyorum cevabını vermiştir. Aynı soruyu Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'ya (ö. 209/824) sormuş o da Allah (c. c.) Adem'e (a. s.) isimleri öğretirken yanında değildim şeklinde espirili bir cevap vermiştir.⁷⁴

D. Bazı İfadeleri İlk Kimin Kullandığına Değirmiştir

Örneğin بعدما sözünü ilk kullananın ve cuma gününe bu adı ilk verenin Kâ'b b. Lühey⁷⁵ أنفحتقمت (Eceliyle öldü) cümlesini ilk kullananın Hz. Peygamber (s. a)⁷⁶, اجعل هذا الشيء باجا واحدا (Onu tek şekil üzere yaparım) cümlesini ilk kullananın Hz. Osman⁷⁷ الدجال kelimesini الدجالة şeklinde ilk cemi yapanın Malik b. Enes olduğunu bildirmiştir.⁷⁸

⁷¹ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 477.

⁷² Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 392.

⁷³ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 256; 257.

⁷⁴ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 353.

⁷⁵ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 149.

⁷⁶ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 300.

⁷⁷ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 303.

⁷⁸ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 303.

E. Farklı Konularda Farklı Şekilde, Kendine Özgü Kullandığı İfadeler

تقدم هذا في النوع Ele aldığı konunun daha önce geçtiği yerlere atıfta bulunurken الاول؛ تقدم الكلام في ذلك؛ فقد قدمت الجواب عنه في اواخر النو الاول؛ فقد مر هذا في النوع الذي قبله؛ و هذا 79

سياتي بيان ذلك ؛ ساذكر منها في هذا İlerde temas edeceği konulara atıfta bulunurken الشكله ifadeler الكتاب؛ سياتي في النوع الثالث و الاربعين؛ سياتي بسط الكلام فيهما في النوع الثالث انتهى ما 80 Başkalarının eserlerinden yaptığı alıntılarında yerlerde kullanılmıştır. 81

هذا آخر الكلام في هذا النوع ونشرع بعده في بقية النوع Bir konuyu bitirip diğerine başlarken الشكله cümleler إن شاء الله تعالى في هذا النوع ما يقضي الناظر فيه العجب 82

مثله كثير في الكلام ؛ عليه أكثر العرب ؛ وهو كثير Oldukça yaygın kullanılan ifadeler için معرفة العام “ Örneğin Süyûtî (83

هذا القول خلاف على اهل اللغة ؛ فلنسا نسلم ان هذا صحيح ؛ هذا عندنا باطل؛ انكر الجمهور هذه Dogruluğuna itiraz edilen görüşlerde, öyle ki itiraz edenler arasında kendisi de bulunur, المقالة ؛ ان ذلك ظن و تخمين و لا يستند العمل به 84

İster kendisi ister başkaları tarafından tercih edilsin genel kabul gören görüşler için Örneğin lafızların (Örneğin dildeki kıyas şartlarından bahsederken şöyle söylemiştir: ...أن يُعَلَّمَ عقلا او نقلا 85

⁷⁹ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 79; 120; 187; 240; 396. 303.

⁸⁰ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 38; 57; 58; 86.

⁸¹ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 5, 7, 10, 114; 277.

⁸² Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 103 ; c. 2. s. 4.

⁸³ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 415;429;460;547.

⁸⁴ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 47; 60; 61; 62; 486.

⁸⁵ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 42; 56; 404; 425; 428.

İki görüşe eşit mesafede olduğunu *ولا هذا أنكر هذا ولا هذا* sözüyle belirtmiş, bazı yerlerde *و ابن كيسان في أحد قوليه و قال الفراء و جماعته هو قول قطرب و ال زجاج* şeklinde görüş sahiplerinin isimlerini zikretmiştir.⁸⁶

و أهل الكوفة يقول؛ و Basra ve Kûfe alimlerinin görüşlerine yer verirken daha çok *و أهل الكوفة يقول؛* şeklinde ifadeler kullanmıştır.⁸⁷

Bazı konuları *الجواب* (Örneğin: “ *فإن قيل: فالمعنى الظاهر في موضع ... الاشتقاق أصل يُقاس عليه فكل محل يوجد فيه ذلك المعنى ينبغي أن يجري عليه ذلك الاسم . قلنا: قد بينا أن* ”) şeklinde soru cevap formatı içinde açıklamıştır.⁸⁸

F. İtikadî Mezheplerin Görüşlerine De Başvurmuştur

Zaman zaman itikadî mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir. Örneğin Mu'tezile mezhebi fıkıh usûlü alimlerinden Abbâd b. Süleyman'ın lafızla mana arasında lafzı koyanı, lafzı o şekilde vaz etmeye götüren doğal bir ilişki vardır şeklindeki görüşünü nakletmiş ve bu görüşün Mu'tezilenin, Allah en uygun olanı yaratır görüşü ile örtüştüğünü bildirmiştir. Bu konuda Ehl-i sünnetin görüşünün, Allah dilerse uygun olanı kendi fazlından ve kereminden yaratır, bir zorunluluk yoktur, dilemezse yaratmaz. Bir şeyi yapmaya Allah'ı mecbur tutmanın caiz olmadığı şeklinde olduğunu belirtmiştir.⁸⁹

Bazı meselelerde felsefî bir düşünceyle hareket edildiğini Fahreddin er-Râzî'den (ö. 606/1210) yaptığı şu nakille dile getirmiştir. Fahreddin er-Râzî ve onun görüşünde olan bazı alimler: Her mana için bir sözcüğü bulunması şart değildir. Çünkü manalar sınırsız, sözcükler ise sınırlı olan harflerden oluştuğu için sınırlıdır. Sınırsızdan oluşan sınırsız olduğundan sınırlı ile kayıt altına alınamaz görüşünü ileri sürmüşlerdir.⁹⁰

G. Bazı Alimleri ve Eserlerini Övmüştür

Mesela; Sa'leb'in (ö. 291/914) *el-Fasih* 'i hakkında şunları söylemiştir: Sa'lebel-*Fasih* adlı meşhur kitabını yazmış ve onda, insanların dillerinde dolaşan ve

⁸⁶ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 2, s. 9; 71; 546. .

⁸⁷ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 2, s. 9; 38; 58; 62.

⁸⁸ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 42; 60.

⁸⁹ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 47-48.

⁹⁰ Süyûtî, *el-Müzhir*, c. 1, s. 41.

eserlerinde yer alan pek çok fasih sözcük zikretmiştir. Onun hakkında bazıları şiirler söylendiğini belirtmiş ve onlardan birini zikretmiştir.

كتاب الفصيح كتاب مفيد يقال لقاريه ما أبلغه
بنى عليك به إنه لباب اللب و صنو اللغة

(el-Fasîh faydalı bir kitaptır. Onu okuyana sen ne kadar da belîğsin denir. Ey oğul onu mutlaka okumalısın, zira oözlerin özü ve dili koruyandır). İnsanlar ona önem vermişler ve okumuşlardır. *el-Fasîh*'i İbn Derasteveyh (ö. 347/958, İbn Hâliveyhi (ö. 370/980), Ebû Bekr b. Hayyân (ö. 745/1344), Ebû Muhammed b. Seyyid el-Batalyevsî (ö. 519/1127), Ebû Abdullah b. Hişâm el-Lahmî (ö. 577/1181), Ebû İshâk İbrahim b. Ali el-Fihri (ö. 488/1095) şerh etmişler, Abdullatîf el-Bağdâdî (ö. 629/1231) de onun hacminde bir zeyl yazmış ve onu nazmetmiştir.⁹¹

el-Müzahir kitabının baştan sona incelenmesi neticesinde Süyûtî'nin (ö. 911/1505) mezkur eserinde Hadis metodolojisi ve Arap dili linguistik metodu izlediği ve yukarıda zikr ettiğimiz diğer kendine has ifadeler kullanarak *el-Müzahir* gibi iki ciltten oluşan büyük bir eseri erseye getirdiğinin farkına varmış olduk.

KAYNAKÇA

1. Abdülkadir Karahan, Süyûtî, MEB İ. A, İstanbul: İstanbul Milli Eğitim Basımevi, 1993, c. 11, s. 262.
2. Celâleddin es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usûli-n-nahv*, thk: Mahmûd Süleyman Yâkût, İskenderiye, 2006, s. 27.
3. Celâleddin es-Süyûtî, *el-Müzahir fî 'ulumi'l-luga ve envâ'ihâ*, thk. Muhammed Câd el-Mevla; Muhammed Ebu'l Fazl İbrâhim ve Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire: Mektebetu dâru't-Turâs, 3. Basım, 2008, c. 1, s. 103.
4. Hasan Gökbultut, "Kafiyeci", DİA, İstanbul: 2001, c. 24, s. 154-155.
5. Kur'ân-i Kerîm.
6. Süleyman Tülücü, *el-Müzahir*, DİA, İstanbul: 2006, c. 32, s. 252.
7. Şensoy, Süyûtî, DİA, İstanbul: 2010, c. 38, s. 201.

⁹¹ Süyûtî, *el-Müzahir*, c. 1, s. 201.

XÜLASƏ

Süyutinin (ö. 911/1505) "əl-Muzhir" adlı əsəri lüğət vəsaitinin rəvayəti və tənqidi mövzusu ilə bağlı hədis alimlərinin üsulu və terminologiyasınının nəzəri və praktik müstəvidə tətbiq edildiyi ilk əsərdir. "Əl-Muzhir" kitabında lüğət rəvayəti və tənqidi mövzusu ilə əlaqəli zəngin nümunələrlə birlikdə inkişaf etmiş bir metodologiya ilk dəfə olaraq çalışılmış və Ərəb dilinə dair əhəmiyyətli mövzulara təmas edilmişdir. Məqaləmizdə Süyutinin tətbiq etdiyi hədis üslubu və metod olaraq əsərdə istifadə etdiyi özünəməxsus ifadələri göstərməyə çalışmışıq.

ABSTRACT

**The general method followed Al-Suyuti in his work called
"Al-Muzhir"**

Suyuti's work named "al-Muzhir" is the first work applying the procedures and terminology of Hadith from the theoretical and practical maintenance. In the book of al-Muzhir an advanced methodology for lugat rumor and criticism has been put forward with wealth examples for the first time and studied key issues on the Arab language. We have tried to show Hadith method and the unique expression that followed Suyuti in his work named "al-Muzhir".

РЕЗЮМЕ

Общий Метод, Прослеживаемый Суюти В Произведении «Ал-Музхир»

Произведение Суюти (ум. 911/1505) «Ал-Музхир» является первым произведением, применяемым в теоретической и практической области методов и терминологии ученых хадисов в связи с пересказом словарного средства и критической темой произведения. В своей книге «Ал-Музхир», наряду с образцами, насыщенными словарным пересказом и темой критики, впервые использовал развитую методологию и коснулся важных тем относительно Арабского языка. В нашей статье мы постарались показать примененный Суюти метод хадисов и своеобразные выражения, которые он использовал в своем труде в качестве метода.

ŞƏRQ-QƏRB MÜNASİBƏTLƏRİ: DİALOQ YOXSA MONOLOQ?

Şölət Əlövsət oğlu Zeynalov

AMEA Fəlsəfə və Hüquq İnstitutu

“Dinşünaslıq və mədəniyyətin fəlsəfi problemləri” şöbəsinin elmi işçisi

Açar sözlər: *qloballaşma, sivilizasiyalararası dialoq, monoloq, din, Şərq-Qərb, universal sivilizasiya.*

Key words: *globalization, dialogue among civilizations, monolog, religion, East-West, universal civilization.*

Ключевые слова: *глобализация, диалог между цивилизациями, монолог, религия, Восток - Запад, общечеловеческой цивилизации*

XX əsrdə bəşəriyyətə fəlakətlər gətirmiş iki dünya müharibəsi, insanları psixoloji sarsıntılarda saxlayan “soyuq müharibə” dövrü, siyasi-iqtisadi, ekoloji, sosial böhranlar və müxtəlif ifrat ideoloji qarşıdurmalardan sonra əsrin sonunda dünyada baş verən qlobal dəyişikliklər müasir dünyaya rifah və əminəmanlıq gətirəcəyini vəd edərkən, XXI əsrin əvvəllərindən start götürən yeni tendensiyalar dünyanın müasir simasının heç də rəvan və birmənalı olmayacağını nəzəri fikirdə yenidən qabardaraq aktual etdi. Bu anlamda qloballaşmanı siyasətin, iqtisadiyyatın, inanc sistemlərinin və mədəniyyət dünyasının qarşılıqlı asılılığı kimi müəyyən edən professor İ. Məmmədzadə vurğulayır ki, “...bu (qloballaşma – Ş.Z.) həm də müxtəlif maraqların riskli və münaqişəli oyunudur...Əsası isə odur ki, bu əməkdaşlıq və rəqabət birliyindən kənarda qalmayasan” (1, 86). Məsələ ondadır ki, qloballaşma anlayışı kontekstində şüurlarda, məişətdə, sosial-siyasi müstəvidə baş verən dəyişikliklər, özüylə müsbət ab-hava gətirməklə yanaşı, etnik-milli, dini-tarixi sahələrdə xüsusilə Şərq, qisməndə Qərb coğrafiyasında kökü yaxın və bəzən də uzaq tarixdən qaynaqlanan mübarizələri kəskinləşdirərək, ziddiyyətləri daha da qabardaraq yenidən ortaya qoydu. Bu proseslər xüsusilə insanların dini inanc sistemlərində yenidən kütləvi canlanmalarla, başqa sözlə desək fundamentalizmə meyillənmələrlə

müşayiət olunmağa başladı. Yeni tendensiyalar müsəlman Şərqində bəzən məzhəblərin, bəzən də bütövlükdə dinin “qurtuluşu” və “xilas”ı uğrunda açıq və gizli mübarizələrin, qanlı toqquşmaların baş verməsinə səbəb olmaqla bərabər, adekvat olaraq Qərbdə də yeni “xristianmərkəzçilik” ruhunun oyanışına və islamafobiyanın yeni dalğasının aktivləşməsinə rəvac verdi. Qloballaşma ruhunda yenidən doğuşa can atan humanizm, ümumbəşərlik, qarşılıqlı mövcudluğun müqəddəm şərtləri və dialoq anlayışı bu tendensiyalar kontekstində bir növ məqsədli şəkildə fərqli imitasiyalara məruz qaldığından müxtəlif cəmiyyətlərdə neqativ ruhlu qarşıdurmalar daha da çoxaldı. Ənənəvi, bəzən də tarixi reallıqlardan qaynaqlanan qarşılıqlı ittihamlar Şərq və Qərbdə tarixən olduğu kimi qarşıdurma ideologiyalarının bütün sferalarda gündəmə gətirilməsinə səbəb oldu.

Qloballaşma prosesinin dinamikasına nəzər yetirərkən, burada biz, yeni hadisələr fonunda professor S. Xəlilovun “Şərq və Qərb vəhdəti kontekstində siyasiləşmiş qloballaşma prosesinin əvəzinə qlobal sivilizasiya ideyasının inkişaf etdirilməsi daha çox elmi əsaslara malikdir” - fikrinin müasir dünya üçün nə qədər vacib olduğunun bir daha şahidi oluruq. (2, 39). Lakin qeyd etməliyik ki, bu ziddiyətli meyillər eyni zamanda bütövlükdə insanın təfəkküründən, iqtisadi-siyasi maraqlarından, hətta bəzən dini-coğrafi anlamda bölgülərə məruz qalmasından qaynaqlandığı üçün baş verən proseslər müasir dünyada müxtəlif cəmiyyətlərdə birmənalı qarşılanmayaraq pozitiv və neqativ xüsusiyyətlərlə paralel dərk edilməkdədir. Fikrimizcə bu anlamda “siyasiləşmiş qloballaşma prosesinin” dinamikasının xarakteristikası ümumdünya intellekt və mədəniyyətində bir böhranın yeni forması və nəticəsi kimi də qiymətləndirilə bilər. Xüsusilə bu tendensiyalardan qaynaqlanan hadisələr müsəlman Şərqində yeni dini, milli-etnik, yaxud terminoloji olaraq “ərəb baharı” (əslində qanlı baharlar) və müxtəlif adlar altında hərəkətə başlasa da Hegelin təbircə desək “dünya ruhu” kontekstinin bütövlüyü səbəbindən, Qərbdə də o öz əks sədasını islamafobiya, irqçilik və xristian həmrəyliyi formasında ortaya qoymuşdur. Başqa sözlə desək Şərq ölkələrini və ictimai-nəzəri fikrini kökündən silkələyən və onilliklər ərzində otuşmuş dövlətləri vəhəssas mədəni institutlaşmanı məhv etməkdə olan bu proseslər bütövlükdə müsəlman-ərəb və o cümlədən yeni sami mədəniyyətinin bünövrəsini məhv etdiyi kimi, Qərb dünyagörüşündə və mədəniyyətində də dərin bir böhranın olduğunu, qərblə mənəviyyatında yalnız rasionalizmə söykənən dəyərlərin perspektivsizliyini, Nitsşesayağı desək “uçurumun” labüdlüyünü ortaya qoydu. Daha da riskli ifadə edəriksə Qərbin bu gün Şərqdə baş verənlərə “biganəliyi” özünün gələcək inkişafına heç nə yaxşı nələrisə vəd etmir.

Tanınmış rus fəlsəfə tarixçisi V. Sokolov yazırdı: “Şərq ilə Qərb arasında böyük mübahisə bəşəriyyətin bütün həyatı boyu davam etmişdir” (3, 3). V. Sokolovun fikrincə, “bu mübahisə hələ Herodotun dövründən mövcud olmuş, finikiyalılar tərəfindən Arqosdan qadınların qaçırılması və Troyalı Primanın Lakedomanadan Yelenanı oğurlamasında özünü göstərmişdir. Qədim dövrdən başlayaraq bu mübahisə bizim günlərə qədər davam etməkdədir. O, bəşəriyyəti iki yerə ayırır və onun öz həyatını düzgün qurmasına mane olur” (3, 3). Bu baxımdan biz tarixi keçmişə müraciət edərkən Şərq və Qərb münasibətləri sistemində baş vermiş neqativ, bəzən də müsbət dinamikanı müxtəlif metod və analizlərlə tədqiq edə bilərik. Lakin keçmiş artıq canlı olmadığından və zaman kontekstinə müvafiq olaraq, biz faktiki keçmişə, o cümlədən qədim tarixi hadisələrə təsir hüququndan məhrummuş. Başqa formada ifadə etsək biz nə Yelenanı öz vətəninə geriə qaytara, nə tarixdə baş vermiş səlib yürüşlərinin qarşısını ala bilərik. Ancaq bütün bunlara baxmayaraq, faktiki, tarixi keçmişin bu və ya digər formadahadisələrini tərəfsiz, obyektiv olaraq, müasir anlamda adekvat mənalandırmaq və tarixi proseslərin təcrübi dinamikasından bəhrələnmək bilavasitə bizim vəzifəmiz və borcumuz olmalıdır.

Tarixə müraciət edərkən Şərq-Qərb problematikasının müxtəlif zamanlarda da mütəmadi qabardıldığıнын şahidi ola bilərik. İlk dəfə Şərq və Qərb sivilizasiyalarının hər birinə xas olan cəhətlərinin, müxtəlifliklərin şişirdilərək sistemli şəkildə elmi ədəbiyyatda qarşı-qarşıya qoyulması ənənəsinin XIX əsrin ortalarından etibarən baş verdiyini vurğulaya bilərik. Belə ki, bu dövrün mütəfəkkirlərindən olan ingilis filosofu Q. Bokl iki əsas sivilizasiya tipini (Avropa və qeyri-Avropa) müqayisə etdi. Q. Bokl tarixin dərin qatlarından qaynaqlanan bu hadisələri və özünəməxsusluqları qarşı-qarşıya qoymaqla əslində yeni qarşıdurmalara stimül vermiş olurdu. Bu mənada onun fikrincə Qərb zəkanın, Şərq isə təbiət qanunları istiqamətinə uyğun inkişaf edirlər. Q. Boklın fikrincə, bütün tarix fəlsəfəsi Avropa və qeyri-Avropa sivilizasiyaları arasındakı bu böyük fərq üzərində qurulmuşdur. Ümumdünya tarixini vahid bir tam kimi götürdükdə biz Avropada təbiətin insana təbə edilməsi, Avropadan kənarda isə insanın təbiətə təbə olmasını görürük (4, 58). Q. Boklın bu fikirlərindən belə nəticə çıxarmaq olur ki, Qərb sivilizasiyasının özünü təbiətə qarşı qoyması, təbiət üzərində qələbə çalmaq əzmi uğurunda mübarizəsi onu bütün dünyadan təcrid olunmuş bir istiqamətdə “seçilmiş” statusa, xüsusi bir həddə gətirib çıxartmışdır. Bu kontekstdə müasir Qərb “eqo”sunun həqiqi mənasının və tarixi kimliyinin fəlsəfi mənada yenidən dərk edilməsi, mənalandırılması daha məqsədə

uyğun hesab edilə bilər. Lakin Q. Boklın fikirlərinin müasir dinamikanı nə dərəcədə ifadə etdiyinə geniş şərh vermədən onu xüsusilə vurğulamaq istərdik ki, bəzən elmi ədəbiyyatda qabardılan belə təzadlı konsepsiyalardakı ziddiyyət doğuran tezislər, gələcəkdə bəzən dinlər, hansısa “klublar”, hətta mədəniyyətlər üçün bir neqativ platforma qismində rol oynaya biləcəyini nəzərə almaq vacibdir. Bu mənada Şərqi və Qərbi bölgülərə, lokal, regional klublara ayırmaq hansısa dövrlər üçün əhəmiyyət kəsb etsə də dünyada gedən müasir integrativ proseslərinin və hətta paradoksal olsa da Nüvə silahının “aktuallığı və vacibliyi” məsələsi göstərir ki, artıq belə bölgülərdən imtina dövrün ən aktual məsələlərindən biri olmalıdır.

Şərq-Qərb münasibətlərində qloballaşmanın rolundan bəhs edərkən professor S. Xəlilov haqlı olaraq qeyd edir: “Son vaxtlarda fəlsəfi və ictimai-siyasi fikirdə ən çox istifadə edilən, ən çox dəbdə olan anlayışdan biri məhz qloballaşmadır. Lakin təhlil göstərir ki, fəlsəfi kontekstə bu anlayış heç bir yük daşımır. Belə ki, son dövrlərdə dünyanın coğrafi siyasi xəritəsində ikiqütblü inkişafdan birqütblü inkişaf yoluna keçid tendensiyası müşayət olunursa, bu hal ancaq yaranmış konkret siyasi-iqtisadi situasiyanı ifadə edir və hər hansı obyektiv –zəruri inkişaf qanunauyğunluğu əks etdirmir” (5, 156). Bu gün heç kəsə artıq sir deyildir ki, Qərb ölkələrinin bir çoxu və o cümlədən Rusiya kimi çox konfessiyalı və kifayət qədər etnik müxtəliflikləriylə seçilən dövlətlər multikulturalizm anlayışından imtina etdiklərini etiraf etməkdədirlər. Bu anlamda biz az qala fəlsəfədən imtina və fəlsəfənin, dinlərin, və az qala bütövlükdə mədəniyyətin siyasiləşdirildiyi bir dövrdə bütövlükdə qloballaşma anlayışından istənilən an, istənilən Qərb dövlətlərindən hər hansı birinin rəsmən imtina çağırışını da təəccüblə qarşılamamalıyıq. Artıq nəzəri fikirdə müsəlman–xristian bölgüsünün (S. Hantinqtonun konsepsiyası) yenidən aktuallaşdırıldığı bir dövrdə baş verən Yaxın Şərq, Dağlıq Qarabağ hadisələrinin ilk baxışda əksi kimi qaynaqlanan, lakin əslində onun tamamilə eyniyyəti olan Ukrayna hadisələrinin də Şərq-Qərb böhranının davamı, daha riskili ifadə edərixsə katolik-pravoslav–protestant qarşıdurmasının, deməli, ikinci dünya müharibəsində olduğu kimi artıq Qərbin (oxu ABŞ-ın) məhz Qərbə qarşı və o cümlədən bütün dünyaya qarşı dayandığından xəbər verməkdədir. Bu proseslər isə eyni zamanda fəlsəfi-dini refleksiya üçün yeni bir ziddiyyətli tarixi paradigma kimi də dəyərləndirilə bilər.

Yarandıqları gündən bir-birini inkar və təkzib etməyə istiqamətlənmiş monoteist dinlərin bu böhranlara müsbət anlamda təsir edə bilməməsi və həyatın bütün sahələrində olduğu kimi inanc sistemlərinin böhranı da onu göstərir ki, dinlərin özü

bəzən bütün mənalarda “özəlləşdirildiyindən” və siyasiləşdirildiyindən “moneteizim vəhdətinin” özünəperspektivdə nə isə “unikal” görünür. Misir alimi Məhəmməd Xəlifə Həsən qeyd edir ki, ilahiyyatçı alim Hens Kinq dinlərarası dialoq sayəsində ümumdünya əxlaqının yaranması ideyasının müəllifidir (11, 186-187). Müasir tendensiyanın inkişafı isə onu sübut edə bilər ki, “ümumdünya əxlaq” anlayışı heç də Hens Kinqin nəzərdə tutduğu pozitiv ruhlu ümumdünya əxlaqla üst-üstə düşmür və əksinə onu real praktikada təkzib edə bilər. Bu anlamda biz ağırlıq da olsa təəssüflə qeyd etməliyik ki, bəzən tarixdə olduğu kimi müasir filosof və mütəfəkkirlərin, din alimlərinin də ekspansionizmə tarixi varislik apellasiyası, yeni xammallar və müxtəlif resurslar uğrunda mübarizələrdə dünyanı böhrana gətirən siyasətçilərə tam adekvat olduğu vurğulana bilər. Sivilizasiyaların dialoqu əvəzinə onları təmsil edən tərəflərin bəzən açıq, bəzəndə gizli və hətta üçüncü və ya dördüncü gizli əl “oyunçalarıyla” hərəkət etmələri müasir dövrün ən məyusedici hadisələri kimi qiymətləndirilə bilər.

Özünün "Avropanın qurubu" əsərində O. Şpenqler sivilizasiya dövründə fəlsəfinin ali məqsədindən – varlığın dərk edilməsindən uzaqlaşdığını qeyd edirdi. Bu mövqedən yanaşanda O. Şpenqlərə görə, sivilizasiya dövrünün insanı, hər şeydən əvvəl, mədəni mövcud olmayıb, sırf bioloji həyat tərzini keçirir. O. Şpenqler müasiri olduğu Qərb mədəniyyətinin sivilizasiya mərhələsində olduğunu təsvir edərək, bütün mədəni sferalarda dəyişikliklərin baş verdiyini, fəlsəfənin bütövlükdə səviyyəsinin aşağı düşdüyünü, kütləvi mədəniyyətin meydana gəldiyini və buradan da müxtəlif dövlətlərdə imperiализm meyillərinin ortaya çıxdığını qeyd edirdi. O. Şpenqler sivilizasiyanı “mədəniyyətin qaçılmaz taleyi” hesab etdiyi kimi, sivilizasiyaların inkişaf tarixini də bəşəriyyətin dörd mədəniyyətinin (Hind, Antik, Ərəb və Qərb) inkişafı ilə müəyyən edirdi. Onun mövqeyinə görə, “Bu mədəniyyətlərin hamısı müxtəlif zaman koordinatlarında bir-birinə paralel olan eyni mərhələlərdən keçir” (6, 31). O. Şpenqlerin sivilizasiya mərhələsində olan Qərb dünyasının gerçəkliklərini fikir müstəvisində tənqidi bu gün də öz aktuallığını qorumaqdadır. Fikirimizcə, birinci dünya savaşından məğlub durumda ayrılan alman xalqının ruhunun yeni anlamda oyanmasına xidmət edən “Avropanın qurubu” əsərində O. Şpenqler “Avropanın qurubu” deyərkən onun ilk öncə mənəvi aləminin, identikliyin, dini və fəlsəfi, ədəbi və yaradıcı, ailə və sosial-mənəvi anlayışlarının çöküşünü nəzərdə tuturdu. Lakin ədalət nəminə qeyd edilməlidir ki, məhz O. Şpenqler kimi filosofların belə “şok-terapiya” üsulları hesabına cəmiyyətlər özünü silikləyib yenidən determinə edə bilərlər. Bu mənada hətta bir çox hallarda Şərq

təfəkkürüylə uzlaşmasa belə müasir Qərb fəlsəfəsinin aktuallığı onu göstərir ki, Qərb nəzəri fikrinin bütövlükdə Şərq cəmiyyətlərində yenidən mənalandırılması zamanın tələblərindən biridir. Bu isə öz növbəsində Şərqə, dolayısıyla da olsa o cümlədən Qərbin özünə də yeni bir nəfəs verə bilər. Çünki tarix sübut edir ki, Şərq və Qərb cəmiyyətləri tarixən bir-birindən uzaqlaşması həmişə ağırlı proseslərlə, yaxud yeni qarşıdurmalarla nəticələnmişdir. Alman filosofu K. Yaspersin aşağıdakı dahiyənə fikri isə bu məsələdə həqiqətin mənasını bir daha çılpaqlığıyla ortaya qoyur. "Bizim üçün Asiya özünün əsl əhəmiyyətini o vaxt kəsb edir ki, Avropanın bütün üstünlükləri müqabilində nələri itirdiyimizi soruşuruq" (10, 90). Filosof müasir Qərb dünyası və insanının Asiyasız olduğu təqdirdə insan təbiətinin kamilləşdirilməsi yolunda olmadığı, yaxud yarımçıq, tam olmadığı qənaətində idi. Böyük filosof tam obyektiv olaraq, qərəzsiz etiraf edirdi ki, "biz artıq Asiyanın böyük dünyasını qeyri-tarixi xalqlar və əbədi fəaliyyətsizlik sahəsi kimi inkar edə bilmərik" (10, 91). K. Yaspersin fikrincə, Qərb sivilizasiyasının əsasını qoymuş yunan mədəniyyəti Asiyanın törəməsidir. Bu mənada K. Yaspers çəkinmədən etiraf edirdi ki, "Avropa Asiyanın ana qucağından ayrılmış qədim bir qəlpədir" (10, 91). Biz K. Yaspersin bu obyektiv fikrinin müasir Şərq-Qərb problematikası üçün bir məlhəm olduğunu cəsarətlə söyləyə bilərik. Monoloq, yaxud dialoq bu anlamda özünün həqiqi mənasını ortaya qoyarkən dialoqun müasir dünya üçün əvəzsizliyi bir daha təsdiqlənmiş olur. Belə ki, iki dünya müharibəsindən keçmiş bir dünyəvi sistemin ümumdünya kontekstinə və ümumiyyətlə bütövlükdə dünyaya yalnız ekspansionist və "maraqlar" kontekstindən yanaşması onu göstərir ki, həqiqətən də Qərb mədəniyyəti hələ ki, özünün tarixi böhranından – mədəniyyət və məənəviyyat böhranından qurtula bilməmişdir. Lakin əslində bu böhranın təkə, Qərbə aid edilməsi də eyni zamanda obyektiv ola bilməz. Çünki dünyada gedən qloballaşma fonunda baş verənlərin kökündə və mahiyyətində əslində məənəviliyin və insanlığın ümumi böhranı dayanır. Bu anlamda professor İ. Məmmədzaənin aşağıdakı fikirləri mənzərəni dəqiq ifadə edir: "...iqtisadiyyatçı qloballaşmanı beynəlxalq bazar və texnologiyalar, politoloq isə Amerika qloballaşması və texnologiyaları kimi qəbul edir. Təkcə filosof dəqiq deyə bilər ki, qloballaşma bazar, texnologiyalar və imperalizmdən yararlanan xüsusi bir şüur səviyyəsidir. Bu şüur keçmişlə bağlı olsa da, qarşısına yeni məqsədlər və vəzifələr qoymaqla digər şüurları da özünə tabe edə bilər" (1, 21-22). Bütövlükdə dünyda, xüsusilə Qərb və Şərq coğrafiyasında baş verən yeni tendensiyalar, situasiyalar müxtəlif anlamda yenidən dəyərləndirmə tələb etdiyindən, nəzəri fikir (əslində siyasətçilər və politoloqlar) bəzən bu tendensiyaları

düzgün qiymətləndirə bilmədiyindən dinlər, mədəniyyətlər və az qala sivilizasiyalar mübaliğəsiz desək münaqişələrə daha açıq olurlar.

Bu gün həm Şərq, həmçinin Qərbdəki hadisələrin inkişafı bizə onu qeyd etməyə əsas verir ki, tarixin dərin qatlarından süzülüb gələn arxaik mənfi refleksiyalara xarakterik olaraq yenidən lokal, regional bəzən də sivilizasiyalar kontekstində konfrontasiyalar geriyə dönməz xarakter almağa başlamışdır. "Sivilizasiyaların toqquşması" təliminin dini-siyasi və ideoloji istiqamət almasından danışan amerikalı politoloq S. Hantinqton yazır: "İslam sivilizasiyası bir çox əsrlər boyu "yəhudi-xristian dəyərlərinin" düşməni olmuş və bu gün də onların düşməni olaraq qalır" (7, 307). Biz bu tezisi təkzib edə biləcək onlarla antitezisi S. Hantinqtonun bu fikrinə qarşı fakt kimi göstərə bilərik. Lakin bütövlükdə bu nəzəriyyənin naqisliyi (baxmayaraq ki, orada bir sıra ümumbəşəri əhəmiyyətli tezislər vardır) və sivilizasiyaların qarşı-qarşıya qoyulması qüsurlu olduğundan ona böyük önəm verməyi lazım bilmirik. Sözün həqiqi mənasında reallıqda bu gün Ukraynada baş verən hadisələr göstərir ki, artıq təkcə xristian-islam qarşıdurmasından deyil, bütövlükdə dünyada mövcud sistemlərin böhranından, monoteist dinlərin daxildən parçalanmasından, məzmunca müqəddəs kitabların ümumbəşərilik kontekstindən deformasiyaya uğradılmasından danışmaq daha məntiqli olardı. Deməli tarixən olduğu kimi, din, o cümlədən dini fəlsəfə və fəlsəfə siyasiləşdirildiyindən əslində yüz illər boyu davam edən "tarixi çağırışlar" siyasiləşdirilmiş inanc sistemlərinin faciəsi olmuşdur. Dinlərin dialoqu əvəzinə dinlərin tarixi monoloqa meyillədirlməsi hansı meyara xidmət edir? - sualı tarix boyu açıq qaldığı kimi bu gün də cavabsızdır.

Məlum olduğu kimi, bəşər tarixində erkən sinfi münasibətlərin meydana çıxdığı dövrdə hüquqi idarəetmə sistemləri və iqtisadiyyatın inkişafı genişləndikcə həmin dövrdə mövcud olan dövlətlərdə əhalinin sayı artmağa başladı. Eyni zamanda bu inkişafılar öz növbəsində dövlətlərarası və sivilizasiyalararası münasibətləri daha çox siyasi sahədəki mübarizələrə, hərbi münaqişə və toqquşmalara sovq etməyə başladı. Lakin bütün bu qanlı toqquşmalar belə heç də həmin dövrdə sivilizasiyalararası münasibətlərdə dialoqun, qarşılıqlı anlaşılanın olmadığını təsdiq edə bilməz. Belə ki, tarix sübut etmişdir ki, hətta ən uzun və qanlı müharibələrin sonu sülhlə qurtarmışdır. Əbədi müharibələr olmadığı kimi əbədi sülhün də olmadığına tarixən şahidlik etmiş insan tarixi bir çox hallarda həyati problemlərdən xilas olmaq, yaxud onu daha da yüngülləşdirmək üçün müxtəlif vasitələrlə təşəbbüslərdə çıxış etmişdir. Bu anlamda tarixən ayrı-ayrı dövlətlər və müxtəlif lokal sivilizasiyalar arasındakı

münasibətlər müxtəlif proseslərlə bəzən isə müstəsna hallarda olsa da, daha irəli gedib tərəfdaşlıqla nəticələnmişdir. Fikrimizi əsaslandırmaq üçün Qədim Roma imperiyası dövründə ellinlərlə barbarlar arasında fərqlərin və qismən də olsa qarşıdurmaların aradan qaldırılmasına yönəlmiş kosmopolit ideyaları, dini sinkretizmi və s. müxtəlif barışdırıcı cəhətləri misal göstərə bilərik. Lakin tarixdən məlum olduğu kimi, hələ o dövrdə də bütün bunlara baxmayaraq, ellinizm mədəniyyətində Şərq və Qərb dilemmasını "ləğv etmək" mümkün olmamışdır. Bu anlamda fikrimizcə problemin özəlliyi ondadır ki, ellinizm mədəniyyətinin özü müxtəlif mədəniyyətlərin dialoqundan daha çox antik mədəniyyətin hegemonluğuna əsaslanmış tarixi proses kimi çıxış etmişdir. Belə ki ellin mədəniyyəti öz texnikasını estetikadan götürə bilsə də o eyni zamanda monoloji bir başlanğıca daha çox meyl edirdi. Deməli, başqa formada desək monoloqdan qaynaqlanan tezislər dialoqda platforma təşkil etmək üçün mütləq bir şəkildə zamanca uzun mariflənmədən və reformalardan keçməlidir. Müasir anlamda bu məsələləri bir çox hallarda Qərbin "özü" və "başqa"ları üçün müəyyən etdiyi standartlarla da müqayisə etmək olar. Belə vəziyyətin başlıca səbəbi isə, fikrimizcə, dialoqun müqəddəm şərtlərindən biri olan tərəflərin bərabərhüquqluğuna riayət edilməməsi hesab edilə bilər. Obrazlara müraciət etsək monoloq və dialoqun fitrətlərindəki fərq onların əsl mahiyyətini ortaya qoya bildiyindən "monoloq" termini "dialoq" terminini əvəz edə onun mənə yükünü özündə ehtiva edə bilməz. Nəticədə, bu səbəbdən əksər tarixi proseslərdə olduğu kimi, qərbli mədəniyyətinin daşıyıcılarının başqaları üzərində "üstünlüyü" və ya başqa sözlə, bir sivilisasiyanın başqa bir sivilisasiya üzərində monoloqu əsas yer tutur.

Tarixə müraciət edərkən yunan-roma varlığına hakim kəsilmiş monolji ruhu özündə müxtəlif formada ehtiva edərək yaşadan "xristian mərkəzçiliyinin" onu hətta orta əsrlərin ziddiyyətləri içərisindən keçirərək, bilavasitə sanki yaşadaraq, nəfəs verərək, bu ruhu Yeni intibah və daha sonra indisturial dövrə ötürdüyünün şahidi oluruq. Rus alimi A. B. Juravski haqlı olaraq yazırdı: "Orta əsrlərdə xristianmərkəzçilik formasında təzahür etmiş xristianlıq avropamərkəzçiliyin ideoloji əsası olmuşdur"(8, 5). Yuxarıdakı A. B. Juravskinin bu tezisindən belə bir qənaətə gəlmək olur ki, Qərb mədəniyyətinin kökündə dayanan monologizm ideyası müxtəlif zamanlarda transformasiyalara uğrayaraq bu günə qədər öz ruhunu qoruyaraq saxlamaqdadır. Bütün deyilənlərə rəğmən Jak Derridanın təbirincə, indi artıq "yaxşı və pis" anlayışlarına ənənəvi tarixi baxış aradan qalxdığından və ya o dünyada müasir anlamda müxtəlif formada dərk edildiyindən və özündə daha çox nihilizmi

və monoloji şüuru cəmləşdirdiyindən yeni “yaxşı və pis”lərin aktuallaşması müasir həyatımıza daha çox adekvat hesab edilə bilər. Bu isə məhz dialoq və qarşılıqlı mövcudluq anlayışının ana xəttinə qarşı fikir kimi də dəyərləndirilə bilsə də, o artıq reallıq kimi qəbul edildiyindən biz bu yeni “yaxşı və pis” lərlə paralel yaşamaq məcburiyyətindəyik. Burada müasir Qərb dünyasının nəhəng sosioloqu S. Hantinqtonun sivilizasiya anlayışına verdiyi tərifin nə qədər günümüzə səsleşdiyi özünü göstərə bilər. Belə ki, onun təbirincə “Sivilizasiya insanların ali mədəni birliyi və mədəni identikliyin ən geniş səviyyəsi olub, insanları başqa bioloji varlıqlardan fərqləndirir” (9, 49). Biz burada görürük ki, S. Hantinqton müasir dünya insanını məhz intellektual və idrak səviyyəsinin müxtəlif aspektləriylə deyil onu başqa varlıqlarla (şüursuz məxluqlarla) müqayisə obyektinə çevirir. Deməli belə qüsurlu müqayisələrin müasir dünya təfəkkürünə uyğun gəldiyini hesab edən sivilizasiyanın bu anlamda qüsurlu “yaxşı və pis”lərə uyğun olduğu da qəbul edilməlidir.

Müasir dünyada, xüsusilə Şərq-Qərb münasibətlərindəki konfrontasiyalara tarixdən qaynaqlanan “əbədi sevgi” meyllərinin aşırı istiqaməti və tarixdəki üstünlüklərə varislik ambisiyası bizə bir mühüm faktı qeyd etməyə əsas verir ki, həqiqətən də fəəfi təfəkkürdə gedən böhran artıq həyatın bütün təbəqələrində öz pik həddinə çatmaqdadır. Bu isə öz növbəsində dünya üçün daha qorxulu bir hadisənin – nüvə təhlükəsinin aktuallaşdığını xəbər verməkdədir. Nəhayət nəzəri fikir və bütövlükdə fəlsəfə ən müxtəlif vasitələrlə qütbləşmiş və konfrontasiyalı “əzəli və əbədi” hesab edən insanı yeni anlamda dərkə istiqamətləndirməli və zamanın Herodot dövrünə yox; ümumbəşəri vəhdət kontekstinə adekvat olduğunu israrla sübut etməyə səy göstərməlidir.

Qloballaşan dünyada baş verən proseslərə daha geniş nəzər yetirərkən aydın olur ki, dünya təkcə müxtəlif tərəflərin konfrontasiyasından ibarət deyil. Dünyada elə ölkələr var ki, məhz ümumbəşəri anlayışlara insanlararası qurucu münasibətlərə, dözümlülüyn hökm sürdüyn, multikultural və tolerant mühitə meyllidirlər. Məhz, belə bir misianı üzərinə götürən ən progressiv ölkə kimi Şərq və Qərbin coğrafi, mədəni, dini qovuşağında yerləşən, özündə islam, xristianlıq və iudaizm kimi səmavi dinlərlə yanaşı başqa inanc sistemlərini və çoxlu kiçik dini konfessiyaları uğurla birləşdirən, tarixən mədəniyyətlərin paralel mövcudluğunu özündə ehtiva edən Azərbaycan Respublikası müasir dünya üçün bir örnək kimi təqdim oluna bilər. Belə ki, Azərbaycan Respublikasının prezidenti cənab İlham Əliyevin və Heydər Əliyev Fondunun prezidenti Mehriban xanım Əliyevanın Şərq və Qərb dünyası

arasında yeni yaranan bir nəhəng platformanın formalaşdırılması uğurunda səyləri, ölkədə keçirilən dünyamiqyaslı forumların, konfransların, tədbirlərin uğurla baş tutması göstərir ki, dövlətimiz sivilizasiyalararası dialoq və əməkdaşlıq üçün bir örnək, tarixi köklərə söykənən, lakin yeni təfəkkür tipli bir müstəvi, paradiqma, etalon kimi qəbul edilə bilər və artıq edilməkdədir. Belə ki, ölkəmizdə dini tolerantlıq, dözümlülük, və multukultural dəyərlərin müasir anlamda bərqərar olması və uğurla inkişaf etdirilməsi hətta, bir çox dünya alimlərinin qənaətində dönə-dönə vurğulanır. Bu gün Respublikamız dinlərin, mədəniyyətlərin, siyasi, sistemlərin qarşılıqlı təması, qarşılıqlı anlaşması, dialoq və əməkdaşlığı üçün əvəzsiz rol oynayır.

Son iyirmi illik tariximizi nəzərdən keçirərkən bunu daha aydın görmək olar. Torpaqlarının böyük bir hissəsini erməni terroru və təcavüzünə görə itirən, bu səbəbdən bir milyondan çox qaçqını və məcburi köçkünü olan, lakin bəşəriyyətin gələcəyinə kin və nifrət, xristian-islam qarşıdurması rakursundan deyil, humanizm, ədalət və insanlıq prizmasından yanaşan Azərbaycan ziyalı, alimi, hətta sıradan insanı anlayır ki, dünyanın xilasını məhz sivilizasiyaların, dinlərin və mədəniyyətlərin qarşılıqlı təmasında və harmoniyasında tapmaq mümkündür. Belə ki, Respublika Prezidentinin möhkəm iradəsi və düşünülmüş siyasətilə dünyanın ən qorxulu və eybəcər, dağıdıcı erməni terroizmiylə mübarizə apara-apara qısa bir zaman çərçivəsində yüksək iqtisadi inkişafa nail olmaq, sosial, milli-mənəvi, dini etnik dözümlülüüyü, tolerantlıq və çoxkonfessiyalılıq cəmiyyətin bütün istiqamətlərində uğurla tətbiqi müasir dünya üçün yeni bir nümunə kimi təqdim edilə bilər. Fakt odur ki, bu illər ərzində Azərbaycan xalqı və onun siyasi rəhbərliyi sübut etdi ki, sivilizasiyalararası dialoq və əməkdaşlıq istiqamətindəki uğurlar və onun dünyaya verdiyi tövhə ümumiyyətlə, bütün “maraqlar” kompleksinə söykənən nəzəri fikirlərdən birbaşa üstün olan müasir bir praktik nümunədir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Məmmədzadə İ. Qloballaşma və müasirləşmə şəraitində fəlsəfənin aktuallığı haqqında. Bakı: Təknur, 2009, 226 s.
2. Xəlilov S. S. Sivilizasiyalararası dialoq. Bakı: "Adiloğlu" Nəşriyyatı, 2009, 256 s.
3. Соколов К. Н. Духовные основания геополитической борьбы. Москва: Поколение, 2009, 185 с.
4. Бокль Г. Т. История цивилизаций, Москва: Мысль, 2000, 668 с.
5. Xəlilov S. S. Baxış bucağı. Fəlsəfi publisistika. Bakı, "Elm və təhsil" 2010 – 256 səh. s. 156.
6. История современной зарубежной философии: компаративистический подход. Спб. , 1997, 480 с.
7. Hüseynov H. , Bəhərçi T. Qərb–Şərq münasibətləri xristian və İslam təfəkkürü baxımından. Bakı: Təknur, 2005, 442 s.
8. Журавский А. В. Христианство и ислам: Социокультурные проблемы диалога. Москва, 1990, 128 с.
9. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Пер. с англ. Т. Велимеева, Москва: АСТ, 2006, 571 с.
10. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. Москва: Политиздат, 1991, 527 с.
11. Məhəmməd Xəlifə Həsən. Dialoq mədəniyyəti və metodologiyası/Tərcümə edən və redaktor: El-Vüsal Məmmədov. Bakı: CBS-2011, 228 s.

XÜLASƏ

Məqalə Şərq-Qərb problematikasına həsr edilmişdir. Bu gün dünya sürətlə integrasiya və qloballaşma proseslərinə uyğun inkişaf edir – dəyişir. Bu proseslər özüylə yeni müsbət tendensiyalar gətirməklə bərabər bəzən, hətta kütləvi olaraq neqativ hallarında yaranmasına səbəb ola bilər. Bu tendensiyalar isə bir daha onu təsdiq edir ki, artıq hər hansı dövlət, xalq və ya iqtisadi və hərbi cəhətdən supergüclü müstəqil dövlətlər belə hətta əlahiddə şəkildə olaraq öz varlığını təcrid edərək yaşatması, başqa formada deyəriksə “özündə və özü üçün” mövcud olması mümkün deyildir. Bu anlamda müasir dünya və insan üçün az qala utopiyaya çevrilməkdə olan humanizm, qarşılıqlı inam, dözümlülük, başqasına sevgi, qarşılıqlı dialoq və əməkdaşlığa apellasiya və ən nəhayət vəhdətə cəhd – gələcəyin başlıca prioritetləri olmalıdır.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена проблематике Востока и Запада. Сегодня мир стремительно развивается и меняется в соответствии с процессами глобализации и интеграции. Наряду с тем, что эти процессы несут в себе положительный потенциал, тем не менее они могут дать толчок к негативным моментам. Все это еще раз подтверждает, что даже сильные самые государства, народы или могущественные политико-экономические силы не могут существовать в изоляции, не могут быть «вещью в себе». В этом смысле для мира и человека необходимы приоритеты в виде таких ценностей, как гуманизм, терпимость, любовь к ближнему, межкультурный диалог и сотрудничество, которые порой расценгиваются как утопии.

SUMMARY

The article has been dedicated to The West-East problematic. Today the world developed and change rapidly to integration and globalization process. This process can bring itself positive situation in society; also it can be cause to negative situations. This tendency confirmed that it is impossible being sovereignty for every each country or nations in this world. In this meaning humanism, believe, toleration, love, dialogue and appellation to collaboration which all these ideas over turned utopia for human – it has to be basically proprieties.

Çapa tövsiyə etdi: f. ü. e. d. S. Y. Hüseynov

OBRAZLAR SİSTEMİ

Cəmilə Çiçək (İsbəndiyarova)

AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı

Açar sözlər: *aşıq, məşuq, obrazlar sistemi, qəhrəman, antaqonist, ilahi missiya, butaalma, göbəkkəsdi, qeyri-adi doğuluş, qurbanvermə, sufizm, təsəvvüf*

Key words: *ashug, lover, the system of characters, hero, antagonist, the divine mission, "butaalma", "gobekkesdi", extra-ordinary birth, sacrifice, Sufism.*

Ключевые слова: *ашык, возлюбленный, система образов, герой, антагонический, божественная миссия, «бутаалма», «гобаккасди», необычное рождение, пожертвование, суфизм, суфий*

Məsələnin qoyuluşu: Obrazlar sistemi

Azərbaycanməhəbbət dastanlarının obrazlar sistemi məsələsinə diqqət çəkmək, ayrı-ayrılıqda və sistem halında obrazların şərhini vermək, mövzu barədə irəli sürülən mülahizələrə münasibət bildirmək və yeni elmi-nəzəri baxışlar irəli sürməyə cəhd etməkdir.

Obrazlar sisteminə gəlincə isə, əvvəlcə qeyd edək ki, məhəbbət dastanlarının obrazlar sistemini aydınlaşdırmazdan öncə bu dastanlar üçün səciyyəvi olan obraz cizgiləri haqqında söz açmaq, onları aydınlaşdırmaq lazımdır. Çünki obrazların struktur-semantik analizi tədqiqatçıdan məhz məhəbbət dastanına aid olan obrazların özünəməxsus əlamətlərini müəyyənləşdirməyi tələb edir. Məlumdur ki, dastan qəhrəmanı dinləyici tərəfindən nağıl, əfsanə və rəvayət qəhrəmanlarına nisbətən daha ciddi, real, həyati obraz kimi qəbul edilir. Bu obrazlar neçə-neçə dastanda eyni konkret funksiyaların daşıyıcıları kimi təzahür edib, müəyyən mənada bir-birini "təkrarlama"larına baxmayaraq, məhəbbət dastanı obrazlarının real həqiqət kimi qəbul olunmasının əsas səbəbi isə ilk növbədə dastanın nəzm hissəsi, daha doğrusu, nəzm hissəsinin poetikası, emosional təsir gücü, bədii cəhətdən xeyli mükəmməlliyidir. Epik-təhkiyə hissəsində statizm nə qədər güclü olsa da, nəzm hissəsinin yaratdığı dinamizm-hərəkətilik məhəbbət dastanlarının daha ciddi aspektdən qəbul olunmasına, obrazların həyati, real təsir bağışlamasına şərait yaradır. Beləliklə,

“məhəbbət dastanlarının bütün obraz səviyyələri üzrə dinamizm və statizm bir-biri ilə qovuşmada təzahür edir. Başqa sözlə demiş olsaq, məhəbbət dastanı obrazları bir tərəfdən eyni bir “qəlibin” ağzından çıxmış “standart” obrazlardır. Digər tərəfdən isə, bu obrazlar fərdi xarakter cizgiləri ilə yadda qalan təkrarolunmaz obrazlardır”(2, 108). Göründüyü kimi, həm standart, statik dəyişməzlik, eyni zamanda, xarakter özünəməxsusluğunu şərtləndirən hərəkətililik-dinamizm məhəbbət dastanı obrazlarının xarakterini müəyyənləşdirən əlamətlərdir. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, bu cəhət onları folklorun epik növünün əfsanə, rəvayət, xüsusən özlərinə daha yaxın olan nağıl və s. kimi janrlarının obrazlarından fərqləndirir, ciddiliyə, həyatiliyə yaxınlaşdırır. Beləliklə də məhəbbət dastanı obrazları, bir növ, folklor obrazları ilə yazılı ədəbiyyat əsərlərinin obrazları arasında olan poetik məkanda özünə yer tutur.

Qeyd edək ki, məhəbbət dastanı obrazlarını digər epik folklor janrlarının obrazlarından fərqləndirən faktorlardan biri ilk növbədə bu dastanların janr özünəməxsusluqları ilə bağlıdır. Aydın oldu ki, məhəbbət dastanlarının obrazları dinamizm və statizmin vəhdətində əks olunur. Demək, bu obrazlardakı statizm və dinamizm çalarlarını araşdırıb, izah etmək lazım gəlir. Çünki həmin obrazların yaranmasında bu iki obrazyaradıcı “materialdan”, necə deyirlər, istifadə olunmuşdur. Belə olan halda məhəbbət dastanı obrazlarının sözügedən “materiallardan” necə, hansı üsulla, hansı texnologiya ilə hazırlanması prosesinə diqqət yetirək.

Məlum oldu ki, bir tərəfdən məhəbbət dastanı obrazları ənənənin məhsulu olmaqla ənənəvi funksiyaları həyata keçirir, yəni onlar statik obrazlardır. Bu obrazlar, ümumiyyətlə məhəbbət dastanları öz başlanğıcını lap qədim kosmoqonik səciyyəli mətnlərdən götürür. Beləliklə, “onlar məhəbbət dastanı olmazdan qabaq klassik qəhrəmanlıq dastanı, klassik qəhrəmanlıq dastanı olmazdan əvvəl arxaik qəhrəmanlıq dastanı, bundan əvvəl isə mifoloji hekayətlərdir”(2, 109). Odur ki, məhəbbət dastanlarının öz mətnlərindən də göründüyü kimi, onların obrazları mahiyyətə konkret dəyişməz funksiyalar daşıyan statik obrazlardır. Var-dövləti aşıb-daşan ata-ananın (şahın, xanın, tacirin, hökmdarın və b.) övladının olmaması, əhd eləməsi, fəvqəltəbii qüvvənin “işə qarışb” onlara övlad bəxş etməsi, dərvişin alma gətirməsi, nəzir-niyaz paylamaq, göbəkkəsdi, yaxud qəhrəmanın yuxuda buta alması, butanın ardınca qütbətə yola düşməsi, antiqəhrəmanlarla mübarizə aparması, bu mübarizələr zamanı harada dara düşsə, yenə fəvqəltəbii qüvvənin dada yetməsi, bütün sınaqlardan möcüzəvi şəkildə keçərək, antaqonistlərə qalib gəlməsi, axırda sevgilisinə qovuşması (bəzi hallarda qovuşmaması) və s. əksər məhəbbət

dastanlarında, demək olar ki, eynidir. Bu mənada məhəbbət dastanı obrazları, daha doğrusu, baş qəhrəmanları (yəni aşiq) ənənəvi olaraq eyni – formullaşdırılmış, bir qəlibdən çıxmış funksiyanı daşıyır, eyni hərəkətləri təkrarlayırlar. Buradansa belə aydın olur ki, məhəbbət dastanı yaratmağın öz kodu, standart qəlibi var və dastan yaradıcısı bu qəlibin sərhədlərindən, çərçivələrindən kənara çıxa bilməz. Dastan yaradıcılığındakı bu statizmin mahiyyətini isə ənənəyə bağlılıq təşkil edir. “Ənənə və statizm, ümumiyyətlə, folklorun mahiyyətini təşkil edir. Ancaq folklorun mahiyyəti təkcə bunlardan ibarət deyil. Məhəbbət dastanı janrının folklor yaradıcılıq kodu ilə yazılı ədəbiyyat yaradıcılıq kodunun ortasında dayanan bir kod olduğunu xatırlatsaq, onda onun mahiyyətində ənənəvi, statik olmayan amillərə də rast gəlinməsi təbiidir”(2, 110).

Məhəbbət dastanı obrazlarının statizmi, yuxarıda da qeyd edildiyi kimi, dastan mətninin, onun sturukturunun təhkiyə – süjet hissəsindədir. Əsasən ənənəvilik, bütün qəliblər, çərçivələr yalnız burada epik-təhkiyə hissəsində, necə deyirlər, hökmranlıq edir. Lirik qat, yəni mətnin nəzm hissəsi isə öz azadlığı, sərbəstliyi, orijinallığı ilə seçilir ki, bu da əsərin dinamizmini təşkil edir. Yəni dinamizmin təzahür etdiyi dastan məkanı mətnin strukturunun nəzm – şeir hissəsidir. Lakin təhkiyə hissəsində də dinamizm çalarlarına rast gəlmək olur. Sadəcə, bu dinamizm sərbəst olmayıb, süjetə, təhkiyəyə dastanın nəzm kütləsindən gəlir.

Qeyd edək ki, məhəbbət dastanı dinləyicisi, yuxarıda deyildiyi kimi, rəvayət, nağıl, əfsanə dinləyicisindən fərqli olaraq, obrazları daha real qəbul edir. Təbii ki, bu reallığın özündə də bir şərtlilik var və o, məhz dastan (həqiqi, olmuş əhvalat yox) dinlədiyinin fərqiəndədir. Fəqət bu reallıq təqdim olunan əsərin, orada baş verən hadisələrin canlılığı, emosional təsir gücü ilə bağlıdır. Yəni “dastan dinləyicisinə təqdim olunan məhəbbət dastanı obrazı elə bir lirik-poetik qatdan təqdim olunur ki, o, həmin obrazı “canlı” – “reallıq” kimi qəbul edir” (2, 111). Bunun da ən başlıca səbəbi dastanın şeir kütləsidir. Başqa cür ifadə etsək, məhəbbət dastanı obrazına canlılığı, həyatiliyi dastanın lirik layını təşkil edən rəngarəng şeir parçaları bəxş edir. Hadisələr, əhvalatlar dastandan-dastana süjet xətti boyu mahiyyətcə elə də nəzərəçarpacaq dərəcədə dəyişib, yenilənməsə belə, nəzm hissə bu işi məharətlə yerinə yetirmiş olur. Məhəbbət dastanlarının bir janr olaraq özünəməxsusluğunu müəyyənəşdirib, onu digər bir sıra folklor və yazılı ədəbiyyat janrlarından fərqləndirən əsas əlamətlərindən biri də onların məhz bu cəhətidir.

Belə məlum oldu ki, məhəbbət dastanı obrazlarının dinamizmi əsərin lirik qatından, statizmi epik-təhkiyə hissəsindən qaynaqlanır. Demək, bu janrın

özünəməxsusluq təbiətini obrazlardakı statizm-dinamizm qovuşması müəyyənləşdirir. Mətnin epik hissəsi əsərin, daha doğrusu, obrazın yeknəsəq strukturunu – “skelet”ini, şeir hissə isə ruhunu, canını-qanını təşkil edir. Obrazların dilindən söylənilən şeirlər, demək olar ki, hər bir dastanda fərqli, orijinal bir xarakteri canlandırır. Tutaq ki, təhkiyə hissədə əksər aşıq obrazlarının anadan olmasından tutmuş buta almasına, qürbətə yola düşməsindən tutmuş butasına-sevgilisinə qovuşmasına, bu yollarda başına gələn, gətirilən hadisələrin, çəkdiyi əzab-əziyyətlərin formasına, xarakterinə qədər hamısı, demək olar ki, eynidir, oxşardır; standart bir qəlibdən çıxmış kimidir. Lakin hər bir dastan qəhrəmanının – aşıqın şeir vasitəsilə sevgilisinə məhəbbətini, ona heyranlığını, çəkdiyi ağrı-acı və iztirabları ifadə etməsi tamamilə fərqlidir, özünəməxsusdur, orijinaldır. Bu şeirlər hər dastanda ayrı bir ruhani-mənəvi daxili aləmi ifadə edir, açır. Məsələn, “Abbas və Gülgəz” dastanında uzun ağrı-acılardan sonra yenicə yarına qovuşan Abbas öz sevgilisi Pərinin boy-buxununa baxıb, belə bir şeir söyləyir:

Könül, Məcnun kimi yayın dağlara,
 Əyl bu lələnin budağından öp.
 Pərvanətək dolan yarın başına,
 Arala tellərin, qabağından öp.

Almaq olmaz nanəcibin qızını,
 Çəkmək olmaz bədəsilin nazını.
 O üzünü, bu üzünü, gözünü,
 Dilindən, dişindən, dodağından öp.
 Kitabda oxunan sina yaxşıdı,
 Seyrağıb, gərdanı sina, yaxşıdı.
 Mən dedim öpməyə sinə yaxşıdı,
 Könül ha yalvarır buxağından öp.

Bağçalar titrəşir bardan ötəri,
 Almadan, heyvadan, nardan ötəri.
 Abbas, ağlayırdın yardan ötəri,
 Dur, Şahi-Mərdanın ayağından öp(6, 270).

Abbasla Gülgəz Pəri bir-birindən ayrı düşdükləri uzun zaman ərzində çox ağrı-acılar, məşəqqətlər yaşamışdılar. Xüsusən Abbasın başına neçə-neçə müsibət gəlmişdi. Neçə dəfə ölümlə üzləşən Haqq aşığı hər dəfə möcüzə nəticəsində salamat qurtula bilmişdi. Bütün bu hadisələr əksər dastanlar üçün səciyyəvidir. Səhnəni ənənəvilikdən, statiklikdən çıxaran, emosional təsir gücünü son dərəcə artıran isə burada yalnız obrazın söylədiyi şeir parçalarıdır. Yəni təsvir olunan səhnədə sevgilisinə qovuşmasının sevincini yalnız Abbas bu cür ifadə eləyə bilər. Tutaq ki, Qurbani ayrı cür, Məsum bir başqa cür, Lətif Şah özgə sayaq ifadə edir.

Məhəbbət dastanlarındakı mahiyyətə eyni, oxşar səhnələri bir-birindən fərqləndirən, emosional təsir gücünü son dərəcə artıran, başqa sözlə desək, statizmdən çıxaran, bir daha vurğulayaq ki, mətnin lirik layı – obrazın daxili, ruhani-mənəvi aləmini açan şeirlərdir. Üstəlik, nəzərə alsaq ki, dastanı danışan aşiq həmin şeirləri sazın müşayiəti ilə ifa edir, onda bu təsir gücü daha da qat-qat artıb, dinləyicini tamamilə öz ağuşuna alır. Sanki dinləyici məhəbbət dastanı obrazı ilə birlikdə eyni hissləri yaşamış olur və ya özünü birbaşa həmin obrazın vəziyyətində, onun yerində hiss eləyir. Dastanın süjeti, təhkiyə hissəsi isə, təbii ki, bu qədər canlılığa, təsir gücünə malik ola bilmir. Emosional-ekspressiv təsirin əsas hissəsi poetik qatda hasilə gəlir. Dinləyici artıq bu şeirin gözəlliyinə, orijinallığa və poetikasına elə qərq olurki, Abbasın keçirdiyi sevinc hissini mexaniki, statik sevinc kimi qəbul etmir, əksinə, özünü onun yerində arzulayır və hiss edir. Bu cür fərdi sevgi cizgisinə başqa hansısa dastanda rast gəlib-gəlməyəcəyindən asılı olmayaraq, vüsəlin, qovuşmanın bu cür ifadəsi indiki haldadinləyicinin yaddaşında Abbasın məhz aşiq obrazını daimi həkk etmiş olur.

Burada bütün emosionallıq boyaları ilə yalnız Aşiq Abbasın Gülgəz Pəriyə məhəbbəti böyük bir əzəmətlə dinləyicinin gözləri önündə canlanır.

Yaxud başqa bir misal. “Aşiq Qərib və Şahsənəm” dastanında Qərib atasının Şahsənəmi ona vermək fikrində olmadığını, daha doğrusu, qətiyyətlə bu izdivacın baş tutmasını istəmədiyini anlayanda halı çox pərişan olur və sazı götürüb belə bir qoşma deyir:

Məni oda salan gözəl Sənəmi
Sevsəm, öldürəllər, sevməsəm, ölləm.
Ürəyimi yaxan gizli dərdimi
Desəm, öldürəllər, deməsəm, ölləm.

Qurban olum yarın qəddü-boyuna,
Görən kimsə valeh olur muyuna.

Hərdən xəlvət-xəlvət onun kuyuna
Varsam, öldürəllər, varmasam, ölləm(7, 68).

Göründüyü kimi, dastanda Qəribin söylədiyi bu üç bəndlik qoşmada sevən aşiqin çıxılmaz vəziyyətə düşməsi ifadə olunmaqla, həm də onun ruhani-mənəvi aləmi açılır. Qeyd edək ki, əksər məhəbbət dastanlarımız obrazların fərdi, psixoloji, daxili cizgilərini ifadə edən bu cür şeirlərlə zəngindir. Həm də bu şeirləri bir sıra istisnaları nəzərə almasaq, sadəcə nəzm parçaları kimi qəbul etmək olmur. Altay, yakut, eləcə də digər türk xalqlarının dastanlarındakı nəzmlə Azərbaycan məhəbbət dastanlarında istifadə olunan şeirlər arasında sənətkarlıq baxımından çox böyük fərq müşahidə olunur. Məsələn, dünyanın ən böyük dastanı hesab olunan “Manas” yalnız nəzmdən ibarətdir. Lakin Azərbaycan məhəbbət dastanlarında, əsasən də klassik dastanlarımızda nəslə növbələşən nəzm parçalarının bədii-poetik göstəriciləri “Manas”dakı nəzmdən çox-çox yüksəkdə dayanır. Sözsüzki, “Manas” və eləcə də başqa türk xalqlarının bütün hadisələri nəzmlə nəql olunan digər dastanlarında da əski türk şeirinin gözəlliyi hiss olunur. Lakin “Azərbaycan məhəbbət dastanlarındakı nəzm qafiyəli təhkiyə, şeirlə nəql olunan süjet yox, kamil şeir parçalarıdır” (2, 113). Məsələn, Qərib yenə yuxarıda göstərdiyimiz qoşmanın üçüncü – son bəndində deyir:

Gəlin qulaq verin yarın oynuna,
Qızıl, gövhər heykəl salıb boynuna.
Mən Qəribəm, Şahsənəmin qoynuna
Girsəm, öldürəllər, girməsəm, ölləm(7, 68).

Göründüyü kimi, orta əsrlərdə qoyulan tələblərlə yanaşsaq, bu şeir artıq adi nəzm parçası yox, bədii sənət incisidir. Lakin təəssüflə onu da qeyd edək ki, XX əsrdə yaranan məhəbbət dastanlarımızın, demək olarki, böyük əksəriyyətində istifadə olunan nəzm parçaları arasında bədii, poetik cəhətdən mükəmməl, XX əsrdə şeirə qoyulan tələblərə uyğun gələn dəyərli sənət incilərinə ya heç rast gələ bilmirik, ya da çox az hallarda təsadüf edirik. Bu acı reallığın bir sıra səbəblərini digər bölmələrdə aydınlaşdırmağa çalışmışıq.

Orta əsr məhəbbət dastanlarımızdakı şeir parçalarının poetik cəhətdən mükəmməl olmasının, digər türk dastanlarındakı qafiyəli nəzmdən müsbət mənada fərqlənməsinin bir başlıca səbəbi də, fikrimizcə, birincilərin yazılı ədəbiyyatla sıx qarşılıqlı əlaqədə formalaşmasıdır. Düzdür, əslində, bu şeirlər də türk-oğuz poetikası

əsasında təşəkkül tapıb, yaranmağa başlamışdır. Lakin sonradan Azərbaycan yazılı ədəbiyyatındakı heca vəznli şeirlə qarşılıqlı sıx əlaqə, yazılı ədəbiyyat şeirinin Qazi Bühranəddindən Xətaiyə, Xətaidən Vaqifə qədər çox güclü təsiri, xüsusən dastan şeirinin yazılı ədəbiyyatdakı heca vəznli şeirlə təbii şəkildə baş verən ayaqlaşmaq cəhdi, rəqabət hissi Azərbaycan məhəbbət dastanlarındakı şeirlərin daha da mükəmməlləşməsinə, dəyərli sənət incilərinə çevrilməsinə səbəb olmuşdur desək, fikrimizcə, yanılmarıq. Beləliklə, məhəbbət dastanlarımızın obraz özünəməxsusluqlarını da müəyyənləşdirərkən dastan şeirinin yazılı ədəbiyyat şeiri ilə qarşılıqlı təsirləşmə məsələlərini aydınlaşdırmaq tələb olunur. Çünki orta əsr məhəbbət dastanlarımızdakı şeirləri yazılı ədəbiyyatdakı heca vəznli şeirlərdən təcrid olunmuş halda təsəvvür etmək mümkün deyil. Qeyd edildiyi kimi, artıq XIV əsrdən etibarən yazılı ədəbiyyatda xalq şeiri kök salmağa başladı. Xalq şeiri üslubunda yazan yuxarıda adlarını çəkdiyimiz görkəmli yazılı ədəbiyyat nümayəndələri yetişdi. Bununla da “xalq şeirinin həm yazılı ədəbiyyatda, həm də şifahi aşıq şeirində eyni zamanda mövcud olması yazılı ədəbiyyat şeirinin qəhrəmanı olan lirik obraz cizgilərinin aşıq şeirindəki lirik qəhrəmanın obraz cizgilərinə təsir etməsi ilə nəticələnir. Bu mənada xalq şeiri aşıq şeiri ilə əruz şeiri arasında körpü rolunu oynayır və bu “körpüdən” yazılı ədəbiyyat şeirinin normativləri əsasında yaranan lirik obrazın cizgiləri aşıq şeirinə, o cümlədən dastan şeirinə keçir”(2, 114).

Nəzərə alsaq ki, yazılı ədəbiyyat şeirinin obrazları mənəvi-ruhani, hissi-emosional cəhətdən son dərəcə poetik obrazlardır və bu şeirlərdə lirik qəhrəmanın daxili aləmi, iç dünyası parlaq şəkildə ifadəsini tapmış olur, onların dastan şeirinə təsirinin nə dərəcədə əhəmiyyətli, faydalı olduğunu anlayırıq. Fikrimizcə, orta əsr məhəbbət dastanlarımızdakı obrazların dastan şeiri vasitəsilə ruhani-mənəvi aləminin, iç dünyasının açıla bilməsinin kökündə, bünövrəsində bu təsir dayanır. Dastan süjetinin statikliyi buna təhkiyə hissəsində imkan verməsə də, dastan şeirinin dinamikası bu çatışmazlığı aradan qaldırır. Süjetdəki qəlibçiliyin, ənənəvilərin cansıxıcılığı bir o qədər hiss olunmur. Şeirlər təhkiyə hissəni, necə deyərlər, bir növ, kompensasiya edir. Demək, dastanları digər epik folklor janrlarından fərqləndirib, özünəməxsus edən başlıca amil dastan obrazlarının statizm və dinamizmi özündə birləşdirməsidir.

Onu da qeyd edək ki, dastan mətnində mahiyyətə bir-birinin əksi olan statizm və dinamizm qətiyyənlə toqquşub, qarşıdurma yaratmır, əksinə, onlar total mətnin xassələri kimi bir-birini tamamlayaraq, dastanın məntiqi özünəməxsusluğunu təmin edir. Buna görə də, əslində, dastan mətnində nə mütləq statizm, nə də mütləq

dinamizm axtarmaq lazımdır. Bu çox faydasız bir iş olar. Çünki mütləq olan yalnız mətnin özüdür. Statizm və dinamizmsə obrazların keyfiyyət cizgilərində müəyyən-ləşdirici rol oynayaraq, onların özünəməxsusluqlarını şərtləndirir. Yəni məhəbbət dastanı obrazlarını statiklik qədim ənənənin formalaşdırdığı ölçülü standart qəliblər çərçivəsindən kənara çıxmağa qoymur. Dinamizm isə bu ənənəvi qəliblərə canlılıq, fərdilik, orijinallıq, özünəməxsusluq çalarları gətirir. “Bunun isə qaynağı Azərbaycan ədəbidüşüncəsinin özünəməxsusluq tarixi ilə bağlıdır. Aşıq poeziyasının Azərbaycan ədəbisənət düşüncəsi, poetik məkanında yazılı poeziya ilə güclü qarşılıqlı təsirlərə malik olması məhəbbət dastanı obrazlarının statiklikdən azad olunmasına, lirik şeir məkanı hesabına fərdiləşməsinə, fərdi, canlı, təkrarolunmaz obraz cizgiləri kəsb etməsinə gətirmişdir” (2, 117). Qeyd edək ki, məhəbbət dastanı obrazlarının bütün bu sadaladığımız əlamət və keyfiyyətləri – canlılıq, reallıq, yaşarlılıq, fərdilik və s. bütün digər obrazlara da bu və ya digər səviyyədə aiddir. Burada istisna təşkil edən obraza rast gəlinmir. Aşıq də, məşuq da, qız atası da, vəzir də, ana da, qarı da, keçəl də, çoban da və s. lirik lay hesabına eyni dərəcədə canlı obraz təsiri bağışlayır.

Məhəbbət dastanlarının obrazları zəngin olmaqla yanaşı, eyni zamanda sistem halında olduqca dəqiq daxili bir qanunauyğunluğa malikdir. Yəni burada hər bir obraz konkret funksiyaların daşıyıcısıdır. Bu cəhət məhəbbət dastanının şifahi mətn olması ilə bağlıdır. Ümumiyyətlə, əksər folklor obrazları canlılıq, xəlqilik keyfiyyətlərindən asılı olmayaraq, öz daxili strukturlarında bu və digər konkret funksiyaları yerinə yetirir. Bu səbəbdən də əvvəlcə məhəbbət dastanı obrazlarına dastan strukturunda tutduqları mövqe, həyata keçirdikləri funksiyalar baxımından diqqət yetirək.

Qeyd edək ki, məhəbbət dastanlarında, daha doğrusu, ümumiyyətlə dastanlarda obrazlar bir-birinə qarşı duran, mübarizə aparan iki qütb ətrafında sistemləşir, qruplaşır. Əsas aparıcı funksiyaları iki aparıcı obraz – qəhrəman və antiqəhrəman həyata keçirir, daşıyır. Qalan obrazlar isə iki qrupa ayrılaraq, onların ətrafında cəmləşir. Demək, qəhrəmanın tərəfdarları onun semantik məkanında, antiqəhrəmanın tərəfdarları isə əks qütbə toplanır. Lakin burada bütün dastanlar üzrə hansı obrazların hansı tərəfdə olması barədə hökm vermək mümkün deyil. Qəhrəmanın semantik məkanına birinci növbədə onun özü – aşıq və sevgilisi – məşuq daxildir. Qalan obrazlardan hansının hansı qütbə aid olması isə hər bir dastanda hadisələrin gedişindən, hansı istiqamətdə cərəyan etməsindən asılıdır. Amma əksər dastanlarda qəhrəmanın sevgilisinin – məşuqun atası antiqəhrəmandır.

Bundan sonrakı obrazların hansının hansı qütbdə, hansı semantik məkanda fəaliyyət göstərməsi isə müxtəlif dastanlarda müxtəlif cür ola bilər. Yəni bir dastanda aşiqin semantik məkanına aid olan obrazın digər dastanda onun antaqonistinin semantik məkanında görünməsi təbiidir. Başqa sözlə desək, “dastan surətləri müxtəlif dastanlarda müxtəlif funksiyalı obrazlar təqdim edə bilər” (2, 118). Məhəbbət dastanlarının bu cür xarakter özünəməxsusluğunda statizm nə qədər qabarıq nəzərə çarpsa da, burada dinamizm də hiss olunmaqdadır. Yəni əksər dastanlarda vəzir obrazı antiqəhrəmanın semantik məkanında çıxış etsə də, xeyirxah vəzir obrazı təqdim edən məhəbbət dastanlarımız da mövcuddur. Yaxud qarı, çoban, dost və bu kimi obrazlar müxtəlif məhəbbət dastanlarımızda mərd və ya namərd insanlar kimi təqdim edilə bilər ki, statizmlə vəhdətdə olan bu dinamizm sözügedən folklor mətnlərini yeknəsəqlikdən, cansıxıcılıqdan uzaqlaşdırır. Obrazların istisnasız halda bir-birinə qarşı duran iki düşərgəyə ayrılması isə, bir qədər əvvəldə qeyd edildiyi kimi, məhəbbət dastanlarının klassik ənənəyə bağlılığını, özünəməxsusluğunu qoruyub saxlayan ən önəmli keyfiyyətlərdəndir. Bu keyfiyyət ümumiyyətlə bütün epik folklorla xasdır. M. Cəfərlinin sözləri ilə desək, “folklor qəhrəmanı və antaqonisti tanıyır. Bu iki obraz arasında mütləq xarakterli üçüncü obraz yoxdur” (2, 118). Lakin bəzən burada hər iki qütbü – qəhrəmanın və antaqonistin semantik məkanlarını əlaqələndirən obrazlara təsadüf olunur ki, onlar da yalnız əlaqə yaratma funksiyası daşıyır, üçüncü bir müstəqil, neytral semantik sahəni təşkil edə bilmirlər.

Məlum olduğu kimi, məhəbbət dastanları ikiqəhrəmanlı dastanlardır. Aşiq və məşuq hər ikisi eyni dərəcədə bu əsərlərin qəhrəmanıdır. Bu cəhət məhəbbət dastanlarını qəhrəmanlıq dastanlarından fərqləndirir. Qəhrəmanlıq dastanlarının qəhrəmanı, sözün həqiqi mənasında, doğrudan da qəhrəman olan igiddir. O özü şəriksiz olaraq əsərin qəhrəmanıdır. Qəhrəmanlıq dastanları sufi-irfani boyalarla o qədər də süslənmədiyi üçün əski mifoloji dünyagörüşün bir sıra önəmli çalarlarını qoruyub saxlamışdır. Məhəbbət dastanları isə sırf sufizmin, sufi-irfani dünyagörüşün təsəvvüfi düşüncənin məhsuludur. Burada rəmzlər, işarələr, məcazi mənalandırmalar əsas rol oynayır. Vəhdəti-vücut konsepsiyası başlıca şərt kimi çıxış edir. Məhəbbət dastanlarının ikiqəhrəmanlı olması onların bir çoxunun adlarında da əks olunur. Qəhrəmanlıq dastanları yalnız qəhrəmanların öz adları ilə adlanırsa (məsələn: “Koroğlu”, “Qaçaq Kərəm”, “Dəli Alı”, “Qaçaq Nəbi” və s.), məhəbbət dastanlarının bir çoxunun sərlövhəsində həm aşiqin, həm də onun sevgilisinin adları çəkilir. Məsələn: “Əsli – Kərəm”, “Abbas və Gülgəz”, “Əmrah və Səlbi”, “Tahir–Zöhrə”, “Valeh–Zərnigar” və s. Məhəbbət dastanlarının hamısının adları hər iki qəhrəmanın–

Aşiq və Məşuqun adları ilə ifadə olunmamasına baxmayaraq məsələn: “Qurbani”, “Aşiq Qərib”, “Məsum” və s.), onlar da yenə ikiqəhrəmanlı dastanlardır. Bu folklor əsərləri sufi-irfani boyalarla o qədər süslənmişdir ki, onların adları ya aşiq və məşuqun hər ikisinin, yaxud təkcə aşıqın adı ilə işarələnməsindən aslı olmayaraq, ikiqəhrəmanlıdır. Düzdür, süjetin fiziki çəkisində aşiq daha fəal görünür. Süjet xətti boyunca biz onun müxtəlif hərəkətlərini, çabalarını, mübarizəsini, ən çətin sınaqlara çəkilməsini və s. izləyirik. Bütün bəla və müsibətlər, demək olar ki, təkcə aşıqın başına gəlir, gətirilir. Ölüm təhlükələri, işgəncəli sui-qəsdlər və s. zamanı məşuq fiziki cəhətdən onun yanında görünmür. Zəhər quyusuna atılan da, boynu cəllad önünə gətirilən də, zindana salınan da aşiq olur. Lakin bunlar hamısı yalnız fiziki görüntülərdir. Əsərin semantik məkanında məşuqun ifadə etdiyi məna yükü daha sanballıdır. Qeyd edildiyi kimi, məhəbbət dastanlarında nəticə etibarilə aşiq və məşuqun funksiyaları bərabərləşir. Burada əsərin aşiq və məşuqun, yaxud təkcə aşıqın adı ilə adlanmasının o qədər də əhəmiyyəti yoxdur. Fiziki görüntü baxımından aşiq nə qədər fəal, məşuqa əksinə – nə qədər passiv görünməsinə baxmayaraq, məşuqun ifadə etdiyi semantik yük bu disproporsiyanı tarazlayır, bərabərləşdirir. “Belə ki, vəhdəti-vücuda görə, məhəbbətin ali instansiyasını gözəl – məşuq obrazında təcəlla etmiş İlahi ilə vüsəl təşkil edir. Aşiq ali substansiya ilə qovuşaraq, onda “əriyir”, vahidləşir, birləşir”(2, 119). Yəni o, sevdiyi gözəlin simasında Allahı görür, onun mükəmməl gözəlliyinə, ateistlərin təbirincə desək, utopik ideala aşıqdır. Onun mübarizələrinin, keçdiyi sınaqların, məqsədə qovuşmaq yolunda dözdüyü müsibət və məşəqqətlərin, ümumiyyətlə, bütün hərəkət və fəaliyyətinin arxasında məşuqun simasında təcəlla etmiş uca Tanrı dayanır. Aşıqın hər bir uğurunun, hər bir bəladan xilas olmasının səbəbkarı odur: İlahi varlıqla eyniləşdirilmiş məşuq. Yəni məşuq Kainatın qüsursuz gözəlliyini ifadə etməklə ilahi qüvvəni simvollaşdırır. Aşıqinsə məqsədi, məramı, bütün çabalarının istiqaməti həmin gözəlliyə, deməli, məşuqa qovuşaraq, onun tərkib hissəsinə çevrilmək, sonsuz gözəlliklə vahidləşməkdir. Bu mənada aşıqın adının çəkilməsi eyni dərəcədə məşuqu, məşuqun adı isə öz mahiyyətində aşıqı ifadə edir. Başqa sözlə desək, aşıqdə məşuq, məşuqda aşiq mövcuddur. Bu vüsəl, bu vəhdətsə ilahi qüvvəni – Kainatın sonsuz gözəlliyini ifadə edir. Azərbaycan məhəbbət dastanlarını qəhrəmanlıq dastanlarından fərqləndirən ən başlıca cəhətlərdən biri məhz bu vəhdəti-vücud konsepsiyasıdır. Qeyd edildiyi kimi, qəhrəmanlıq dastanları sufi-irfani boyalarla məhəbbət dastanları qədər süslənməmişdir və əski dastançılıq ənənələrinin bir sıra önəmli parametrlərini qoruyub saxlamaqdadır. Onlarda simvollaşdırma, bədii-poetik mücərrədləşdirmə meyilləri, demək olar ki, yox

dərəcəsidədir. Qəhrəmanlıq dastanlarının bir qəhrəmanı var və o, həqiqətən qəhrəmandır, hərəkətləri, fəaliyyəti, mübarizəsi ilahi varlıq tərəfindən idarə olunmur. Sınaqlardan, vuruşlardan, dar məqamlardan öz gücü, qüvvəti, bacarığı nəticəsində xilas olur, çıxır. Məhəbbət dastanlarından fərqli olaraq, qəhrəmanlıq dastanlarının qəhrəmanının adı ilə adlanması da bədii reallıq olduğu qədər, fiziki reallıqdır. Burada simvollaşdırma yoxdur. Təkcə aşiqin adı ilə adlanan məhəbbət dastanlarında isə, bir daha vurğulayaq ki, aşiqin adı özündə eyni zamanda məşuqu da ifadə edir.

Aşiq və məşuqdan ibarət iki baş qəhrəmanı olan məhəbbət dastanlarımızda hər şeydən öncə baş qəhrəmanların qeyri-adi doğuluş səhnəsi diqqəti cəlb edir. Doğuluşlarının adı ölçülərdən hədsiz dərəcədə kənara çıxması onların sonrakı həyatının, taleyinin də tamam başqa cür, qeyri-adi, möcüzələr və keşməkeşlərlə dolu olacağından xəbər verir. Burada həm qədim türk mifoloji düşüncə tərz, əski epik folklor ənənələri, həm də sufi-irfani dünyaduyumu bir qovuşuq halında birləşir, sintez təşkil edir. Məhəbbət dastanlarında statizmlə dinamizmin bu cür qovuşması, vəhdət təşkil etməsi “dastan təfəkkürünün sinkretik mahiyyətli olmasından, əski mifoloji qatlardan tutmuş yaşamaqda olan folklor və etnoqrafiya ənənələrinə qədər ən müxtəlif qat və istiqamətlərin özünəməxsus” birləşdiricisi və yaşadıcısı olmasından” (1, 121) qaynaqlanır.

Məhəbbət dastanı qəhrəmanlarının bir özünəməxsusluğu da onların qeyri-adi statuslu olmasıdır. Bu qeyri-adi statusluluq onların əksəriyyətinin möcüzəli doğuluşu ilə bağlıdır. Qeyd edək ki, qeyri-adi, möcüzəli doğuluş məsələsi həm əski dastançılıq ənənələrində mövcuddur, həm də sufi-irfani dəyərlərin təsiri ilə daha mürəkkəb formalara transformasiya etmişdir. Odur ki, bir sıra qəhrəmanlıq dastanlarında da əsas aparıcı obrazların qeyri-adi statusla doğuluşu səhnələrinə rast gəlmək mümkündür. İ. Qəfəsoğluya görə, qəhrəmanın sehrli, möcüzəli qüvvələrin köməyi ilə möcüzəli şəkildə doğulması “həm qəhrəmanlıq – bəhadrılıq, həm də məhəbbət dastanları üzrə ümumtürk folklor arealında geniş yayılmış bir motivdir” (3, 320). Azərbaycan məhəbbət dastanlarında qeyri-adi doğuluşun müxtəlif formaları, variantları mövcuddur. Bunlardan ən geniş yayılanı göbəkkəsmədir. Yəni dastanın əsas aparıcı obrazları – Aşiq və Məşuq doğulduqları andan bir-birinə göbəkkəsdi (beşikkəsdi) edilərək nişanlanırlar.

Nəzir-niyaz paylamaq, qurbanlar vermək, acları doyurmaq, müqəddəs yerlərə gedib dualar etmək və s. kimi xeyirxah işlər görmək nəticəsində də övladı olmayan varlı-hallı ailələrdə qeyri-adi statuslu oğlan və qızların doğulması baş verir. Bütün bu cəhətlər məhəbbət dastanlarının baş qəhrəmanlarını – aşiq və məşuqu dastandakı

digər obrazlardan fərqləndirir. Bunlardan əlavə, bir də butaalma üsulu ilə bir-birini tapan, sevən aşiq və məşuqları olan məhəbbət dastanlarımız mövcuddur ki, burada vəziyyət bir qədər fərqlidir. Belə məhəbbət dastanlarında aşiq və məşuq baş obrazlarını digər obrazlardan fərqləndirən əsas əlamətlərdən biri onların nəzir-niyaz, qurbanvermə və s. nəticəsində qeyri-adi statusla möcüzəli şəkildə ilahi qüvvələrin yardımını ilə doğruluşu, göbəkkəsmə edilərək nişanlanması deyil. Onlarda aşıqla məşuqu digər obrazlardan gənc yaşlarında qeyri-adi üsulla yuxuda buta alaraq bir-birinə vurulmaları, sonsuz qara sevdaya tutulmaları fərqləndirir. Ən maraqlı burasıdır ki, bu cür dastanlarda gənc oğlan və qız həyatda bircə dəfə belə üzünü görmədikləri şəxsə (oğlana və ya qıza) buta verilir. Həm də onların çox vaxt hərəsi başqa bir ölkədə yaşamasından asılı olmayaraq, ikisi də eyni vaxtda dərin yuxuya gedir və eyni vaxtda buta şərbətini yuxuda eyni əldən alıb içərək, bir-birinə buta verilir. Sonra isə yuxudan duran kimi qızın ya dili tutulur, ya elə ümumiyyətlə xəstə düşür, başlayır günü-gündən saralıb-solmağa. Dərdinə dərman eləyə bilən həkim, təbib, loğman, qarı-filan tapılmaz. Oğlansa ayılıb saz istəyir, bədahətən şeir deyir. Valideynlərinə, qohum-əqrəbaya şeirlə, saz havasının müşayiətilə sevgilisini, butasını axtarmaq üçün yola düşmək, səfərə çıxmaq məcburiyyətində olduğunu bildirir və s. Yəni buta almaq da, qeyri-adi statusla doğruluş da mahiyyət etibarilə son nəticədə ilahi missiyanın daşıyıcısı olmaq məqamına dayanır. Demək, doğrudan da “qəhrəmanın möcüzəli doğruluşu buta kompleksinə daxildir. Belə olduqda Butanın Tale semantemi ilə bağlı olması, daha doğrusu, Taleyin simvolu kimi çıxış etməsi məsələyə aydınlıq gətirmiş olur”(2, 122).

Qeyd edək ki, qeyri-adi doğruluşla dünyaya gəlib, göbəkkəsdi edilərək nişanlanan qız və oğlanlar məhəbbət dastanlarında sonradan bir-birinə buta verilmir. Lakin ola bilər ki, uşaqlıqda, yəni doğrularkən bir-birinə göbəkkəsdi ilə nişanlanan oğlan sonradan yuxuda başqa bir qızın butasını alır və o öz göbəkkəsmə nişanlığını belə ataraq, üzünə götürdüyü ilahi missiyanın arxasınca gedir. Elə məhəbbət dastanları da var ki, onların baş qəhrəmanları (əsasən aşiq) həm nəzir-niyazla, qeyri-adi doğruluşla doğrulur, lakin beşikdə ikən hətta daha əvvəl, göbəkkəsmə ilə nişanlanmırlar. Onlara da sonradan buta verilir. “Qurbani”, “Lətif Şah” və s. kimi dastanlar bu qəbildəndir. “Əsli–Kərəm” dastanında isə vəziyyət daha fərqlidir. Belə ki, burada əsas aparıcı obrazlar aşiq (Kərəm) və məşuq (Əsli) həm nəzir-niyazla, qeyri-adi statusla doğrulurlar, bir-birinə beşikdə deyikli olurlar, həm də sonradan bir-birinə buta verilir. Fikrimizcə, “nəzir-niyazla doğrulmuş oğlan və ya qızın bir-

birinə buta verilmələrinin qeyri-adi doğuluş motivli dastanlarda olmaması”(2, 122) deyərkən M. Cəfərli bu cür istisnaların fəvqündəki məhəbbət dastanlarını nəzərdə tutur. Məhəbbət dastanlarımızın ən əlamətdar cəhətlərindən biri də onların məhz bu cür rəngarəngliyi, bir-birindən fərqli baş qəhrəman obrazları təqdim etmələridir. Yəni Abbas, Qurbani, Kərəm, Qərib, Əmrəh, Məsum, eləcə də Gülgəz, Pəri, Əsli, Şahsənəm, Səlbina, Diləfruz və başqa əsas aparıcı obrazlar hər biri ayrı-ayrı fərdi xarakterin, təbiətin sahibləri olmaqla yanaşı, eyni zamanda onların taleləri, üzləşdikləri hadisələr, qarşılarına çıxan maneələr, başlarına gətirilən, gələn müsibətlər, çəkdikləri iztirab və ağrı-acılar da rəngarəngdir, orijinal və fərqlidir. Bütün bu cəhətlər həmin obrazları ayrı-ayrılıqda daha canlı və yaddaqalan edir desək, fikrimizcə, yanılmazıq.

Məhəbbət dastanlarımızda təqdim edilən qeyri-adi doğuluşla doğulmuş, eləcə də öz sevgililərini qeyri-adi üsulla (buta almaqla) tapmış xüsusi statuslu baş qəhrəman obrazları həm əski qəhrəmanlıq dastanlarından gəlmə ənənələri, həm də sonrakı təsəvvüfi-irfani dəyərləri əks etdirməklə adi insanlardan çox-çox fərqlənirlər. Onların özləri kimi, taleləri də qeyri-adi, romantik və möcüzələrlə zəngin olur. Qeyd edək ki, sözügedən baş qəhrəman obrazlarının qeyri-adi, möcüzəli doğuluşla dünyaya gəlməsi konsepsiyasına bir sıra dünya xalqlarının folklor ənənələrində də rast gəlinir. Bu məsələni bir sıra görkəmli tədqiqatçılar araşdıraraq maraqlı qənaətlər ortaya qoymuşlar. Onlardan X. Koroğlunun fikrini xatırlatmaqla kifayətlənmək olar: “Qəhrəmanın qeyri-adi doğuluşu – sehrli, möcüzəli qüvvələrin köməyi ilə həyata gəlişi tipoloji bir motiv kimi dünya xalqlarının əksəriyyətinin folklor yaradıcılığında rast gəlinən bir məsələdir”(4, 69-70). Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, məhəbbət dastanlarımızdakı baş qəhrəman obrazlarının qeyri-adi, möcüzəli doğuluşu çox vaxt nəzir-niyaz paylamaq, acları doyurmaq kimi xeyirxah işlərdən əlavə, qurbanvermə nəticəsində də reallaşır. Qurbanverməninə ilk başlanğıcı, bünövrəsi, ən geniş yayılmış formaları əski şaman mədəniyyətinə, dünyaduyumuna gedib çıxır. Bu məsələni görkəmli tədqiqatçılardan S. Tokarev də diqqətdən yayındırmamışdır. Adıçəkilən müəllifin qənaətinə görə, qurbanvermə “öz genetik kökləri ilə şaman ayin və duaları ilə qaynaqlaşır”(5, 123).

Qeyd etdiyimiz kimi, məhəbbət dastanlarının digər obrazlarından yuxarıda sadalanan bir sıra xüsusiyyətləri ilə fərqlənən baş qəhrəmanları, istər qeyri-adi doğuluşla doğulmuş, istərsə də öz sevgililərini qeyri-adi (butaalma) üsulla tapış olsun, yer üzündə İlahi missiyanın daşıyıcılarıdır. Bu mənada qeyri-adi doğuluşla doğulmağın, göbəkkəsdinin də buta kompleksinə daxil olduğu aydın oldu. O da

aydın oldu ki, qeyri-adi doğuluşla doğulub, göbəkkəsdi edilərək nişanlanan aşıq və məşuq obrazları sonradan buta almırlar. Gənc yaşlarında buta alıb, ilahi missiyanın daşıyıcısına sonradan çevrilən dastan qəhrəmanlarının isə məhəbbət dastanlarında doğuluşu barədə heç bir informasiya verilmir. Başqa sözlə desək, butaalmada qeyri-adi, möcüzəli doğuluş yoxdur, qeyri-adi doğuluşda, göbəkkəsdi isə butaalma olmur. Lakin “Qurbani”, “Lətif Şah” (fikrimizcə, müəyyən mənada “Əsli-Kərəm”i də bu sərəfə aid etmək olar. Bu barədə bir qədər sonra söz açılacaq) kimi bir sıra dastanlar var ki, onlarda həm möcüzəli, qeyri-adi doğuluş motivinə, həm də butaalmaya birlikdə rast gəlirik. Bu isə dolayısı ilə də olsa, qeyri-adi doğuluşun, göbəkkəsmənin də buta kompleksinə daxil olması barədəki fikrə yenidən haqq qazandırır. Məsələn, “Lətif Şah” dastanının əvvəlində göstərilir ki, Yəmən şəhərində yaşayan Dərdli şahın varı-sərvəti aşırıb-daşır, dövləti, ordusu, xəzinələri saya-hesaba gəlmir. Lakin Dərdli şahın bütün bunlara sahiblənməyə bir övladı olmur ki, olmur. Elə bu səbəbdən də onun adına Dərdli şah deyərmişlər. Nəhayət, o, Qoca Lələ adlı vəzirinin məsləhəti ilə aqları doyurur, nəzir-niyaz paylatdırır. Bir müddət sonra bir nurani dərviş peyda olub, Dərdli şahı bir qırmızı alma verir ki, al bunun parasını özünə ye, parasını da xanımın. Nəticədə oğlunuz olacaq. Amma ona mən gəlməyincə ad qoymayın, adını özüm qoyacağam. Beləliklə, Lətif Şah böyüyür, ova çıxır və s. Bir gün ov zamanı “Lətif Şah günortaya kimi gəzdi. Günorta vaxtı bir az çörək yeyib, yatdı.

Bir az yuxulamışdı ki, qırxlar rəyasına gəlib, eşq bədəsini ona içirdilər. Ayınəyi-dövrəni çevirib, Hindistan şahının qızı Mehriban Soltanı ona göstərdilər. Dedilər ki, sənə qismətin budur. Bunu sənə əta elədik.

Lətif Şah qızı görən kimi bihuş olub, özündən getdi. Ağzından köpük gəldi. Yoldaşları gəlib gördülər, Lətif Şah qan-tər içində yatıb, ağzından qanlı köpük gəlir. Üzü saralıb, bal mumuna dönüb. Lətif Şahı qaldırıb çadırlarına götürdülər. Handan-hana Lətif Şah ayılıb özünə gəldi” (6, 331). Göründüyü kimi, bu dastanda baş qəhrəmanlar körpəlikdən bir-birinə göbəkkəsdi edilməsələr də, Lətif Şah qeyri-adi doğuluşla dünyaya gəlir və həm də həddi-buluğa çatarkən ona yuxuda buta verilir. Eləcə də “Novruz və Qəndab”, “Qurbani” dastanlarında bu motivə rast gəlirik. Məsələn, Qurbani də qeyri-adi doğuluşla – qurban kəsilmək, nəzir-niyaz paylamaqla dünyaya gəlir. Sonradan ona da yuxuda buta verilir. O, məşuqunu axtarmaq üçün yola çıxır. Lakin maraqlıdır ki, bu dastanda da göbəkkəsmə məsələsinə rast gəlmirik. Amma göründüyü kimi, qeyri-adi, möcüzəli doğuluşla doğulma və butaalamanın üst-üstə düşdüyü, başqa sözlə, baş qəhrəmanın (aşiqin) həm möcüzəli doğuluşu, həm də

butaalmasını – sevgilisini qeyri-adi, möcüzəli üsulla tapmasını özündə birləşdirən dastanlarımız da mövcuddur. Nəhayət, “Əsli – Kərəm” dastanına gəlib çıxınca, yuxarıda işarə etdiyimiz kimi, burada vəziyyət xeyli fərqli və mürəkkəbdir. Bu məşhur məhəbbət dastanı, demək olar ki, əksər dastanlarımızdan seçilir. Hesab edirik, “Əsli–Kərəm”in xalq arasında daha çox sevilməsinin başlıca səbəbi də onun bu cür fərqliliyi, orijinallığı, özəl struktura malik olması ilə seçilməsi və bir də dini çərçivələri aşmasıdır. Obrazlar sistemi məsələsinə gəlcə isə, burada da baş qəhrəman (aşıq) öz qeyri-adi, möcüzəli doğuluşu ilə digər obrazlardan seçilir. “Əsli–Kərəm”in ən başlıca özəllik və özünəməxsusluqlarından biri budur ki, adıçəkilən dastanda təkcə aşıq yox, üstəlik məşuq da möcüzəli şəkildə dünyaya gəlir. Məsələn, “Qurbani”, “ Lətif Şah”, “Novruz və Qəndab” kimi dastanlarda aşıqın qeyri-adi doğuluşla həyata gələrək, sonradan buta alması təsvir edilir. Amma onlarda buta alana qədər məşuqun doğuluşu, uşaqlığı, qeyri-adi bilik və bacarıqları barədə heç bir məlumat verilmir. Lakin “Əsli–Kərəm”də həm aşıq (Kərəm), həm də məşuq (Əsli) Ziyad xanın ac qarınları doyurması, nəzir-niyaz paylaması nəticəsində qeyri-adi statusla doğulurlar. Bundan əlavə, nəzərə çatdıraq ki, bizim qənaətimizə görə, bu dastanda qeyri-adi doğuluşla doğulma, butaalma və üstəgəl göbəkkədi motivləri mövcuddur. Çünki mahiyyət etibarilə övladlarının dünyaya gəlməsini arzulayan valideynlərin (ataların) əhd-peyman bağlamaları, doğulacaq körpələrin biri qız, digəri oğlan olarsa, onları bir-biri ilə evləndirəcəklərinə söz vermələri elə göbəkkədi anlamına dayanır.

“Əsli–Kərəm”in daha başqa bir özəl keyfiyyəti isə odur ki, dastanda Kərəmin yuxuda ikən badə nuş etməsi, öz deyiklisi olan Əslinin ona buta verilməsi açıq-aşkar təsvir olunmur. Bunlar, sadəcə, hadisələrin gedişinin məntiqi nəticəsi olaraq anlaşılır, hiss olunur. Məsələn, həmin dastandan aşağıdakı parçaya nəzər salaq: “Kərəm özünü-sözünü itirmişdi; tilsimə düşmüş adamlar kimi bağdan çıxıb bilmirdi. Birtəhər özünü bağın qapısına yetirdi. Ha istədi gedə, gördü ki, dizləri taqətdən düşüb. Qapıdan çıxanda bihuş halda yerə yıxıldı.

Sofi Kərəmi çox gözlədi, axırda əlacı kəsildi, başladı Kərəmi axtarmağa; gəlib onu bihuş halda yerə sərilmiş gördü. Başını dizinin üstünə alıb ondan xəbər aldı:

– Nə olub sənə, niyə saralmısan?

Kərəm dedi:

– Sofi qardaş, qulaq ver, deyim”(6, 9).

Burada, ümumiyyətlə, “Əsli–Kərəm” dastanında bir çox məqamlar diqqəti cəlb edir. Əvvəla, digər məhəbbət dastanlarının böyük əksəriyyətinin (bəlkə də hamısının)

adlarında əvvəlcə aşiqin, sonra məşuqun adı çəkilir. Məsələn, “Abbas–Gülgəz”, “Novruz və Qəndab”, “Tahir–Zöhrə”, “Alıxan və Pəri”, “Dilsuz və Xəzangül”, “Ələsgərlə Səhnəbanı”, “Şəmşir və Sənubər” və s.

“Əsli–Kərəm” yeganə dastandır ki, burada əsərin adı olaraq birinci məşuqun, sonra aşiqin adı sıralanır. Bundan əlavə, “Əsli–Kərəm”də baş qəhrəmanlara buta verilməsi səhnəsinin açıq-aşkar təsvir olunmamasına baxmayaraq, qeyd etdiyimiz kimi, dastanın bir çox yerində butanın əlamətləri açıq-aşkar, hətta bəzən qabarıq nəzərə çarpır. Əvvəlcə yuxarıda misal olaraq göstərdiyimiz parçaya diqqət edək. Kərəmin Əslini görüncə özünü-sözünü itirməsi, ondan ayrılarkən bihuş halda yerə yığılması, rənginin saralması butanın əlamətlərinə tamamilə uyğun gəlir. Burada sadəcə yuxuya gedib, yuxuda buta şərbətini alıb içmək çatışmır. Lakin hadisələrin gedişi boyu, xüsusən nəzm hissədə – Kərəmin dilindən söylənən şeirlərdə onun, yəni aşiqin (Kərəmin) də həmin eşq bədəsini – buta şərbətini içmiş olması dəfələrlə təsdiqini tapır. Dastan boyu aşiqin (Kərəmin) dilindən söylənilən şeir parçalarının bir çoxunda Əslini sevməklə Kərəmin ilahi missiya daşmasına belə işarələr var. “Bu ayrılıq bizə gəldi Mövladan”(6, 20), “Yazıldı bizimçün Mövla Kərimdən, aşiq gərək min bəlaya tuş olsun” (6, 20), “Bizə qismət qərib ellər buyruldu” (6, 22) və s. kimi ifadələr, şeir sətirləri bizə bu qənaətdə olmağa imkan verir. Ümumiyyətlə, aşiq qəhrəmanın sevgilisini axtarmaq üçün uzaq səfərə çıxması, doğmaların, qohum-əqrəbanın yalvarışlarının, hətta doğma anasının göz yaşlarının onu bu yoldan, bu təhlükəli, sonu görünməyən səfərdən döndərə bilməməsi sırf buta əlamətidir və bu mənada Kərəm də İlahinin buyruğuna uyğun hərəkət etməyə məcburdur. Odur ki, görünür, bu dastan gəlib bizə çatana qədər xeyli təhrif olunmuşdur. Fikrimizcə, burada tarixi o qədər də qısa olmayan türk-erməni düşmənçiliyinin, xasiyyətlərindəki xəyanətkarlıqlara görə ermənilərə qarşı formalaşan aqressiv münasibətin də rolu az deyil. Lakin bu bir ehtimal olsa da, həqiqət olan aşağıdakı sətirlərdir:

Xan Əslim Zəngidən fərar eyləmiş,
Yol verməyin, başı dumanlı dağlar.
Bir bülbülüm uçub getmiş gülündən,
Yol verməyin, başı dumanlı dağlar.

Bəlalı sərimdən getməz sövdası,
Göllərimin yaşıl başlı sonası.

Alıb qaçmış atasıyla anası,
Yol verməyin, başı dumanlı dağlar.

Kərəm dolu-dolu badə içibdir,
Ağ oxuyub, qaraları seçibdi.
Ərzurumun gədiyini keçibdi.
Yol verməyin, başı dumanlı dağlar(6, 24).

Göründüyü kimi, aşiq özü buta şərbətini nuş etdiyini “Kərəm dolu-dolu badə içibdi” deyərək bu şeirə də bir daha təsdiqləyir. Bundan əlavə, qeyd edildiyi kimi, məhəbbət dastanı qəhrəmanının, yəni aşıqın sevgilisini axtarır tapmaq üçün uzaq səfərə çıxması, bu yolda heç kəsə, heç nəyə məhəl qoymaması onun sadəcə artıq ilahi missiya daşıyıcısına çevrilmiş olması anlamına gəlir. O, məşuqun simasında təcəllə etmiş Haqqa, Tanrıya qovuşmaq məramının yolçusu olur. Demək, Kərəm adı bir gözəl qız olan Əsliyə deyil, onun simasında təcəllə edən uca Haqqa aşıqdır. Dastanın təhkiyə hissəsi dinləyicini bu incə mətləbdən nə qədər yayındırmağa çalışsa da, nəzm hissə həqiqəti ortaya qoyur və Kərəmin, ərənlərin, övliyələrin, müqəddəslərin, Haqq aşıqlərinin, ilahi missiya daşıyıcılarının qoyduğu, getdiyi yolların yolçusu olduğunu bəyan eləyir:

Ərənlər qoyduğu yolları seçdim,
Doldurubun eşqin badəsin içdim.
Bir tərsa yolunda sərimdən keçdim,
Ləli-gövhər olsun daşı dünyanın(6, 21).

Göründüyü kimi, bu misralar da sırf təsəvvüfdür, sufi-irfani dünyaduyumundan qaynaqlanır. “*Bir tərsa yolunda sərimdən keçdim*” ifadəsi burada çox şey deyir. Məlum olur ki, artıq ixtiyar aşıqın (Kərəmin) öz əlində deyil. Bu taleyi, bu qisməti, bu missiyanı daşımağı ona Tanrı həvalə etmişdir. Yəni Kərəm də Abbas, Qurbani, Qərib, Tahir və başqa Haqq aşıqləri, məhəbbət dastanı qəhrəmanları ilə eyni yolun yolçusudur. O da eşqin badəsinə – buta şərbətini içərək, Haqq qarşısında tərsa qızı Əslinin simasında təcəllə edən Haqqa aşıqlığı, necə deyərlər, bir öhdəlik kimi üzərinə götürmüşdür. Görünür, bu dastanın təhkiyə hissəsi ağızdan-ağıza şifahi şəkildə gəzib-dolaşdıqca xeyli təhriflərə, qərəzli dəyişdirilmələrə məruz qaldığı üçün bu hissədə Kərəmin Keşiş bağının qapısı ağzında huşunu itirib, yıxılarkən yuxuya

getməsi və yuxuda ona buta şərbətinin içirilməsi səhnəsinə rast gələ bilmirik. Nəhayət, bir daha vurğulayaq ki, bizim fikrimizcə, “Əsli–Kərəm” dastanının təhkiyə hissəsi, ola bilsin, erməni işğalçılığına “cavab” olaraq məqsədli şəkildə, yaxud da anlamazlıq üzündən sufi-irfani dəyərlərdən xeyli uzaqlaşdırılaraq, primitiv xəlqiliyə, real həyata yaxınlaşdırılmışdır. Bu “redaktə əməliyyatı”nın dastandakı şeirlər üzərində də aparılmış olduğu hiss edilir. Lakin buna baxmayaraq, nəzm hissə mümkün qədər öz ilkinliyini və sufi-irfani dəyərlərə bağlılığını qoruyub saxlaya bilmişdir.

Nəticə etibarilə ehtiyat etmədən deyə bilərik ki, “Əsli–Kərəm” dastanının baş qəhrəmanlarını – aşıqi (Kərəmi) və məşuqu (Əsli) dastanda təqdim edilən digər obrazlardan fərqləndirən əsas cəhətlərdən biri də onların qeyri-adi doğuluşu, göbəkkəsdi nişanlanmaları ilə yanaşı, sonradan bir daha bir-birinə buta verilmələridir. Dastanda cərəyan edən bir sıra hadisələrin məntiqi nəticəsi də bunu söyləməyə əsas verir. Əks halda oğlanın qızı ilk dəfə görməklə, ondan ayrılarkən huşunu itirib yerə yıxılması, sonra isə xəstə düşüb, saralıb-solmağa başlaması real, həyatı sevgidə heç cür mümkün deyil.

İşin elmi yeniliyi: Məqalədə Azərbaycan məhəbbət dastanlarının obrazlar sistemi, əsas aparıcı obrazları digər obrazlardan fərqləndirən bir sıra xüsusiyyətlər ətraflı araşdırılaraq, bu məsələlərlə bağlı daha dəqiq elmi-nəzəri qənaətlərin ortaya qoyulmasına cəhd edilmiş, mövcud mülahizələrə maksimum obyektiv mövqedən tənqidi münasibət sərgilənmişdir.

İşin elmi nəticəsi: Məqalədə klassik məhəbbət dastanlarımızın obrazlar sistemi məsələləri tədqiqatə cəlb edilmiş, mövcud fikir və mülahizələr fonunda şərh olunaraq, daha obyektiv elmi-nəzəri qənaətlərə gəlinmiş, bir sıra orijinal fikirlər irəli sürülmüşdür.

QAYNAQLAR:

1. Василев В. И. Избранники духов, Москва: 1984
2. Cəfərli M. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası, Bakı: Elm, 2000
3. Kafesoğlu İ. Türk milli kültürü, İstanbul, 1989
4. Короглы Х. Туркменская литература, Москва: Высшая школа, 1972
5. Токарев С. Ранние формы религии и их развитие, Москва: Политиздат, 1964
6. Xalq dastanları, I cild, Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1961
7. Xalq dastanları, II cild, Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1961

The system of characters

SUMMARY

In the article the problems about the system of characters in the classic love eposes are investigated in details. The characteristic features of each character are paid attention. The problems about statizm and dynamism appeared in the main characters characteristic features are also explained. The author explains some exceptional eposes and tries to clear up the difficult problems. The objective explanations of real thought and results, the critical attention are in the main position in the article.

Obrazlar sistemi

XÜLASƏ

Məqalədə xüsusən klassik məhəbbət dastanlarımızın obrazlar sistemi məsələləri özünəməxsus bir şövqlə araşdırılır. Hər bir obrazın ayrı-ayrılıqda xarakter cizgilərinə diqqət yetirilir. Özəl olaraq əsas aparıcı obrazların xarakter cizgilərində təzahür edən statizm və dinamizm məsələləri şərh edilir. Автор все больше останавливается над рядом исключительных дастанов (эпосов) и по мере возможности прилагает усилие всестороннему освещению проявляющихся иногда непонятных вопросов. İstisna təşkil edən bir sıra dastanlar üzərində müəllif daha çox dayanır və bəzən qarşıya çıxan qaranlıq məsələlərə mümkün qədər hərtərəfli aydınlıq gətirilməyə səy göstərilir. Mövcud fikir və qənaətlərin obyektiv şərh, tənqidi münasibət məqalədə aparıcı mövqeyə malikdir.

Система образов

РЕЗЮМЕ

В статье, со своеобразным энтузиазмом особенно исследуются вопросы системы вопросы системы образов наших классических любовных дастанов (эпосов). Привлекается внимание на особенности характера каждого образа в отдельности. В частности комментируются вопросы проявления статизма и динамизма в особенностях характеров основных ведущих образов. В статье обладает ведущим положением объективное комментирование существующих мнений, заключений и критическое отношение к ним.

AKSIOLOGIYA VƏ YA SƏRVƏTLƏRƏ DAİR TƏLİM HAQQINDA

f. f. d. dosent əvəzi Sadıqov Elbrus Cəlal oğlu

Azərbaycan Tibb Universiteti

ictimai fənlər kafedrasının

Açar sözlər: Aksiologiya, sərvətlər, fəlsəfə, dəyərlər, mənəviyyat, cəmiyyət

Ключевые слова: Aksiология, ресурсы, философия, ценности, мораль, общество

Key words: *Axiology, resources, philosophy, wealths, morality, society*

Fəlsəfənin aksiologiya bölməsi sərvətləri öyrənir (yunan dilində axios-sərvət, logos-bilik; sərvətlər haqqında elm deməkdir). Sərvətlər insanın dünyagörüşünün formalaşmasında mühim rol oynayır. Bu anlayış insanın dünyaya münasibətinin xüsusi aspektini izah edir. Onlar insan fəaliyyətinin, cəmiyyətin, mədəniyyətin spesifikasiyasını dərinlən dərk etməyə imkan verir. Sərvətlər insanların birləşməsinə, yaxınlaşmasına, əlaqə və ünsiyyət yaratmasına, onların cəmiyyətə inteqrasiya olunmasına şərait yaradır. Mövcud ümumi sərvətlərə meyl, istiqamət nə qədər çox olarsa, vətəndaşların, sosial birlik və qrupların həmrəyliyi də o qədər yüksək olar. Qiymətli meyllərin itirilməsi, yaxud ondan imtina edilməsi cəmiyyətin böhranına və çökməsinə səbəb ola bilər. Sərvətlər – mədəniyyətin mühim sistemvaradıcı amilidir. Sərvətlərin məzmununa görə bütövlükdə cəmiyyət haqqında mühakimə yürütmək olar.

Antik dövrdən başlayaraq filosoflar arasında sərvətlərin müəyyən şeylərin atributu olması, yaxud cəmiyyət və şəxsiyyətin tələbatlarından irəli gələn qiymətləndirmənin nəticəsi olması barədə mübahisələr gedir. Bir halda, filosoflar sərvətləri insandan asılı olmayaraq obyektiv olan kimi qəbul edirlər. Digər tərəfdən isə, sərvətlər anlayışı kortəbii xarakterli subyektiv qiymətləndirmə kimi izah edilir. Sərvətlərin mahiyyəti obyektlərdən deyil, insanların tələbatlarından çıxarılır. Hər iki birtərəfli baxış sərvətlər anlayışının müəyyən xüsusiyyətlərini, əlamətlərini əks etdirsə də onun adekvat müəyyənləşdirilməsini təmin etmir. Sərvətləri reallığın,

təbiət, cəmiyyət, mədəniyyət hadisələrinin xassəsi hesab etməklə həqiqət və sərvəti eyniləşdirmiş oluruq. Sokrat ilk olaraq aksiologiyanın əsas məsələsini belə formaləşdirmişdir: “Xeyir nədir?” Bununla da o, həqiqət və sərvətin fərqləndiyini göstərmişdir. Bilik əsasdır, lakin xeyirə nail olmağın vahid şərti deyildir, çünki özünəməxsus təbiət və cəmiyyətin predmet və hadisələri müəyyən xassələrə malikdir. Onların dərk olunması ya bilik formasında həm də real mövcuddur, yaxud da reallığın necə olması təsəvvürü formasında, insanın təbiət və digər adamlarla münasibətdə özünü necə aparması formasında həyata keçirilir. Birinci halda, əşya haqqında bilik onun həqiqiliyi, yaxud yanlışlığı baxımından səciyyələndirilir, ikinci halda isə, əşyanın insan üçün əhəmiyyəti və qiymətliyi ilə xarakterizə olunur.

Sərvət həqiqət kimi xassə deyil, insanın düşüncəsi ilə və gerçəklik arasında münasibətdir. Öz fərdi təcrübəsinə əsaslanaraq insan onun üçün əhəmiyyətli olan obyektlə öz tələbatları, mənafeləri arasındakı əlaqələri dərk edir. 1. (s. 396)

Sərvət insan üçün müsbət əhəmiyyətə malik olandır. Əşyanın xassələri öz-özlüyündə əhəmiyyət kəsb etmir, onlar insan həyatına daxil olduqda qiymətli olur. İ. Kant qeyd edirdi ki, sərvətlərin daşıyıcıları sərvət ölçüsü ilə birlikdə şüura verilmişdir, şüur onu arzuolunana çevirir. Ona görə də sərvətlərin varlığı intellektual deyil, emosional aktda əldə edilir: subyektiv arzu edilən qiymət formasında çıxış edir, başqa sözlə insan üçün müxtəlif hadisələrdə onun sosial mövqeyinə, dünyagörüşünə, mədəni səviyyəsinə, intellekt və əxlaqına uyğun gələn əhəmiyyətlik qeyd olunur. Göründüyü kimi, subyektiv arzu edilənlə sərvətlər arasında ziddiyyətlər meydana gələ bilər. Məsələn, insan üçün mədəni əhəmiyyətli fenomen yalnız uşaq yaşlarında bağışlanılmalı olan, oyunu çoxları məqsədsiz, faydasız fəalliyət sayır. Əksinə, Şiller insan üçün oyunun əhəmiyyətli olduğunu söyləyərək yazır ki, “İnsan o vaxt oynayır ki, sözün tam mənasında insandır, məhz yalnız oynayanda tam insan olur”.

Təkcə qiymətlər deyil, həm də sərvətlər dünyası bəşəriyyətdən, onun inkişafından, fəaliyyət sahələrinin genişlənməsindən, sivilizasiya və mədəniyyətin xarakterindən özünün asılığını biruzə verir. Təbiət aksioloji cəhətdən bitərəfdir o, yalnız bəşəriyyətin, onun konkret tarixi varlığı və inkişafı baxımından sərvət kimi aktuallaşır. Sərvətlərin dinamikasını müxtəlif sivilizasiyalar üçün normaların müqayisəsi ilə müəyyənləşdirmək olar. Belə ki, antik Yunanıstanda insan həyatının hərtərəfli, ahəngdar şəkildə aşkar edilməsi yüksək sərvət sayılırdı, misirlilər üçün isə bütün insan həyatının ölümə hazırlanması, ölümə pərəstiş ali sərvət kimi qiymətləndirilirdi.

Sərvətlər fərdidir, onlar dərk edilə də, edilməyə də bilər, yaxud da adekvat dərk edilməyə bilər. Lakin sərvətlərin istənilən şəkildə dərk edilməsi qiymət formasında çıxış edir. Həqiqət gerçəklikdəki şeylərin vəziyyətini dərk etməyə uyğun nailiyyət əldə etməyə yönəldiyi halda, qiymət insan üçün zəruri, mühim şeylərin, onların xassələrinin dərk edilməsinə istiqamətlənmişdir. Əşyanın obyektiv əhəmiyyətliyi və qiymətləndirmə prosesində subyektin şəxsi mənanı şərh etməsi arasında dərin fərq vardır. Ona görə də dünyanın şəxsi mənimsənilməsinin izahı ilə bağlı qiymətləndirmədə subyektiv mənalara əsas ola bilər. Həqiqət və sərvət arasındakı fərqlərə baxmayaraq, onlar bir-biri ilə qırılmaz əlaqədədir. Həqiqi bilik qiymətləndirmə predmeti ola bilər, sərvət kimi səciyyələndirilə bilər. İnsan üçün dünya hadisələrinin əhəmiyyətini onlar haqqında biliklə müəyyənləşdirmək olar. Əşyaların əhəmiyyəti haqqında mühakimə yürütmək üçün subyekt onların zəruri keyfiyyətləri haqqında təsəvvürə malik olmalıdır. Sərvətlər subyektin tələbat və mənafeələrə cəhd etmə məqsədlərinin, ideallarının obyektə real əlaqəsini inikas etdirir. Həqiqət və qiymətlərin fərqi, onların əldə edilməsi ifadə formasında, idrak və sərvət prosesində iştirak edən şüurun strukturunda da nəzərə çarpır. Həqiqət subyektiv olanın məhdudlaşdırılması yolu ilə əldə edilir, idrak təsadüfdən və tədqiq edilən hadisəyə zahiri münasibətdən uzaqlaşmağı nəzərdə tutur. Həqiqət vasitəsilə dünya insandan asılı olmayaraq olduğu kimi açılmaz, onun insan üçün əhəmiyyəti aşkar olunur.

Həqiqət və qiymətin ifadə forması da köklü şəkildə fərqlənir. Həqiqət təbiətin, cəmiyyətin, çüurun qanunlarını açan rəsonal, məntiqi ziddiyyət olmayan bilik formasına malikdir. Qiymətlər isə emosional, iradi canatmalar sahəsinə yönəlmişdir. Qiymətlər özündə bilik elementlərini ehtiva etsə də, bu bilik qarışıq obrazlı formaya, az sübutlu intuisiyaya əsaslanır.

Sərvətlər həyatın incəsənət, din, əxlaq, siyasi, mədəni sahələrində aparıcı rola malikdir. Onlar elmi anlayış dilinə tərcümə edilməzdir və çox halda bədii- obrazlı mifoloji, yaxud dini formada ifadə olunurlar. 2. (s. 435)

Sərvət mühakiməsinin mühüm keyfiyyəti ondadır ki, o, qiymətdir, yaxud daxili vəziyyət vasitəsilə hərəkətə canatımdır. Əgər elmi idrak tam adekvat biliyə daha çox yaxınlaşmağa meyl edirsə, sərvət münasibəti insani “mənalara səltənəti”, əhəmiyyətlilik dünyası ilə yükləyir.

İnsan üçün sərvətlər dünyası və əhəmiyyətlilik dünyasının nisbəti necədir? Əhəmiyyətli dünya sərvətlər dünyasına uyğundurmu? İnsan fəaliyyətinin ilkin mənbəyi və hərəkətverici qüvvəsi tələbatdır. Tələbat onun daçıyıcısının qorunması və dəyişilməsi zərurəti ilə bağlıdır. O, daxili vəziyyəti, yaxud xarici mühit şəraitində

predmetə ehtiyac kimi dərk olunur. O, insan üçün zəruri şərait yaradılmasına yönəlmiş fəaliyyətə kömək edir. Xarici dünya ilə konkret münasibətdə meydana çıxan tələbatlar obyektləri, varlığın sayını, onların istiqamətləndiyi subyektin mühüm küyfiyyətini, onun daşıyıcılarını səciyyələndirir. Şəxsiyyətin fəallığının dərin əsası olan tələbatlar öz inkişafını qaydalar, motivlər, mənafeələrdə, onların reallaşmasına istiqamətlənmiş insan fəaliyyətində tapır. Məhz tələbatlar insan şüurunun qiymətləndirmə meyarı, onun cəhdlərinin, mənafeələrinin, zövqlərinin, ideallarının əsasıdır.

İnsan tələbatı keçici qarşılıqlı əlaqə və qarşılıqlı dəyişmədədir. Onların bəziləri meydana gəlir, digərləri sönür, biri fəallaşır, başqaları ikinci plana keçir. İnsan tələbatı keyfiyyətə hədudsuzdur, genişləmək imkanına malikdir, çünki onların formalaşması fərdlərin bir-biri ilə və cəmiyyətlə çoxsaylı və intensiv sosial əlaqələrinin formalaşması, ictimai həyatın mürəkkəbləşməsi və differensiasiyasını, bütün ictimai münasibətlərin, maddi və mənəvi mədəniyyətin normaları və sərvətləri ilə tədrici inkişafını əks etdirir. 3. (s. 326)

Sərvətlər tələbatlarla birbaşa bağlı olsa da, onlar bir-birinə çevrilə bilməzlər. Tələbatlar dinamikdir, sərvətlər nisbi stabildir, tələbatlar iyerarxaikdir və onların iyerarxiyası daim dəyişir, sərvətlər isə nisbətən dəyişilməzdir və onu fərd sosiallaşma prosesində mənimsəyir. Bu, həyatın bütün sahələrində meydana çıxan yeniyə müxalifət kimi özünü göstərir. Məsələn, Roma imperatorları xristian mənəviyyatını, sərvətlərini qəbul edənlə kimi əsrlərlə xristianlara işgəncə, əzab vermişlər. Məkkə tayfa başçıları islamın müqəddəs sərvətlərini tanıyana qədər Məhəmməd peyğəmbər və onun köməkçiləri incidilmiş, zülmələr çəkmişlər. Məşhur belarus rəssamı Mark Şaqalın əsərləri dünya şöhrəti qazansa da vətəninə onu az adam tanıyır və qiymətləndirir. Sezannanın əsərləri yalnız öləndən sonra sərgiyə qoyulmuşdur. Sağlığında isə Parisin nüfusu jürisi incəsənət sərgilərində onun əsərlərini əhəmiyyətsiz sayırdı. Bu o deməkdir ki, tələbat dər edilə də, edilməyə də bilər, yaxud adekvat dərk edilməyə bilər. Ona görə də əhəmiyyətli hadisələr faktiki olaraq sərvət kimi dərk edilməyə bilər, sərvət olmayanlar isə əksinə səhvən sərvət kimi qiymətləndirilə bilər. Bundan başqa elə real mövcud olan hadisələr vardır ki, tələbatların ödənilməsinə imkan verir, yaxud ona mane olur. Deməli, bütün əhəmiyyətli sərvətdir.

Sərvət anlayışlı obyektin yalnız müsbət əhəmiyyətli cəhətlərini bildirir. Lakin bəzi hallarda hər hansı obyektin müsbət əhəmiyyətliyi faydalılıq münasibəti sərhədlərindən kənara çıxmır. (Məsələn, bitkilər üçün günəş şüaları faydalıdır). Əhəmiyyətlik onun obyektiv şərhinə imkan verir. Sərvət isə insan üçün əhəmiyyətli

olan hadisənin mənasını aşkara çıxarmasını nəzərdə tutur. Ona görə də sərvət varlığın maddi predmet və hadisələri ilə uyğun gəlmir, xüsusi hallarda insandan asılı olmayan təbiət hadisələrinin əlaqəsi obyektiv faydalılıq kimi mövcud olur.

Sərvət varlığın insanın mənəvi ehtiyaclarına münasibətidir. Bu zaman yaddan çıxarmaq olmaz ki, təkcə ictimai deyil, həm də qrup, şəxsiyyət mənafeyləri və ehtiyacları da vardır. Bir qrup üçün və ya fərdlər üçün sərvət olan, başqaları üçün şər, ədalətsiz, eybəcər, yaramaz sayıla bilər.

Eyni bir hadisənin müxtəlif subyektlərin funksional münasibətinə müxtəlif və əks ola bilər, zira əhəmiyyətlik dünyası sərvətlər dünyasına uyğun deyildir. Sərvət mühakimələrinin formalaşmasında insan tələbatlarına sosial forma verən normalar mühüm rol oynayır. Norma dedikdə hamı tərəfindən qəbul edilmiş qaydalar, hərəkət və davranış nümunələri başa düşülür. Normalar normativ mədəni prosesdən kənarda ödənilə bilməyən insan tələbatlarına təsir göstərir. Normalar tələbatın dərk edilməsi formalarından biridir, ona görə də sərvətlər sahəsinə daxildir. Lakin normalar və sərvətlər arasında mühüm funksional fərqlər vardır. Sərvətlər tələbatlardan irəli gəldiklərindən fəaliyyətin məqsədini müəyyənləşdirir, normalar isə məqsədə çatmağın vasitələrinə aid edilir.

Normalar insan fəaliyyətini ciddi determinasiya edir, sərvətlər isə şəxsiyyətə geniş azadlıqlar verir. Normalarda dərəcələrə bölünmə yoxdur, davranış və normaya uyğun böyük, aşağı səviyyə yoxdur, ya ona əməl edirlər ya da əməl etmirlər. Sərvətlər müəyyən iyearxiyaya malikdirlər və hər an insan azad surətdə bu iyearxiyada bu və ya digər sərvətin tutduğu yeri müəyyənləşdirə bilər. Normalar şəxsiyyətin davranışını standartlaşdırır, onun sərhədlərini müəyyənləşdirir. Bu çərçivədə insan azad fəaliyyət göstərə bilər, normanın pozulması isə cəmiyyət tərəfindən müxtəlif sanksiyaların verilməsinə səbəb olur. Sərvətlər isə şəxsiyyətin bütövlükdə həyatı oriyentirlərini müəyyənləşdirir. Bu isə insanın can atdığı idealdır. İdeal müəyyən mütləq təkmilləşmə haqqında təsəvvürdür, şəxsiyyətin konkret həyat şəraitində empirik olaraq onun üçün əlçatmazdır. Buna baxmayaraq, ideal insan həyatını zənginləşdirən, ona məna verən ali sərvətdir.

Beləliklə, sərvətlər nə obyektiv reallığa, nə də subyektiv özbaşınalılığa münəcər edilə bilməz. Onlar cəmiyyətin və şəxsiyyətin həyat fəaliyyəti üçün müsbət sosial əhəmiyyət daşıyan təbiət və sosial hadisələr dünyası ilə insanın real əlaqəsini əks etdirir.

Sərvətlər qiymətlərdən ayrılmazdır. Fərd bu və ya digər bir sərvəti fəallaşdırır, digərini qəbul etmir, yaxud da onların iyearxiyasını yaradır. Qiymət – hadisələrin

subyektiv və fəaliyyət üçün onun sosial əhəmiyyətliyinin müəyyənləşdirilməsidir. O, insanı hadisələr dünyasına yönəldir, onun fəaliyyətini istiqamətləndirir. Qiymət universalıdır: o, insanın bütün həyat fəaliyyətinin növlərinə təsir göstərir, hissi və rəşional səviyyədə, emosiya və hiss, təsəvvür, qavrayış, mühakimə, istək, cəhdətmə kimi fəaliyyət formalarında realizə olunur. 6. (s. 234)

Qiymətin strukturuna subyekt, predmet və qiymətləndirmənin əsaslandırılması daxildir. Qiymətin obyektiv məzmunu predmet ilə müəyyənləşdirilir. Ona görə də qiymət birbaşa idrakla bağlıdır, çünki predmetin əhəmiyyəti haqqında mühakimə yürütməzdən əvvəl, onun obyektiv xassələrini bilmək zəruridir.

Həqiqətin praktiki faydalılığı onun rifahla əyniləşdirilməsinə imkan verir. Həqiqətin neqativ: - yuxarı və aşağı, amansız və faydasız qiymətləndirilməsi də məlumdur. Həqiqətə münasibətdə psixoloji səviyyəni Puşkin gözəl ifadə etmişdir: "Aşağı həqiqətlərin qaranlılığı, bizi göylərə qaldıran yalandan daha əzizdir". Elmi idrak yaratdığı nəticələri abstraktlaşdırdığından bir çox alimlər elm və mənəviyyətin əlaqəsini inkar edirlər. Obyektiv universal əlaqələr ifadə edən elmi bilikdən fərqli olaraq qiymət bu əlaqənin intellektual və emosional dərk edilməsi və onun əhəmiyyətinin yaşanılmasıdır. Qiymətləndirmə mühakimələrində çətinlik ondadır ki, bilik gerçəklik hadisələrinin subyekt tərəfindən istədiyi kimi qiymətləndirilməsinə mane olur. Əgər idrakı mühakimələr intersubektivdirsə, baxışlardan asılı deyildirsə, qiymət mühakiməsi subyektivdir və müxtəlif əsaslara malikdir. Estetik, siyasi, əxlaqi dünyagörüşü, ideoloji, sərvətlərdə iradi qiymətləndirməyə rast gəlinir. Bu, hipotez, konsepsiya, kəşflərin elmi cəmiyyətlər tərəfindən düzgün qiymətləndirilmədiyini göstərir. Təsəvvürlərin, hipotezlərin səhv qiymətləndirilməsi mühim əhəmiyyətli hadisələrdəndir. Biliyin həqiqiliyi onun obyektiv gerçəkliyə münasibəti ilə müəyyən edildiyi halda onun idrakı dəyəri elmin inkişaf prosesində aşkara çıxır, idrakı prosesə mühüm təsiri müəyyənləşdirilir.

Astrologiya, əlkimya, istilik ölümü nəzəriyyəsi kimi parassiyentik nəzəriyyələr və s. müasir elmin inkişafına əhəmiyyətli təsir göstərmişdir. Bu yalançı təsəvvürlərin evristil imkanları onların idrakı məzmunundan əhəmiyyətli dərəcədə zəngin olmuşdur.

Qeyd etmək lazımdır ki, qiymətlər mühakiməsinin özü həqiqilik və yalançı, ədalət və ədalətsizlik kateqoriyalarında qiymətləndirmə predmeti ola bilər. Yalan anlayışlarının təsnifatına əsaslanan qiymətlər mühakiməsində də həqiqətə rast gəlinir. Ədalət və ədalətsizlik kateqoriyalarında qiymət mühakimələri üstünlük təşkil edir. Bu qiymətlər siyasi, hüquqi, əxlaqi, estetik münasibət, davranış, fəaliyyət sahələrini əhatə edir.

Qiymətləndirmənin subyekti. Qiymətlərin formalaşmasına qiymətləndirmə subyekti kimi fərd, sosial qrup, cəmiyyət, bəşəriyyət böyük təsir göstərə bilər. İnsanın mənəvi həyatının mürəkkəbliyi, tələbatlarının zənginliyi ilə bağlı olduğundan qiymətləndirmənin əsasının seçilməsi özü subyektivliyə malikdir. Bəzi hallarda subyekt qiymətləndirmə əsası kimi məhdud öz şəxsi mənafeyini, ani eqoistik cəhətlərini üstün tutur. Bu təsadüfi deyildir. İctimai və şəxsi münasibətlərin çoxluğu və iyearxiyalığı gerçəklik hadisələrinin qiymətləndirilməsində çoxölçülü yanaşmanı tələb edir. Həm də öz məzmun və əhəmiyyətinə görə psixologiya və sosiologiya müxtəlif növ hadisələrin bir subyekt tərəfindən qiymətləndirilməsində təkrarı, dəyişməni, stabilliyi qeyd edir. Şəxsiyyət özünü hərtərəfli nizamlanmış sosiomədəni sistemləri və şəxsi sərvətləri rəhbər tutaraq bir tam kimi realizə edir. Tələbatlardan doğan bu sistem reallıqda təbiət dünyasını, mənəvi mədəniyyəti, öz-özünə dərinlən qiymətləndirmənin əsası kimi çıxış edir. Şəxsiyyətin seçiciliyini müəyyən edən qiymət oriyentasiyası onun həm tələbatı kimi və həm də həyat şəraiti kimi dəyişkəndir. Ona görə də qiymətləndirmədə iradi, subyektiv mülahizələrə üstünlük verilməsi təhlükəsi yaranır. Qiymətləndirmə mülahizələrində insanın mədəniyyəti, emosional yaşatdıqların adekvat anlaşılması imkanı ifadə olunur. Predmetdə təcəssüm edən sərvətlər nisbətən stabil və dəyişməzdir, insanın tələbat və mənafeləri isə dəyişkəndir. Ona görə də sərvətlərin yenidən qiymətləndirilməsi zərurəti yaranır.

Qarşıya məqsədin qoyulması bəzən şəxsiyyət üçün iradi olaraq ənənələr, normalar, qaydalarla nizamlanır, bu isə sərvətlərin sistemləşdirilməsi və iyearxiyasını şərtləndirir, “sərvətlər piramida”sını formalaşdırır. Bu zaman piramidanın yüksəkliyində paradoksalsı olsa da aktual, lakin keçici olmayan və ötəri sərvətlər ola bilər. Məsələn, sosioloqlar gənclərin həyat planını tədqiq edərkən müəyyən etmişlər ki, onlar bir çox hallarda aydın olmayan təsəvvürlər əsasında ixtisas seçirlər. Onlar heç vaxt olmadıqları yerə getməyə çalışır, az məlum olanları seçirlər. İstehlak mallarının və xidmətin çatışmazlığı tapılmayan şeylərə marağı artırır. Nəticədə gələcəyə tələbat yaranır, fərd təkcə öz tələbatlarını ödəməyə cəhd etmir, həm də onu ödəmək iqtidarında olduğunu sübuta yetirməyə çalışır. Tələbatın yerini sosial nüfuz, ictimai bəyənmə tutur. Dəb, söz-söhbət, kütlə zehniyyəti nəticəsində sərvətlərin subyektiv iradi qiymətləndirilməsi yaranır. Bizim cənablarımızın predamenti olmaqla bu aktual sərvətlər onların əsasları aradan çıxarsa məhv olurlar. Qiymətləndirmədəki subyektivizm şəxsiyyət, cəmiyyət, təbiət üçün ciddi təhlükəli nəticələrə aparıb çıxara bilər. Özünü ani, şübhəli sərvətlərin hakimiyyətinə tabe edən insan fundamental

ictimai sərvətlərin məhv olmasına (ekoloji fəlakət, diktaturanın yaranması, şəxsiyyətin hüquq və azadlığının) və şəxsi həyat sərvətlərinin (sağlamlığın, ailənin, dostların, sevimli işin) itirilməsi riskini yaradır.

Qiymətləndirmənin əsası. Subyektiv qiymətə müəyyən obyektiv əsaslar mane olur. Qiymətin əsası – subyektə imkan verir ki, hadisəyə hazırda və gələcəkdə sosial əhəmiyyət baxımından yanaşmada, gerçəklikdəki hadisə və predmetləri seçməkdə, seleksiya həyata keçirməkdə, öz fəaliyyətinin strategiyasını müəyyənləşdirməkdə ondan meyar kimi istifadə etsin. Qiymətin əsası rolunda bilavasitə tələbat, mənafe, sosial qrup yaxud şəxsiyyətin qaydaları çıxış edə bilər. Lakin qiymət əsas kimi standartlar, qaydalar, nümunələr, ictimai imperativ və ya qadağalar, məqsəd və ya layihələr də belə normalar formasında ola bilər. Normativ nizamlama sahəsi praktiki olaraq bütün insan fəaliyyəti sahələrinə uyğun gəlir. O, hüquqi və əxlaqi normalardan savayı özündə qaydalar, əmrlər, direktivlər, standartlar, texniki normalar və s. kimi qaydaları da birləşdirir. Normanın xüsusiyyəti ondadır ki, onlar həm sərvət, həm də qiymətin əsası kimi çıxış edir. Qiymət mülahizələrindəki paradoksluğun səbəbi də bu ikilikdədir. Müstəqil sərvət kimi norma mərasimə çevrilir, məqsəddən asılı olmayaraq davranışın qiymətləndirilməsində qaydalar, normalar formal uyğunluq kimi ön sıraya keçir. İctimai rəydə norma və qayda ilə uyğunlaşan fəaliyyət müsbət qiymət alır, işin mənafeyi xatirinə məzmunlu fəaliyyət isə mənfi qiymətləndirilir. Formal vəzifə, qayda, prosedur göstərişlər kompleksi hər şeydən yüksək qiymətləndirərək ona gətirib çıxarır ki, bürokratin fəaliyyətində kağız əsas vasitə olaraq məqsəddən mühüm olur. O, özünü cəmiyyətə xidmət edən bir insan kimi görmür, cəmiyyətə özünün anket, bürokratik əməliyyatların varlığını təmin edən xammal kimi baxır.

İstənilən qiymətləndirilmə həm predmetin özünü, həm də subyektin tələbatını səciyyələndirir. Tələbat şəxsiyyətin dərin səciyyəsinə bildirdiyindən, bu və ya digər hadisəni qiymətləndirərkən insan ona öz münasibətini, öz tələbatının mahiyyətli cəhətlərini ifadə edir. Buradan da sosioloqların da müşahidə etdiyi qiymət variantlığı, predmetin obyektiv sərvətləri ifadə edən həqiqi, doğru qiymətləndirilməsi baş verir. Onlar doğru, lakin həqiqi olmayan; həqiqi eyni zamanda doğru olmayan; yalan və həqiqi olmayan ola bilər. Məsələn, peysaj gözəlliyi haqqında mülahizə həqiqi də ola bilər, lakin doğru olmaya bilər. Fərd peysaj gözəlliyi haqqında deyil, özü haqqında yoxlanılmış şəxsiyyət kimi mü sahibin öz rəyini sıırmaq istəyir. C. Poem yazır ki, “riyakarlıq xeyirxahların qüsura görə ödədiyi vergidir.”

Hər bir qiymətdə fəaliyyətin müxtəlif tərəfləri əsas kimi çıxış edə bilər: normativ, sosiomədəni, peşəkar, operasional (müəyyən məqsədlərə nail olmaq üçün

əmaliyyatların məqsədəuyğun toplanması və ardıcılığı). Məsələn, fəaliyyətin hüquqi tənzim olunması faktıdır və o, hüquq norması baxımından qiymətləndirilir. Bu fəaliyyətə eyni zamanda əməli, yaxud əxlaqi planda da baxıla bilər.

Qiymətin əsası olan normaların özü onun predmeti ola bilər. Onlar həyatda yoxlanılmış fəaliyyətin vasitələri kimi meydana çıxır. Sosial normalar şəxsiyyətin sərvətlərinin azad müəyyənləşdirilməsinə mane olduqda, köhnəldikdə qadağaların daşıyıcısına çevrilə bilər. Sosial normaların ictimai təcrübədən geri qalması onun öz məqsədə çevrilməsinə şərait yaradır, insanın məqsədyönlü fəaliyyəti normalara kor-koranə əməl edilməsinin nümayişinə çevrilir. Nəticədə, bəzi sərvətlərin nümayişkarənə simvolik istehlakı baş verir, onlar formal normativ prinsiplərə görə qiymətləndirilir. Fərdin qrupda normativ bəyənilən sosial nüfuzlu yerini bildirən simvol yerin özündən faydalı sayılır. Belə ki, avtomobil təkcə nəqliyyat vasitəsi kimi deyil, sahibinin cəmiyyətin “yüksək” sinfinə məxsusluğunu bildirən simvol da ola bilər.

Normalar hər bir qiymət aktında ümumbəşəri və konkret- tarixinin, obyektiv və subyektivin, ən ümumi və xüsusiyyətlərinin əhəngdar vəhdətini təmin edir. Normalar insanların praktiki fəaliyyəti əsasında yüksələrək təbiət və cəmiyyət hadisələrinin qiymətləndirilməsindəki özbaşınalığı aradan qaldırmağa imkan verir. 6. (s. 129)

Cəmiyyətin və şəxsiyyətin çoxcəhətli mənafe və tələbatları mürəkkəb sərvətlər sistemində ifadə olunur, müxtəlif əsaslarla təsnif olunur. Cəmiyyətin yarımssinifləri haqqında təsəvvürlərə uyğun olaraq məzmununa görə maddi, siyasi, sosial, mənəvi sərvətlər fərqləndirilir. Hər bir yarımsistemin özü də elementlərə təsnif edilir. Belə ki, maddi sərvətlər mülkiyyətə münasibətləri ilə bağlı olan istehsal, istehlak, məişət sərvətlərini özündə birləşdirir. Mənəvi sərvətlər isə əxlaqi, idraki, estetik, dini ideya, təsəvvür, biliyi özündə ehtiva edir.

Sərvətlər konkret-tarixi xarakter daşıyır, onlar ictimai inkişafın bu və ya digər mərhələsinə uyğun olur, müxtəlif demoqrafik qrupların (gənclər, yaşlı nəsillər), eyni zamanda peşə sinfi, dini, siyasi birliklərin rəngarəng sərvətlərini əks etdirirlər. Cəmiyyətin sosial strukturunun qeyri həmcinsliyi sərvətlərin və sərvətli oriyentasiyaların qeyri-yekcinsliyi, hətta ziddiyyətini yaradır. Bu mənada sərvətlər sosial münasibətlərin varlığının predmet formasıdır.

Varlıq formasına görə predmet və ideal (mənəvi) sərvətləri fərqləndirirlər. Maddi dəyərlər- təbii xeyirdir, əməyin məhsulunun istehlak dəyəridir, ictimai hadisə tarixi, mədəni irs, əxlaqi xeyir, estetik hadisələr, dini pərəstiş predmeti, yaxud dini ideyaların işarə formasından gözəllik meyarlarına cavab verən sosial xeyirdir. Predmet sərvətləri şüurda deyil, insanın həyat fəaliyyətində, konkret əşya, hadisə

dünyasında mövcuddur. Predmet sərvətlərinin başlıca sahəsi – insanın məqsədyönlü fəaliyyətinin nəticələrində, şəxsiyyət və cəmiyyətin təkmilləşməsi haqqında təsəvvürlərdə ifadə olunur. Predmetdə təcəssüm edən sərvətlər həm fəaliyyətin nəticəsi, həm də fəaliyyətin özü kimi çıxış edə bilər.

Mənəvi sərvətlərə ictimai ideallar, qaydalar, qiymətlər, normalar və qadağalar, məqsəd və layihələr, etalon və standartlar, xeyir haqqında normativ formada ifadə olunan təsəvvürlər, xeyir və şər, gözəllik və eybəcərlik, ədalət və ədalətsizlik, düzgün və düzgün olmayan, tarixin mənası və insanın taleyi haqqında düşüncələr aid edilir. Predmet sərvətləri insanın mənəfi və tələbatlarının obyekt kimi çıxış etdikdə ikili funksiyanı yerinə yetirir: onlar sərvətlərin müstəqil sferasıdır və predmet sərvətlərinin qiymətləndirilməsi meyarının əsaslarının mahiyyətini təşkil edir.

Sərvətlərin varlığının ideal forması ya mükəmməllik haqqında zəruri və mümkün olan haqqında təsəvvürlərin dərk edilməsi şəklində, ya da dərk edilməmiş təhriklər, cəhdlər şəklində realizə olunur. Mükəmməllik haqqında təsəvvür ya konkret hissi, əyani etalon formasında, standart, ideallar (məsələn, estetik fəaliyyət formasında), yaxud dil vasitəsi ilə təcəssüm oluna bilər.

Mənəvi sərvətlər məzmununa, funksiyasına, onların realizə olunmasının xarakterinə görə yekcins deyildir. Fəaliyyətin məqsəd və üsullarını ciddi proqramlaşdıran bütöv göstəriş növləri vardır. Bu, standartlardan (keyfiyyətin, formanın və ölçünün elə ciddi müəyyən olunmuş nümunələri vardır ki, yerinə yetirilən işlərdə sözsüz əməl edilməlidir); kanonlardan (müəyyən sahədə zəruri olan üsul və qaydaların məcmusu); etalonlardan (ciddi proqramlaşdırılmış, standartlaşdırılmış sərvətlər) və s. ibarətdir.

Sərvətlərin reallaşdırılması prosesində daha çevik olanları normalar, ideallar və zövqlərdir. Norma fəaliyyətin yekcins və stabil şəraitindən irəli gələn optimallıq və məqsədəuyğunluq haqqında təsəvvürlərdir. Normalar özündə yekcins normalardan uzlaşma hallarının qarşılığı olan davranış formalarını davranışın başqa variantlarının qadağan olunmasını; konkret ictimai şəraitdə davranışın optimal variantını (nümunə); normadan mümkün sapma imkanlarından qoruyub saxlayan ayrı-ayrı adamların davranışının qiymətləndirilməsini (bəzən müəyyən cəza formasında) birləşdirir. Normativ tənzimləmə insanın fəaliyyətinin bütün münasibətlər sistemində şamil edilir. 6. (s. 68)

Öz fəaliyyətində sosial normaları yerinə yetirməli olan şəxsin davranışının ictimai bəyənilməsi, yaxud mühakimə edilməsi, ona bu və ya digər cəza verilməsi sosial normalarla onların əlaqəsinin dərk edilməsi mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Normalar yoxlanılmış həyat fəaliyyəti üsullarının praktikada möhkəmlənməsi vasitəsidir, lakin o, ictimai həyatdan geri də qalar, göstəriş və qadağaların əsirinə çevrilər, ictimai tərəqqiyə mane olar, şəxsiyyətin özünü reallaşdırmasına əngəl törədə də bilər. Məsələn, Azərbaycanda ənənəvi xanlıqlara məxsusluq pərakəndəlik, davranışda yerliçilik və tayfabazlıq mövcud olmuşdur. Bu gündə həyatımızda belə düşüncəli adamlara rast gəlinir. Bu isə özünüdərkə, özünüifadəyə imkan vermir, milləti parçalayır. Ona görə də bu, gerçəkliyə uyğun gəlməyən mülahizələrdən tez uzaqlaşsaq, o qədər də ölkəmizin problemlərini çevik və uğurla həll edə bilərik.

İdeal – kamilliyin yüksək norması, insanın mənəvi tələbatının nizamlanması, insan və təbiət, insan və insan, şəxsiyyət və cəmiyyət münasibətlərinin ahəngdarlığı, təkmilləşdirilməsi haqqında təsəvvürlərdir. İdeal insanın həyatını həsr edəcəyi məqsədin həyata keçirilməsinə imkan verən tənzimləyici funksiyanı yerinə yetirir. Gerçəklikdə idealı həyata keçirmək mümkündür mü? – bu suala müdriklərin çoxu mənfi cavab vermişdir. İdeal kamillik və mükəməllik gerçəklikdə analoqu olmayan obrazdır, o, şüurda transsəndentalın simvolu kimi inikas edir. İdeal mənəvi sərvətlərin mərkəzləşmiş ifadəsidir. Şəxsi və qrup dəyərləri. Subyektlərinə görə sərvətləri iki yerə bölürlər: fərdidən üstün (qrup, milli sərvətlər, sinfi ümumbəşər), subyektiv – şəxsi sərvətlər. Şəxsi sərvətlər tərbiyə və təhsil prosesində, fərdi həyat təcrübəsinin gedişində formalaşır, fərdidən üstün sərvətlər isə cəmiyyət və mədəniyyətin inkişafı nəticəsində yaranır.

Şəxsi və ictimai sərvətlər bir-biri ilə bağlıdır. Fəlsəfə üçün onlar arasındakı münasibətlər, fərdi, yaxud ictimai sərvətlərin hansının ilkinliyi, fərdi sərvətlərin ictimainin təsiri altında, yaxud ictimai sərvətlərin fərdlərin mənafe və tələbatlarının razılaşdırılması nəticəsində meydana gəlməsi problemləri mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Fəlsəfə tarixində bu problem müxtəlif mövqelərdən həll edilmişdir. Belə ki, relyativ aksiologiya sərvətləri insanın fərdi varlığı ilə bağlı mənafedən, yaxud şəraitdən hasil edir. Relyativizmə əks olan naturalist istiqamət isə sərvətləri subyektdən şüur və onun qiymət mülahizələrindən asılı sayılır. Freyd və ekzistensialistlər fərddən üstün sərvətlərin təsirini qəbul edirlər, lakin onları mənfi qiymətləndirirlər, belə hesab edirlər ki, sosial sərvətlərin təzyiqi fərddə münafiqlik yaradır və onu əziz. Z. Freydin fikrincə, sosial nəzarət şəxsiyyətin adaptasiyasına imkan vermir, çoxsaylı nevrozların yaranmasına səbəb olur. Freyd fərdin psixi sahələri arasındakı münafiqliyin şüursuz istək və mədəniyyət arasında mərkəzləşdiyini, cəmiyyətin tələbləri ilə uyğun gəlməyən ideyaların onun şüurundan

sıxışdırıldığını söyləyir. Təbii başlanğıc və mədəniyyət sərvətlərinin antaqonizmi insanın xoşbəxtliyinin azalmasına, cəmiyyətdə fərdin öz təbii istəklərini məhdudlaşdırma imkanının olmaması cəmiyyət qarşısında günah hissinin güclənməsinə gətirib çıxarır.

Ekzistensializm fəlsəfəsi qeyd edir ki, sosial tələbatlar fərdi motivasiyaya qarşı durur, şəxsi özünümüdafiəni əzir. İctimai sərvətlərin hökmranlığı şəxsiyyətin fərdililiyinə, integrasiyasına təhlükə törədir. Hakim sərvətlərin düşünülmədən qəbul edilməsi nəticəsində formalaşan konformist şüur fərdi “Mən”in sərhədlərinin genişlənməsinə mane olur. Şəxsiyyətin sosial sərvətlərə münasibətdə oriyentasiyası onu həqiqi mövcudluqdan simasız standartlara aparır. Nəticədə bu həm də cəmiyyətin formalaşdırdığı ssiyentik qaydalar və texnokratik illuziyaların elm tərəfindən laxladılaraq tənqidi mühüm əhəmiyyətə malik olur. Ekzistensializm rəsmi hüquq və əmlaka hücum edir, hədsiz hakimiyyət istəyinə bir fərdin azadlığının başqasından ayrılmazlığını, onun seçiminin hamının seçimi olması ideyasını qarşı qoyur. Lakin fərdin sərvətləri seçməsi cəmiyyətin ona zorla qəbul etdirdiyi sərvətlərin əleyhinə və əksinə həyata keçirməyə məcbur olur. Fərdi və fərdüstü sərvətlərin qarşılıqlı münasibətlərində onların üst- üstə düşə bilməsi ilə razılaşmaq olmaz. İctimai sərvətlər fərdin şüurunda onun doğulmasından əvvəl mövcud olmuş, formalaşmış və insanın ölümündən sonra da mövcud olacaqdır. Bu mənada onlar fərd üçün mövcud olan obyektiv realıq kimi qavranılaraq, dərk edilir. Lakin sosial sərvətlər nə tam kamil, nə də mütləq deyildirlər, onlar cəmiyyətin müəyyən şəraitindən doğmuşlar və bu şəraitin subyektiv ifadəsidir. Ona görə də fərddən üstün sərvətlərin fərdə təsiri müsbət və mənfi ola bilər. Şəxsiyyət şüurlu və aktiv fəaliyyət göstərən, özünün yaxın və uzaq məqsəd və istəklərini azad müəyyən edən, öz tələbatlarını dərk edən, həyatı öz təcrübəsinə uyğun qiymətləndirən subyektdir

İnsanların ətrafında baş verən hadisə və prosesləri sadəcə seyr etmir, onlara həm də fəal qiymətverici münasibət bəsləyirlər. Belə dəyərləndirmə insanların fəaliyyətinin bütün sahələrinə aiddir. Siyasi aksiologiyada isə dəyərləndirmə daha güclü rol oynayır. Bu onunla izah olunur ki, siyasi fəaliyyət ən çox məsuliyyət tələb edən sahələrindəndir. Çünki, o, insanları, böyük sosial qrupları və cəmiyyəti idarəetmə məharəti və sənətidir. Ona görə də həmin fəaliyyət sahəsində çalışan insanların yüksək mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlərə malik olması tələb olunur. Hər bir dövlətin uğurlu fəaliyyəti onun xalq ilə əlaqəsindən çox asılıdır. Hər bir dövlət xalqın inamını qazanmalı və onda qanuna riayət etmək hissi tərbiyə etməlidir. Hakimiyyət siyasi və sosial-iqtisadi vəzifələri həyata keçirərkən xalqın yüksək

şüurluluğuna və mənəvi keyfiyyətlərinə arxalanmalıdır. Müxtəlif şəraitdə hakimiyyəti tətbiq etməyin həddlərini gözləmək də çox vacibdir. Bu prinsiplərin yerinə yetirilməsi dövlətin təkcə sözdə deyil, işdə xalq tərəfindən tanınmasına əlverişli şərait yaradır.

Siyasi liderlərin, dövlət başçılarının fəaliyyəti daha çox siyasi qiymətləndirməyə məruz qalır. Bu təsadüfi deyildir. Xalq onlara aha çox səlahiyyət və mandat verir, həm də böyük ümid bəsləyir. Ona görə də siyasi xadimlərə yüksək tələbkarlıqla yanaşırlar. Həqiqi siyasətçi o adamdır ki, müdrik təfəkkürə, geniş əhatə dairəsinə, yüksək mədəniyyətə malik olsun. Şəxsi təcrübə və biliklərini artırmaq yolu ilə bu keyfiyyətləri əldə edən şəxs kütlələr diqqətini daha çox cəlb edir və onun hörmətini qazanır. Siyasətçi konkret şəraiti düzgün qiymətləndirməyi bacarmalı, hadisələrin gedişini və gələcək nəticələrini, irəlicədən görə bilməlidir. O, səmimi olmalı, xalqın mənafeyinə xidmət edən dəqiq fəaliyyət proqramını işləyib hazırlamalı və həyata keçirməlidir. Siyasi lider üçün tələb olunan başqa bir keyfiyyət konkret şəraiti, sosial qüvvələr nisbətini və hətta mümkün qədər ayrı-ayrı şəxslərin fərdi cəhətlərini nəzərə almaqdır. Vaxtilə O. Mirabo göstərirdi ki, insanlara xoş sözlə müraciət etmək, onları əsl mənada təbə etmək məharətidir.

Bəzən elə olur ki, idarəçilik üçün zəruri keyfiyyətləri olmayan şəxslər idarə orqanlarına yol açə bilirlər. Belə hallar vaxtında aradan qaldırılmadıqda mənfi nəticələr törədir. Ayrı-ayrı ölkələrin və xalqların tarixi sübut edir ki, siyasi hakimiyyətdə olan adamlar intriqa, gizli sövdələşmə, satqınlıq, siyasi qətl, açıq qəsdlər, xəyanət, siyasi partiyaların və qrupların mübarizəsi və s. kimi işlərdə bu və ya digər dərəcədə iştirak etmişlər. Əsl siyasi rəhbər bunlardan uzaq olmalıdır. Siyasi müdrikliyin digər mühüm bir keyfiyyəti mümkün olanla qeyri-mümkün olanı dəqiq fərqləndirmək məharətinə malik olmasıdır. Çünki siyasətdə niyyət əsas deyil, bu niyyətin nə dərəcədə real olması əsasdır. (5. s. 522)

Beləliklə, bu ümumi meyarlardan çıxış edərək hazırda müstəqil Azərbaycan dövləti və onun hakimiyyət strukturları qarşısında duran vəzifələri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar: milli dövlət quruculuğunu qətiyyətlə davam etdirmək, ictimai həyatın bütün sferalarında demokratikləşdirməni genişləndirmək yolu ilə hüquqi dövlətə doğru irəliləmək, formalaşmaqda olan bazar münasibətlərinə lazımi dərəcədə siyasi təminat yaratmaq, eyni zamanda ona tənzipmedici təsir göstərmək, əhalinin həmrəyliyinə və birliyini daha da möhkəmləndirmək, dünya ölkələri ilə əlverişli iqtisadi əməkdaşlıq həyata keçirmək, ölkəmizin dünya birliyinə iqtisadi, siyasi, mədəni və ekoloji baxımdan qovuşmasına fəal kömək etmək.

Siyasət ilə əxlaqın münasibətlərinin düzgün müəyyənləşdirilməsi siyasi aksiologiyada çox vacibdir. Qeys edək ki, bu münasibətlər mürəkkəb və çoxcəhətli olduğuna görə də onlar çox vaxt birtərəfli və məhdud izah edilir. Belə təsəvvür yaranır ki, ya əxlaq siyasi mənafeələrə tabe edilməli, ya da siyasət əxlaqa qurban verilməlidir. Əslində məsələnin bu cür qoyuluşu doğru deyildir. Söhbət yalnız hər iki tərəfin dialektik vəhdətindən getməlidir. Bu cür vəhdəti siyasət və əxlaq, hüquq və ümumbəşəri normalar əsasında əlaqələndirmək yolu ilə əldə etmək olar. Ölkənin daxili və xarici siyasət fəaliyyətində hər şeydən əvvəl demokratizm və liberalizm kimi ümumi müddəalar əldə rəhbər tutulmalıdır. Vaxtilə Aristotel qeyd edirdi ki, siyasətin anlaşılması və həyata keçirilməsi əxlaq və heyirxahlıq haqqında müəyyən təsəvvürlərə və etik biliklərə malik olmağı tələb edir. XV əsrin məşhur siyasətşünası N. Makiavelli isə “məqsəd hər cür vasitəyə bəraət qazandır!” şüarı ilə çıxış etmişdir. Onun fikrincə, siyasi məqsədlərə nail olmaq üçün, hətta mənəviyyata zidd məsələlərdən də istifadə etmək məqbuldur. XIX əsrin sonlarında geniş yayılmış yenikantçılıq təlimi isə bunun əksinə olaraq göstərirdi ki, vicdanlı siyasətçi xalqların həyatına aid məsələləri həll edərkən əxlaqi prinsip və normaları nəzərə almalıdır. (4. s. 80)

Beləliklə, siyasi aksiologiya cəmiyyət həyatının bütün sahələrinə getdikcə daha geniş nüfuz edir, iqtisadi, sosial, mənəvi, əxlaqi inkişafın güclü amilinə çevrilir və qarşıda duran məqsədlərə çatmaq üsullarına uyğun olaraq əhalinin siyasi cəhətdən maariflənməsinin özünəməxsus sistemini formalaşdırmış olur.

Psixologiya sosial sərvətlərin fərdin daxili psixi həyatının sabit elementlərinə çevrilməsinin mexanizmini açıb göstərmişdir. İnsanı psixikasının daxili strukturunun mexanizmi sosial fəaliyyətin xarici strukturlarının mənimsənilməsi yolu ilə baş verir. Müəyyən tarixi mərhələdə insanların kütləvi davranış forması, sonradan şüurun daxili mexanizminə transformasiya olunur. Məsələn, mərasimlər, oyun növlü kollektiv hərəkətlər belədir, müasir şəraitdə məktəb, televiziya, kütləvi informasiya vasitələri müəyyən psixi quruluş formalaşdırır. Fərdi sərvətlərin formalaşmasında fəaliyyətin təkcə müxtəlif formaları əmək, idrak, ünsiyyət, oyun iştirak etmir, bütövlükdə sosial struktur çıxış edir. Bazar, məişət, reklam və dəb, siyasət və hüquq, təhsil və tərbiyə, kütləvi informasiya vasitələri və incəsənət, mövcud hakim mədəniyyət normaları, ictimai-siyasi institutlar tərəfindən rəsmi etalon kimi tanınmış bəzi nüfuzlu şəxslər, sosial psixoloji stereotiplər, şablonlar, spesifik mərasim təcrübəsi, əxlaq və qadağalar-başqa sözlə, bütün şəxsiyyətin mənəvi sərvətlərinin oriyentasiyasını formalaşdıran cəmiyyətin mənəvi həyatı.

Şəxsiyyətin formalaşması spesifik sərvətlr sisteminə malik soaila qrup, birliklər çərşivəsində baş verir. Şəxsiyyətin bu qruplara məxsusluğu bunda ifadə olunur ki, o, onların ideal və sərvətlərini mənimsəyir. Lakin bu qruplar arasındakı ziddiyyətlər şəxsiyyətdaxili sərvət münaqişəsinə, müstəqil sərvətlər axtarışına gətirib çıxara bilər. Beləliklə, şəxsiyyətin fəədiləşdirilmiş, təkrar olunmaz xüsusiyyətlərinin meydana gəlməsi, onun xüsusi həyat təcrübəsi ilə birlikdə zəruri olaraq fərdiləşdirilmiş xüsusi sərvətlərin formalaşmasına səbəb olur, sosiallığa əks durmur, onu daha da zənginləşdirir.

Şəxsiyyətin davranışının tənzimləyicisi kimi sərvətlər onun bu və ya digər hadisəni sərvət kimi dərk edib-etməməsindən asılı olmayaraq onun davranışına təsir edir. Sərvətlər sistemi haqqında şüurlu təsəvvürlər, sərvət qaydalarının məcmusu şəxsiyyətin sərvət oriyentasiyasını təşkil edir. Onlar sosial normaların mənimsənilməsi prosesində və zamanın tələbi ilə şəxsiyyətin daxil olduğu sosial qruplarda formalaşır.

Sərvət oriyentasiyası fərdin həyat təcrübəsi və onun bütün yaşanmaları ilə möhkəmlənir, təkmilləşir. Onlar fərdə imkan verir ki, əhəmiyyətini əhəmiyyətsizdən fərqləndirə bilsin, motivasiyasının stabil və möhkəmliyini və onun davranışın və şüurun varisliyini təmin etsinlər. Bunlara baxmayaraq, dərk edilməmiş istək, cəhd, həvəslər özlərini biruzə verirlər, xüsusilə də onlar şəxsiyyətin şüurlu sərvət oriyentasiyası ilə ziddiyyətə girdikdə özünüqiymətləndirmə və faktiki şəxsi status arasında ziddiyyət, eyni zamanda xüsusi fərdiləşdirilmiş sərvətlər və nüfuzlu sosial qrupların sərvətləri arasında ziddiyyətin dərk edilməsi bu ziddiyyətlərin səbəbidir.

Ona görə də fərdi sərvətlərinin seçilməsi, öz həyatının mənasına cavab verilməsi məsələsi şəxsiyyət üçün əzəblı seçmə axtarışına səbəb olur. C. Trubeskoy(1862-1905) “həyatın mənası”məqaləsində yazır ki, mənə axtarışı bizi əhatə edən mənasızlıqdan sərt əzab çəkməyə düçar edir. İnsan həyatda əldə edilməmiş uğura görə yaxud, öz həyatını nəyin bahasına olursa olsun qorumağa çalışarkən, öz qrupu bioloji qul dünyasında tələbatları özünü qapanmış dairə kimi təsəvvür etdikdə bizim həyatımızın mənasızlığı çox kəskin hiss edilir. Trubeskoy şüurdakı sərvət vakkumundan çıxmağı belə təsəvvür edir: həyatın mənasızlığını dərk edən insan ondan uzaqlaşır. Düşünən varlıq şübhəyə meyillidir, bunun sözsüz mənası olan intuasiyaya itələyir.

Mənə həyatın ən dərin qatlarında yerləşir. Həyat özü qiymətsiz nemətdir, özü dərin mənaların daşıyıcısıdır. C. L. Frank (1877-1950) qeyd edirdi ki, həyatın

mənası yaradıcı, Allah tərəfindən müəyyənləşdirilmişdir. Lakin bu o demək deyildir ki, hər bir insanın həyatı onun iştirakı olmadan mənalanaçaq. İnsan öz həyatının yaradıcısıdır, onu dərk edir, özünü sərvətlər oriyentasiyasına uyğun olaraq yaradır şüurlu yaxud şüursuz öz şəxsi seçimini həyata keçirir, uşaqlıqdan gələcəkdə mən kim olacağam?-sualı üzərində düşünür. “İstintaq” filminə baxan uşaq deyir: “Atam, mən gələcəkdə müstəntiq olacağam” uşağın təsəvvür etdiyi kimi həyat, peşə qazanmaq, nüfuz sahibinə çevrilmək çox çətindir. Bu bir çox suallara cavab tələb edir: mənim hansı bacarığım var, mən nə edə bilərəm, mən necə olmalıyam və nə istəyirəm? Bir mümkün cavab var:- özüm olmalıyam, hər bir insanın həyatının mənası –özünün öz varlığının reallaşdırmasıdır. Öz həyatının mənasının başa düşülməsi-öz qəlbinin hərəkətinə, uğur və uğursuzluğuna, imkan və nəyə daha çox üstünlük verilməsinə gedən yoldur. İnsanın özünü daha dərinləndirən təhlil etməsi imkan verir ki, o, özünün orijinallığını və özvarlığını aşkara çıxarsın, həyatın mənasının mühüm şərti olan özü olaraq qalmaqı dərk etsin.

Gündəlik həyatın kortəbiiyi, utilitar sərvətlərin kiçildilməsi insanı parçalayır, onu birtəfəlli edir. Mənasız heyvani avtomatik vəziyyətdən çıxmaq, yüksək sərvətləri realizə etmək insanın başlıca vəzifəsidir. Özvarlığını anlayan insan özünün ümumbəşər mahiyyətini, başqaları ilə uyğunluğunu, ümumbəşəri başlanğıcını dərk edir. Özü olmaq-hər şeydən əvvəl insan olmaq deməkdir: insan həyatının mənasının universallığı ondadır ki, öz yüksək bəşəri varlığının: məhəbbət, gözəllik, həyəcan, xeyir və s. müdrikliyi həyata keçirməkdir, yalnız başqa insanlarla birlikdə yaxın adamlara qayğı və onun üçün məsuliyyətdə insan öz varlığını əldə edir. İnsan təkcə özü, öz həyatı, mənafe və tələbatı haqqında düşünmədikdə, başqaları barədə düşündükdə onun həyatı məna və mahiyyətli olur. Heç kimə lazım olmayan adam bədbəxtədir.

İnsan həyatının mənası insan tarixinin mənası ilə kəşifir. Təsədüfi deyil ki, Berdyayev dünya tarixinin mənasını şəxsiyyətin taleyi və kainatın taleyi ilə birləşdirirdi. Alman filosofu Karl Yaspers (1863-1969) tarixin mənasını insan nəsli ilə vəhdətdə götürərək deyirdi: bəşəriyyət yaradılmış ümumbəşəri sərvətlərin əsrlərlə qararlaşmış ənənəsini qorumalı və zənginləşdirməlidir. Bəşəriyyətin məkan və zamanca vəhdəti insanın humanistləşməsinə, onun yüksək sərvətlər əldə etməsini təmin etməkdir.

Sərvətlərin üstünlüyü anlayışı bizi sərvətlərin iyerarxiyasına gətirib çıxarır. Sərvətlər şəxsiyyətin tələbat və mənafeləri ilə müəyyən edilir, mürəkkəb struktura və xüsusi iyerxiyaya malik olur. Canlı varlıq kimi insan həyatının fundamental zəruri

əsasları olan nemətləri və insanın sosial mahiyyətindən və onun mənəvi tələbatından asılı olan yüksək mənəvi sərvətləri özündə birləşdirir. Birinci qrup sərvətlər utilitar, ikinci qrup isə mənəvi sərvətlərə aiddirlər. Birinci qrup sərvətlər xarici, insana məxsus olmayan məqsədlərə, ikincisi isə daxili əsaslarla müəyyən edilir. Praktiki utilitar sərvət vasitə sərvətidir, çünki əşyanın faydalılığı onun nəzər xidmət etdiyi vəzifə ilə bağlıdır. Sərvət kimi öz vəzifəsini yetirdikdən sonra əşya ölür, tükənir. Utilitar sərvətlərdən fərqli olaraq mənəvi sərvətlər özünə xas xarakterə malikdir və xarici motivə ehtiyacı yoxdur. Utilitar pragmatik sərvətlər fəaliyyətin məqsədini, mənəvi sərvətlər isə insan fəaliyyətinin mənasını müəyyənləşdirir.

Buna uyğun olaraq şəxsiyyətin mənəvi dünyasının öz iyerxiyası vardır. Adi empirik, dar utilitar, sırf funksional düşünmək və ya öz fəaliyyətini əxlaqi meyarlara aid etmək, üurluluq və mənəvilik, bilik və sərvət arasındakı su ayrıcıdır.

Son dövrlərdə elmi-kütləvi ədəbiyyatda mənəvi sərvətlərin dirçəldilməsindən danışarkən əsasən dini sərvətləri ön sıraya çəkirlər. Onlar dini-mədəni özvarlığın dindən ayrılmazlığını irəli sürürlər. Din xadimləri belə hesab edirlər ki, hazırda dini mənəvi dəyərlər orta əsrlərin xüsusiyyətlərinin daşıyıcısı deyil, müasir cəmiyyətin önəmli elementi olub, mətəndəşlərimizin mənəvi sərvətləri qovuşmasının vacib şərtidir. Onun əsas məqsədi insanın xoşbəxtliyi, həyatının mənalı, faydalı yaşamasının stimullaşdırmaqdır.

İnsan mənəviyyəti özündə- idraki, əxlaqi və estetik kimi əsas başlanğıcları birləşdirir. Buna uyğun olaraq onun üç mənəvi yaradıcı tipi vardır: müdrik (bilən, dərk edən), dindar və sənətkar. (7. s. 198) Bu başlanğıcların əsasını mənəviyyat təşkil edir. Bilik bizə həqiqəti verir və yol göstərir, əxlaqi başlanğıc isə insanı özünün eqoist tələblətdən uzaqlaşdırır və xeyirli fəaliyyətə təhrik edir.

Mənəvi sərvətlərin xüsusiyyətləri ondadır ki, onlar utilitar xarakterinə malik deyil və bütün hər şeyi ali sərvətlərlə əlaqələndirir. Ali sərvətlərin xüsusiyyətlərindən biri də odur ki, o, müəyyən xalqın mədəniyyətinin insanların fundamental münasibət və tələbatlarının özəyini təşkil edir. Bunlara ümumbəşəri sərvətləri, ünsiyyət sərvətlərini, sosial sərvətləri, şəxsiyyətin özünü təsdiqini aid etmək olar. Ali sərvətlər çoxsaylı şərait seçimlərində reallaşır.

Beləliklə, sərvət anlayışı şəxsiyyətin mənəvi dünyası ilə bağlıdır. Ağıl rasionallıq, bilik şüurun mühüm komponentlərini təşkil edir, bunlarsız insanın məqsəduyğun fəaliyyəti yoxdur. Lakin bunlar əsasında formalaşan mənəviyyat o sərvətlərə aid edilir ki, o, insan həyatının mahiyyəti ilə, öz həyat yolunun seçilməsi ilə bağlı olur.

ƏDƏBİYYAT

- 1) А. Г. Спиркин. Основы Философии. Москва- 1988 изд. политлитературы. ст. 592
- 2) İ. Rüstəmov. Fəlsəfənin əsasları. Elm nəşriyyatı. Bakı-2004 s475
- 3) F. F. Ramazano. v “Fəlsəfə” Azərbaycan nəşriyyatı. Bakı-1997 s376
- 4) H. Şirəliyev, Ə. Əhmədov. Politalogiya Təbib nəşriyyatı. Bakı-1997 s416
- 5) M. Əfəndiyev. Siyasi elmin əsasları. Siyasət nəşriyyatı. Bakı-2004 s603
- 6) Н. Ф. Буило, А. Н. Чумаков. Философия, Москва “Знание”1998 ст. 304
- 7) Ю. П. Лисицин А. В. Сахно. Здоровье Человека-Социальная Ценность. Москва “Мысль” 1988 ст. 270

XÜLASƏ

Sərvətlər insanın dünyaya münasibətinin xüsusi aspektini izah edir və onun dünyagörüşünün formalaşmasında xüsusi rol oynayırlar. Onlar insan fəaliyyətinin, cəmiyyətin, mədəniyyətin spesifikasını dərinlən dərk etməyə imkan verir. Sərvətlər insanların birləşməsinə, yaxınlaşmasına, əlaqə və ünsiyyət yaratmasına, onların cəmiyyətə inteqrasiya olunmasına şərait yaradır.

Sərvətlər həyatın incəsənət, din, əxlaq, mədəni sahələrində aparıcı yola malikdir. Onlar elmi anlayış dilinə tərcümə edilmir və çox halda bədii-obrazlı mifoloji, yaxud dini formada ifadə olunurlar. Sərvət mühakiməsinin mühüm keyfiyyəti ondadır ki, o, qiymətdir, yaxud daxili vəziyyət vasitəsilə hərəkətə canatmadır. Əgər elmi idarə tam adekvat biliyə daha çox yaxınlaşmağa meyl edirsə, sərvət münasibəti insanı “mənalər səltənəti”, əhəmiyyətlik dünyası ilə yükləyir.

Aksiologiya və ya sərvətlər anlayışı şəxsiyyətin mənəvi dünyası ilə bağlıdır. Ağıl rasionallıq, bilik şüurun mühüm komponentlərini təşkil edir, bunlarsız insanın məqsədəuyğun fəaliyyəti yoxdur və insan həyatının mahiyyəti, öz həyat yolunun seçilməsi bunların arasında formalaşan mənəviyyat və sərvətlərə aid edilir.

SUMMARY

Wealths explain special aspect of attitude of the peoples to the world and plays the special part for forming of the world outlook. They allow and they should not deeply perceive the specificity of the culture of the man activities of the society. Wealths create conditions to joining of the people, to approaching, connection and to create intercourse. Wealths have leading role in morals cultural areas. They don't translate to scientific conception and many circumstances they are expressed figurative mythological or religious form. Important quality of the wealth judgement is in its price. If scientific office have wish to wholely approach knowledge, wealth relation loads man with necessity world. Axiology or wealths conception is connected with spiritual world of the personality. Sense rationality organizes knowledge of the consciousness important components.

Without these aren't expedient activities and essence of the man life. Choice of the life way between these morality is connected with the wealths.

РЕЗЮМЕ

Ценности объясняют специальные аспекты отношения человека к миру и играют особенную роль в формировании его мировоззрения. Они предоставляют возможность для глубокого понимания специфичности человеческой деятельности, общества и культуры. Богатства создают условия для объединения, сближения людей, создания общения и связи их интеграции в общество.

Ценности являются путеводителем в области искусства, религии, нравственности и этики. Они не переводятся на научный язык и в большинстве случаев выражаются в изобразительно-мифологической и религиозных формах. Важное качество понятия ценности заключается в том, что это стремление внутреннего состояния к продвижению. Если научное управление предрасполагает к адекватному знанию, богатство пополняет людей миром значимости, “господтсвом значений”

Аксиология или понятие ценностей связано с моральным миром личности. Разум составляет важные компоненты рациональности, сознания знаний, без них не существует целестремленной деятельности человека. Значимость человеческой жизни, выбор своего жизненного пути относится к формирующимся между ними ценностям и духовности.

ZİHİNSEL ENGELLİ ÇOCUKLAR İÇİN DİN EĞİTİMİNİN ÖNEMİ

Yrd. Doç. Dr. İslam MUSAYEV

Hakkâri Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Anahtar Kelimeler: zihinsel engelli, din, eğitim

Key words: mental disability, religion, education

Giriş

Engelliler Hakkında Genel Bilgiler

Engelli insanlar, doğuştan veya sonradan meydana gelen hastalıklar, yetersizlikler, vücudun görsel, işlevsel, zihinsel, ruhsal farklılıkları sebebiyle toplumsal tutum ve tercihler sonucu yaşamın birçok alanında kısıtlanan, engellerle karşılaşan kişiler demektir.

Dünyada yaklaşık 500 milyon engelli bulunmaktadır. Avrupa’da fiziksel ve zihinsel engelli sayısı ise 46 milyondur.

Dünya Sağlık Örgütü ve Dünya Bankası’nın sunduğu (2010 dünya nüfus tahminlerine göre) Dünya Engellilik Raporuna göre, 1 milyardan fazla insanın, diğer bir deyişle dünya nüfusunun yaklaşık yüzde 15’inin bir tür engellilik ile yaşadığı tahmin edilmektedir. ¹Devlet İstatistikleri Enstitüsü tarafından 2002 yılında gerçekleştirilen Türkiye Engelliler Araştırması’nın verilerine göre Türkiye’deki engelli nüfusun toplam nüfusa oranı % 12.29 (erkeklerde % 11.10, kadınlarda % 13.45) olarak saptanmıştır. Engelli nüfusun %1.25’ini ortopedik engelliler, %0.38’ini dil ve konuşma engelliler, %0.60’ını görme engelliler, %0.37’sini işitme engelliler, %0.48’ini zihinsel engelliler oluşturmaktadır. ²

¹www.worldbank.org; (20. 12. 2012).

² **Türkiye Özürlüler Araştırması 2002**, T. C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Başkanlığı ve T. C. Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı, D. İ. E. Matbaası, Ankara, 2004, s. VIII-IX.

Azerbaycan Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığının açıklamalarına göre 2013 yılında Azerbaycan'daki engelli nüfusun toplam nüfusa oranı %5,2 (535 bin) olarak saptanmıştır.³

İslam'a Göre Engellilik ve Engellilerin Durumu

İnsan yaşadıkları olayları, sıkıntıları inandığı din bağlamında anlamlandırmaktadır. İslam dini, insanı rengine, ırkına, cinsiyetine, soyuna, fizyolojik yapısına, engelli ve sağlıklı oluşuna göre değil, onu imanına, ahlakına, güzel ameline, ibadet ve itaatine, takvasına göre değerlendirmektedir. Kur'an'da "Sizin en hayırlınız, takvada ileri olanınızdır"⁴ ayeti ile, üstünlüğün takvaya bağlı olduğu ifade edilmiştir. İnsana şekil verip⁵ ona ruhundan üfleyen⁶ Yüce Allah, onu en güzel bir biçimde yarattığını⁷ ifade etmektedir. Kur'an'da görme, işitme, konuşma, ortopedik ve zihinsel engellilikten söz edilmektedir. Kur'an'da yer alan engellilerle ilgili ayetlerin bir kısmı fiziksel⁸ yani hakiki anlamda kullanılsa bile, büyük çoğunluğu mecazî anlamda kullanılmıştır.⁹

İslam insanları ancak güçleri nispette sorumlu tutmakta, engelli insanların da dini görevlerle ilgili olarak güçlerinin yettiği şeylerle sorumlu olduklarını, "köre, topala güçlük yoktur"¹⁰ buyrularak engellilerin zorunluluklarının olmadığını, onlar için kolaylıklar sağlanıldığını ifade etmektedir.

İslam'a göre engellilik bir kusur değil, bir imtihandır. "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz."¹¹ ayeti de bu dünyada imtihanın bir realite olduğunu hatırlatmakta ve imtihan çeşitlerine işaret etmektedir. Ayette bahsedilen "canlardan eksiltme" ifadesine engelli insanların da kastedildiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla, İslam'a göre engellilik hâli de insanların sabretmesi gereken bir imtihan çeşididir.

³ <http://gsr.fm/azerbaycanda-elillerin-sayi-535-mine-catir/> (Erişim Tarihi: 27. 04. 2015)

⁴ Hucurat, 49/13.

⁵ Teğabün, 64/3.

⁶ Secde, 32/9.

⁷ Tin, 95/4.

⁸ Nur, 24/61; Fetih, 48/17.

⁹ Enam, 6/39; Kehf, 18/53; Mülk, 67/7; İsra, 17/97.

¹⁰ Nur, 24/61; Fetih, 48/17.

¹¹ Bakara, 2/155.

Her toplumda olduğu gibi Peygamberimiz döneminde de engelli kimseler bulunmaktaydı. Hz. Peygamberin engellilerin öneminden bahseden ifadeler yanında, onun bizzat engellilere yaklaşımı konusunda, gerçekten dikkat çekici uygulamaları ve sözleri vardır. Hz. Peygamber engellilerle bizzat kendisi ilgilenmiş, onlara değer vererek onları topluma kazandırmaya çalışmıştır. Engellileri başkasına muhtaç durumda kalan dilenciliğe mahkum insanlar olarak görmemiş, durumlarına göre onların bir işte çalışmasını sağlamak maksadıyla, onların ticaret yapması için kolaylaştırıcı hükümler getirmiştir.¹²

“Üç kişiden kalem kaldırılmıştır (sorumluluğu yoktur) uyanıncaya kadar uyuyan kimseden, akıl balığ oluncaya kadar çocuktan ve şifa buluncaya kadar akıl hastasından”¹³ buyuran Hz. Peygamber, zihinsel açıdan engelli insanların her hangi bir sorumluluğunun olmadığını ifade etmiştir.

İslam Peygamberi “görme engelli birisine yol göstermenin, sağır ve dilsiz birisine kılavuzluk yapmanın”¹⁴ bir “sadaka” olduğunu ifade ederek, “gözleri kör olup da bu durumlarına sabredenlerin cennetle mükafatlandırılacağını”¹⁵ müjdeleyen hadisi ile, engellilerin Allah katında yüce bir değere sahip olduklarını beyan etmiştir.

Zihinsel Engelliliğin Tanımı

Bireyin, yaş, cinsiyet, sosyal ve kültürel faktörlere bağlı olarak yerine getirmesi gereken rollerini, vücudunda var olan veya sonradan ortaya çıkan yetersizlik yüzünden gereği gibi yerine getirememesi durumunda kalmasına engel denir. Engellilik doğuştan veya sonradan herhangi bir hastalık veya kaza sonucu bedensel, zihinsel, ruhsal, duygusal ve sosyal yetilerini çeşitli derecelerde kaybetmiş, normal yaşamın gereklerine uyamama olarak tanımlanmaktadır.¹⁶

Zihinsel engellilik, gelişimsel dönemlerde ortaya çıkan, uyumsal davranışlarda görülen yetersizlik ve genel zeka fonksiyonlarının normalin altında olma durumudur. Zihinsel engelliliğin bir çok yönleri vardır ki, bu özelliği ile tıp, sosyoloji, psikoloji ve eğitim gibi bir çok bilimlerin konusu olmuştur. Bu açıdan

¹² İbrahim Sarıçam, *Hz. Peygamberin Çağımıza Mesajları*, TDV yay. , Ankara 2000, s. 109-110

¹³ Tirmizi, Hudud 1.

¹⁴ Ahmed b. Hanbel, Müsned, V. , s. 169.

¹⁵ Buhari, Marda 7.

¹⁶ M. Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*, Dem yay. , İstanbul 2005, s. 59.

zihinsel engelliliğin farklı tanımları yapılmış ve her alanın mensubu kendi açılarından tanımlamaya çalışmışlardır.

Tıbbi yönden zihinsel engellilik, yaşlılarına kıyasla zihni gelişim ve fonksiyonlarda sürekli yetersizlik ve gerilik yanında beden ve beyin yapısında belirgin farklı özellikler gösterme durumu olarak tanımlanmaktadır. Sosyolojik olarak zihinsel engellilik, yaşlılarına kıyasla, sosyal olayları kavrama ve uymada belirgin ve sürekli olarak gerilik, yetersizlik ve beceriksizlik gösterme durumudur. Psikolojik olarak zihinsel engellilik, yaşlılarına göre, psiko-devinimsel ve zihni gelişmelerinde belirli ve sürekli gerilik gösterme durumu olarak ifade edilmektedir. Eğitime göre zihinsel engellilik ise, normal çocuklar için düzenlenmiş eğitim programlarından, sürekli zihin gelişimi ve fonksiyonel gerilik yüzünden, gereği gibi faydalanamamaya sebep bir durum olarak tanımlanmaktadır.¹⁷

Genel olarak zihinsel engellilik, doğumdan önce, doğum esnasında ve sonraki gelişim evrelerinde, çeşitli nedenlerle zihin gelişmelerinde ve fonksiyonlarında oluşan sürekli yavaşlama, duraklama ve gerileme gösteren ve bunun sonucu olarak etkili uyumsal davranışlarda gerilik ve yetersizlik gösteren sürekli bir durumdur, şeklinde tanımlanabilir.¹⁸

Zihinsel Engelli Çocukların Özellikleri

Zihinsel engelli çocuklar normal bireylerden farklı varlıklar değildir. Normal insanların sahip oldukları tüm ihtiyaçlara, zihinsel engelli çocuklar da sahip olmaktadır. Ancak bu çocuklar diğerlerine nazaran, ellerinde olmayan nedenlere bağlı olarak beden, zihin, sosyal gelişmelerindeki gerilik yüzünden farklılık gösterebilirler. Bu sebeple kendilerini tanıyabilmemiz için onların bedensel, zihinsel, sosyal, kişilik, çalışma ve aile özelliklerini bilmemiz gerekmektedir.¹⁹

Zihinsel engelli bireylerin bedensel görünüşleri ve sağlık durumları engelin ağırlık derecesine göre değişmektedir. Hafif derecede zihinsel engellilerin görünüş ve motor becerileri genelde normal yaşlılarından farklı görünmemektedir. Orta ve ağır derecede zihinsel engelli bireylerde ise bu durum farklılık gösterebilir. Zihinsel

¹⁷ Doğan Çağlar-Mitat Enç-Yahya Özsoy, *Özel Eğitime Giriş*, AÜEF yay. , Ankara 1981, s. 230.

¹⁸ Çağlar, a. g. b. , s. 231.

¹⁹ Çağlar, a. g. b. , s. 249.

engelli çocuklar, yaşlılarına oranla daha sık hasta olabilir, kendilerini korumayı normaller gibi yapamazlar.

Zihinsel engellilerin gelişimi hangi düzeyde olursa olsunlar normal çocuklara göre farklıdırlar. Ancak bu çocukların gelişim ihtiyaçları diğer çocuklarınkinden farklı değildir. Onların da yemeğe, içmeye, sevmeye, başarmaya, eğitime, kabul edilmeye ve toplumun bir üyesi gibi yaşamaya ihtiyaçları vardır. Zihinsel engelli bireylerin sosyal çevrede yaşamlarını sürdürmeleri için gereken kişilik olgunluğuna erişmeleri sözü edilen ihtiyaçların karşılanması ile mümkün olacaktır.

Onlar diğer çocuklara göre, psiko-devinimsel alanlarda da belirli derecede gerilik gösterirler. Büyük ve küçük kaslarını kullanmada yetersizdirler. El-göz koordinasyonunu sağlamada zorluk çekerler. Görme ve işitme gibi ek bedeni engellere daha sık rastlanmaktadır. Zihinsel engellilerin konuşma ve dil gelişimleri normal çocuklar gibi benzer aşamaları izlememekte, normal çocuklar gibi konuşmayı öğrenebilmekte, ancak zihinsel yetersizliğe bağlı olarak konuşmaları daha geç gelişmekte ve daha fazla konuşmada bozukluk göstermektedirler. Zihinsel yetersizlik arttıkça dil ve konuşma problemleri de artmaktadır. Dikkat süreleri kısa ve dağınıktır. Zihinsel engelli çocuklarda pek çok beceriyi normal yaşlıları gibi öğrenir. Ancak öğrenmeleri daha yavaş ve güç olmaktadır. Zihinsel engelin ağırlık derecesi arttıkça öğrenmeleri yavaşlamakta ve zorlaşmaktadır. Soyut terim, tanım ve kavramları çok güç anlamakta ve kavramaktadırlar. Somut kavramları daha kolay ve iyi kavrarlar. Kavramların somutlaştırılması onların anlamalarını kolaylaştırmaktadır. Hafif derecede zihinsel engelliler grubundakilerin okuma-yazma, matematik gibi temel akademik becerileri öğrenebilecekleri kabul edilmektedir. Orta derecede zihinsel engelliler grubuna giren çocukların ise; akademik becerilerde eğitilemezlerse de, gündelik yaşamın gerektirdiği sosyal uyum, pratik iletişim ve öz bakım becerileri (giyinme, yemek yeme, kişisel temizlik becerileri vb.) gibi becerileri öğrenebilecekleri beklenmektedir. Ağır ve çok ağır derecede zihinsel engelli çocuklar ise yaşamları boyunca sürekli bakım ve yardıma gereksinim duymaktadırlar. Zihinsel engelli çocuklar sosyal hayatın gereklerini yerine getirmede yetersiz beceriler sergilerler (kendilerini ifade etme, sosyal uyumluluk, sosyal ihtiyaçlarını karşılama). Okul ve meslek yaşamlarında sık sık başarısız yaşantılar yaşamaktadırlar. Oyun ve toplum kurallarına uymakta zorluk çekerler. Kuralları güç oyunlara ve sosyal faaliyetlere katılamazlar. Kendilerinden küçükler ile ilişki kurmayı ve oynamayı tercih ederler.

Zihinsel Engelli Çocukların Eğitimi

Zihinsel engelli çocuklar, özel eğitime muhtaç çocuklar içerisinde oldukça önemli bir grubu oluşturmaktadır. Onlar zeka denilen öğrenme gücünden çeşitli derecede yoksun kalan çocuklardır. Toplumda mevcut olan bu tür çocuklar genellikle “bunak”, “aptal”, “debil”, “mankafa”, “alık”, “budala” olarak tanımlandıklarından dolayı birçok temel ihtiyaç ve haklarından yoksun bırakılmaktadırlar. Bu tür çocukların durumları bilinmediğinden ve bilinmek istenmediğinden uygun eğitim alamadıklarından dolayı başkalarına bağlı bir yaşam sürdürme zorunda bırakılırlar.

Tüm çocukların eğitiminde olduğu gibi zihin engelli çocukların eğitiminde de, onların ileride başkalarına bağımlı olmadan yaşamlarını sürdürebilmeleri, kendi kendilerine yeterli duruma gelmeleri ve toplumla bütünleşmeleri amaçlanmaktadır. Bu amaca ulaşılması, bireyin bireysel farklılıkları ile yapabildikleri dikkate alınarak eğitim gereksinimlerinin belirlenmesi ve gereksinimlerine uygun eğitim ortamlarının sunulmasıyla mümkün olabilmektedir.²⁰

Zihinsel engelli çocukları yetersizliklerinin ağırlıklarına göre hafif, orta, ağır ya da buna paralel olarak eğitilebilir, öğretilabilir, ağır ve çok ağır şeklinde sınıflandırabileceğimiz gibi zihin engelli çocukların gereksinim duydukları yardımın yoğunluk düzeylerine göre de sınıflandırabiliriz. Zihin engelli çocukların sınıflandırılması çocuğun eğitim gereksinimlerinin belirlenmesi, bu gereksinimleri en iyi ve uygun şekilde karşılayacak şekilde eğitim programlarının hazırlanması ve çocuk için en uygun eğitim ortamının bulunması amacıyla yapılmaktadır.²¹

Zihinsel engelli çocuklar samimi, dostça kabul görmek istediklerinden, onlar için uygun eğitim ortamı hazırlanmalı, eğitimleri ile uğraşan kişi, sabırlı ve toleranslı, onlara her zaman açık olarak, ihtiyaç duyduğu anlarda sorularını cevaplandırılmalıdır. Bu tür çocuklar sık sık takdir edilmelidir. Öğrendiklerini çabuk unuttuklarından dolayı, çalışma devreleri uzatılmalı, sıkıcı olmamasına çalışarak, unutmaya meydan vermeyecek şekilde uygun aralıklarla sık sık tekrar etmeleri sağlanmalıdır. Her hangi bir konuda yapılan açıklamaların grup halinde değil de, bireysel olarak yapılması uygun görülmektedir. Zihinsel engelli çocuklar için sosyal ortam hazırlanmalı, onlarla olan tüm ilişkilerde nazik dikkatli davranmalı, sosyal bilgi ve beceriler bizzat kazanmalarını sağlamalarına önem verilmelidir. Eğitimciler

²⁰ Çağlar, a. g. b. , s. 228-229.

²¹ Çağlar, a. g. b. , s. 262.

kendilerine yön vermede, uygun kararlar almada yanlarında bulunmalı, akranları ile ilişkiler kurmalarını sağlamalıdır. Bu tür çocukların eğitimi, mümkün kadar müşahhas, somut ve uygulamalı olmalıdır. Bu çocuklara öğretilecek, bilgi ve beceriler, çocuğun o andaki hayatı ve geleceği için anlamlı olmalıdır. Zihinsel engelli çocukların eğitimine basitten yani çocuğun başaracağı seviyeden başlamalı, eğitimlerinde maddi cezalar asla uygulanmamalıdır. Bu ilke ve prensiplere uygun eğitim verilirse, bu tür çocukların zihinsel, sosyal, fiziksel, duygusal ve bütün kişilik özellikleri gelişebileceği düzeyde gelişebilir.²²

Zihinsel Engelli Çocukların Din Eğitimi

Zihinsel engelli çocukların din eğitimi ile ilgili olarak tespit ettiğimiz kadarıyla yeterli çalışma bulunmamaktadır. Bu sebeple zihinsel engelli çocukların özellikleri, onların eğitimi ile ilgili teorik çalışmalardan yararlanarak “bu tür çocuklara nasıl bir din eğitimi verebiliriz” veya “bu tür çocuklara din eğitimi verilebilir mi?” gibi sorular çerçevesinde konuyu ele almağa çalışacağız.

Milli Eğitim Bakanlığınca yapılan bir düzenleme ile otistik çocukların eğitim merkezlerinde uygulanan ders programlarında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin eklendiği tespit edilmiştir. Talim Terbiye Kurulu Başkan Yardımcısı Halil Aşıcı imzalı çizelgede, “Yeni öğretim programı hazırlanıncaya kadar mevcut İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi programında öğrencilerin engel durumları, eğitim performansları, moral yönünden güçlendirilmesi, sosyalleşme ve kültürlenme ihtiyaçlarının karşılanması gibi hususlar kaale alınarak zümre öğretmenler kurulunca seviyeye uygun seçilecek konular işlenecektir” denilmektedir.

Türkiye’nin ilk özel eğitim uzmanlarından, Sevinç Erarslan karara tepki göstererek şöyle demektedir: “Otistik çocukların özelliklerine bakarsanız, kendi iç dünyalarında yaşayan, dışarıyla iletişim kuramayan çocuklar olduğunu görürsünüz. Zihinsel algıları da çok düşüktür. Hâkimiyet yetenekleri ağırdan hafife doğru gider, ama sonuçta en üstün zekalı otistik bile, soyut kavramları algılayamaz. Din soyut kavramların bütününe oluşturuyor. Bırakın otistikleri, daha iyi düzeyde dediğimiz zihinsel engelliler bile Tanrı’yı, dini algılamakta zorlanıyor. Otistikler zihinsel engellilerden çok daha ağır bir özür grubudur. 30 yılını engelli çocuklara adayan, bu konu ile yurtdışında çeşitli ülkelerde araştırmalar yaptığı ifade edilen Sevinç

²² Çağlar, a. g. b. , s. 263-264.

Erarslan, öğretmenlerin çok uğraşacağını, ama sonuç alınamayacağını ifade etmektedir.²³

Zihinsel engelli çocukların zekâ düzeylerinin yetersiz oluşu, onların idrak ve algılama kapasitelerini oldukça sınırlı hale getirmekte ve eğitimlerini güçleştirmektedir. Bu tür çocukların aklî fonksiyonlarının yetersiz oluşu onların dinî anlamda sorumluluğunu da ortadan kaldırmaktadır.

Din tarihsel, kültürel, sosyal ve yaşamsal bir gerçeklik olduğundan, dini temeller insan psikolojisinde, varlık anlamında, sosyal çevresinde olduğu için dini tanımak, yaşamak ve diğer nesillere aktarmak, insanların başlıca amaçlarından olmuştur.

Din eğitimi derken insanların bir çoğunun aklında, inanç esaslarını öğrenmek, sure ve dua ezberlemek, namaz kılmak, oruç tutmak gibi vecibeler canlanmaktadır. Halbuki, dinin sadece zihinsel değil, duygusal, ilişkisel, davranışsal, toplumsal boyutlarının da olduğunu göz ardı etmemeliyiz. Din, bizim ibadet ederek sadece Allah'la olan ilişkilerimizi değil, bizim toplumla, hayvanlarla, insanlarla, tabiatla olan ilişkilerimizi düzenleyen bir sistemdir. Bu yüzden din eğitimi, sadece namaz kılmak, oruç tutmak, Kur'an öğretmek, sure ezberletmekle kalmayıp, muhatabımız olan insana, bir takım ahlaki davranışları öğretmemizi gerektirmektedir.

Zihinsel engelli çocukların din eğitimi dediğimiz zamanda aklımıza gelen ilk şey sadece onlara bir takım dini vecibeleri öğretmek, ezberletmek olmamalıdır. Zihinsel engelli çocuklar, içinde bulundukları durum nedeniyle toplumdan uzak kalmamalı, sosyal ilişkilerden mahrum bırakılmamalı, zihinsel problemleri nedeniyle öğrenmekten mahrum bırakılmamalıdır. Zihinsel engelli çocukların din eğitiminde dikkat edilecek en önemli husus, onların ileride başkalarına bağımlı olmadan yaşamaları için onları topluma kazandırmalı, bir takım ahlaki davranışlar kazandırarak toplumla bütünleşmelerini sağlamalıyız. Bu açıdan bu tür çocuklara din eğitimi verirken sadece dinin zihinsel boyutunu değil, toplumsal, duygusal, davranışsal boyutunu da göz önünde bulundurmalıyız.

1910-14 yıllarında yapılan bir araştırmada suçlular arasında %50 oranında zekaca gerilik saptanmıştır. 1934 yılında Glueck'lar, suçlu ve suçlu olmayan çocukların bulunduğu gruplarda, suçlu grubun %13. 1'nin zeka bölümünün 70'in altında bulunmasına karşılık, bu oranı suçlu olmayan çocukların oluşturduğu kontrol

²³ <http://www.agnostik.org/13201-otistik-cocuklara-zorunlu-din-dersi.html> (Erişim Tarihi: 15.04.2013)

grubunda %1. 5 olarak bulmuşlardır. 1943'te Burt ise, suçlular arasında rastlanan düşük zeka bölümünün suçlu olmayanlara oranla 3 kat daha fazla olduğunu ortaya koymuştur. Yine 1955'te Walton, 1958'te Anderson, 1963'te Gibbens ve Asun, 1968'te Blacklr ve Critchle, 1971'de Farrington ve West, suçlu çocukların zeka puanlarının normal ortalamanın altında olduğu ve bu tür çocukların arka-arkaya suç işlediklerini tespit etmişlerdir.²⁴

Yukarıda zikrettiğimiz tüm tespitler göz önünde bulundurarak, zihinsel engelli çocukların suç işlemlerinin sebepleri arasında onların toplumdan uzak olmaları, sosyal ilişkilerinin yetersiz oluşu, bulundukları duruma göre farklı bir varlık olarak görülmeleri, insanlardan yeterli ilgi ve sevgiyi göremedikleri olduğu düşünülebilir. Bu yüzden bu tür çocuklar namaz, oruç ve diğer ibadetler, etkinlikler vasıtası ile topluma kazandırılabilir. Dinin temeli olması açısından namazın, iyilik ve kötülük ile ilgili işlevi göz önüne alınarak ahlaki davranışlardaki yeri öne çıkarılmalı ve bu tür çocukların namaz vasıtası ile sosyal ilişkileri sağlanmalıdır.²⁵

Öğrenme hem zihinsel hem de ilişkisel olarak gerçekleştirilebilmektedir. Zihinsel problemleri nedeni ile bu tür çocuklara iman esaslarını öğretmek, dualar ezberletmek zor olabilecektir. Zihni hiçbir problemi olmayan normal çocuklara anlatılması bile kolay olmayan, Allah'a, ahirete, meleklerle iman öğretimi gibi inanç konularını, zihinsel engelli çocuklara öğretmenin imkansız olduğu görüşünün de haklılık payı olduğunu göz ardı etmemek gerekmektedir. Bu tür çocukların din eğitiminde belki drama yöntemi ve doğrudan gösterip yaptırma yoluyla abdest gibi bir takım konuları öğretmemiz mümkün ola bilir.

Din eğitimi sadece bilişsel gelişimle sınırlı değildir. Diğer bir deyişle çocuğun dini değerleri öğrenmesi, benimsemesi, anlaması ve anlamlandırması da farklı özellikler taşır. Bireyin dini gelişimi, bilişsel gelişiminin yanı sıra onun duygusal ve davranışsal gelişimi ile de yakından ilgilidir. Ayrıca dini gelişim başka bireylerle ilişkiye girme sonucu öğrenme ile yakından ilgilidir. Çünkü, bireyin dini kişiliğinin gelişiminde diğer insanlarla gerçekleştirdiği iyi ilişkilerin, arkadaşlığın önemli etkileri vardır. Öğrenmenin büyük bir kısmı, bireysel ilişkiler ve informal öğrenmeler yoluyla gerçekleşir. İnsanlar başkaları ve kendileri için önemli olan hususları çeşitli durumlarda diğer insanları dinleyerek, fikirlerini görüşlerini

²⁴ Haluk Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, Remzi yay. , İstanbul 1992, s. 93.

²⁵ Ankebut, 29/45.

açıklayarak ve gözlemleyerek öğrenirler.²⁶ Bütün bunları dikkate alarak, zihinsel engelli çocuklara bir takım dini bilgileri, onların zihinlerine hitap ederek değil, onlarla iyi ilişkiler ortamında öğrenme etkinliklerini katılmalarını sağlamakla vermek mümkün olacaktır.

İnsanlarla olan ilişkiler bireylerin sosyalleşmesinde önemli etkiler meydana getirmektedir. Sabır, sevgi, şefkat, merhamet, dostluk, nezaket, barış, kardeşlik, vefalı olmak, güler yüzlü olmak, affetmek gibi özellikler, bireylerin birbirleri ile ilişkiler ve iletişimleri sonucu ortaya çıkmaktadır. Zihinsel engelli çocukları topluma kazandırmak için, onlarla iyi diyalog kurmalı, onlara sevgi ve ilgi göstermeli, onları cesaretlendirmeli, dinlemeli, onlara güven duygusu kazandırmalı, onları olduğu gibi kabul etmeliyiz.²⁷

Sonuç

Sonuç olarak, zihinsel engellilere din eğitimi verirken dinin ve öğrenmenin sadece zihinsel boyutunu değil, ilişkisel, davranışsal, duygusal boyutunu göz önünde bulundurarak bu tür çocuklara bir takım davranış kurallarını ve ahlak ilkelerini öğretmenin mümkün olabileceğini söyleyebiliriz. Engellilerin toplumla bütünleşmeleri için, toplumsal üretime aktif katılımlarının sağlanmasının ve desteklenmesinin toplum anlayışının bir gereği olduğu bilinci geliştirilmelidir. Kısaca söylemek gerekirse zihinsel engelli çocukların din eğitiminde sevgi, saygı ve ilgi ile dengelenen ortamın oluşturulmasına dikkat edilmeli, verilecek din eğitimi vasıtasıyla onların insanlarla iyi ilişkiler kurarak sosyalleşmesi sağlanmalıdır.

²⁶ Mehmet Akif Kılavuz, *Kuşaklararası Din Eğitimi*, Düşünce yay. , İstanbul 2011, s. 71-72.

²⁷ Krş. Mehmet Akif Kılavuz, *Yetişkin Din Eğitimcilerinde Bulunması Gereken Özellikler*, UÜİF der. , c. 12. , S. 1. , s. 135-142.

KAYNAKÇA

Doğan Çağlar - Mitat Enç - Yahya Özsoy, *Özel Eğitime Giriş*, AÜEF Yay. , Ankara 1981.

Haluk Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, Remzi yay. , İstanbul 1992.

İbrahim Sarıçam, Hz. Peygamberin Çağ ı mı za Mesajları , TDV yay. , Ankara 2000.

M. Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*, Dem yay. , İstanbul 2005.

Mehmet Akif Kılavuz, *Kuşaklararası Din Eğitimi*, Düşünce yay. , İstanbul 2011.

Mehmet Akif Kılavuz, Yetiş kin Din Eğ itimcilerinde Bulunması Gereken Özellikler, UÜİ F der. , c. 12. , S. 1.

Türkiye Özürlüler Araştırması 2002, T. C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Başkanlığı ve T. C. Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı, D. İ. E. Matbaası, Ankara, 2004, s. VIII-IX.

<http://www.agnostik.org/13201-otistik-cocuklara-zorunlu-din-dersi.html>

<http://gsr.fm/azerbaycanda-elillerin-sayi-535-mine-catir/> (Erişim Tarihi: 27. 04. 2015)

www.worldbank.org; (20. 12. 2012).

ÖZET

İnsanların çoğu sağlıklı bir şekilde dünyaya gelirken, bazıları da engelli olarak doğmaktadır. Bu yüzden insanın yaşamı boyunca pek çok güçlükle karşılaşması muhtemeldir. İnsanın temel fonksiyonlarını kısıtlayan veya olumsuz yönden etkileyen fiziki ve zihni bir çok engel vardır. Engellilik, insanın temel fonksiyonları açısından eksiklik olsa da, insanın insan olması yönünden bir kusur değildir. Üzerinde durulması gereken önemli husus, engellilik hâli dinî tekliflere muhatap olmasına mâni olmayan engellilerin, dinlerini öğrenmeleri, güçleri nispetince sorumluluklarını yerine getirmeleri ve ahlaki davranışların öğretilmesi yönünde çalışma yapılmasıdır. Ancak zihinsel engelli çocukların eğitimi ile ilgili yeterli araştırmalar gerçekleştirilmemiştir. Özellikle zihinsel engelli çocukların din eğitimi ile ilgili araştırdığımız kadarıyla çalışmalar bulunmamaktadır.

Bu çalışmada, zihinsel engelli çocuklar ve onların eğitiminde din eğitiminin rolünün ne olacağını incelenmiştir.

ABSTRACT

While most people in the world are born in a healthy way, some others are born with disabilities. That's why it is likely that people with disabilities encounter difficulties throughout the life. There are many obstacles which restrict or adversely affect human's physical and mental functions. Even though disability is a lack of basic function of the human, it is not a defect in terms of being human-being. Need to focus on important issues is to study on disabilities people's learning their religious who are responsible for the religious offers, helping them to bring their religious responsibilities and teaching moral behavior. However, adequate researches on the mental retarded children's education haven't been carried out. In particular, works on mental retarded children are not found as far as we have searched.

In this study, children with mental retardation and the role of religious education in their education were examined.

QLOBALLAŞMA VƏ ONUN MİLLİ-MƏNƏVİ DƏYƏRLƏRƏ TƏSİRİ

Gündüz Süleymanov

AMEA Fəlsəfə və Hüquq İnstitutu

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Açar sözlər: *qloballaşma, milli-mənəvi dəyərlər, mədəniyyət, qarblaşma, sosial-mədəni.*

Keywords: *globalization, national and moral values, culture, westernization, socio-cultural.*

Ключевые слова: *глобализация, национально-нравственные ценности, культура, вестернизация, социо-культурный.*

Qloballaşma prosesi XX əsrin II yarısının sosial fenomenidir. İnsanın həyat fəaliyyətinin bütün sahələrini əhatə edən qloballaşma ictimai şüura sirayət etməkdədir. A. İ. Neklassın fikrincə, müasir qlobal dünyada dünya konstruksiyası – metainfranstruktur bütün dünya gəlirini geoiqtisadi personajlar arasında təzadən bölüşdürür. Həmin personajlar müxtəlif təsərrüfat fəaliyyəti növləri ilə sıx əlaqədardır. Məsələn, təbii resursların istehsalı, yüksək texnologiyalar, kütləvi tələbat malları və yaxud informasiya və maliyyə xidmətləri ilə əlaqə buna misal ola bilər. Əslində texnologiyanın sonuncu nailiyyətləri ilk mühüm qlobal infrastrukturla formalaşır, bu isə iqtisadi subyektlərin müəyyən sinfi üçün əlverişlidir. Bu infrastrukturun mahiyyəti istehsal deyil, resursların, gəlirlərin, qazancların bölgüsü və yenidən bölgüsüdür. Şimal ölkələrinə yönəldilmiş bu cür yenidən bölgü geoiqtisadi renta ödənişinin mahiyyəti olub, öz növbəsində iqtisadi fəaliyyətdə qlobal vergiyə bənzərdir. (4, s. 6)

Ümumdünya informasiya şəbəkəsinin formalaşdırdığı dünya məkanı milli hədd və sərhədləri ötürüb keçərək nəticəsi bir mənalı olmayan ziddiyyətli proseslər doğurmaqdadır. İqtisadi qloballaşma, informasiya və telekommunikasiya texnologiyaları ilə paralel olaraq elə bir səviyyəyə çatmışdır ki, mütəxəssislər artıq qlobal

iqtisadiyyatı, yaxud informasiya və iqtisadi baxımdan vahid olan, bütövləşən dünyadan danışmağın mümkün olduğunu vurğulayırlar.

Qloballaşmanın geosiyasi aspekti ilk baxışda qloballaşmaya əks olan proses təsiri bağışlayır (1, s. 13-14). İlk baxışda bu XX əsrin əvvəllərinin siyasi təcrübəsinə bənzəyir. Həmin siyasi təcrübə o dövrdə fəvqəldövlətlərin imperialist siyasəti ilə əlaqədar olmuşdur. Fəvqəldövlətlərin ekspansiyası dediklərimizə sübut ola bilər. 100 il ərzində ekspansiya formaları dəyişmişdirsə də, onun mahiyyəti dəyişməz qalmışdır. Burada güclülərin zəiflərin hesabına üstünlük əldə etməsi həmişə göz qabağında olmuşdur. Bu isə öz növbəsində xalqlar və regionların özünü qoruma hissini inkişaf etdirmiş və demək olar ki, milli ənənə və identikliklərin qorunub saxlanması qlobal fenomenə çevrilmişdir. (2, s. 33-42)

Milli mədəniyyət formaları tarixi inkişaf boyu adət-ənənələr, inanclar, əxlaq normaları, dəyərlər təsərrüfat və məişət fəaliyyəti nəticəsində dildə tələffüz olunaraq nəsil-dən-nəslə ötürülür. Milli mədəniyyətin aktual konsentrasiya olunmuş ifadəsi, onun özəyi sayılan milli özünüdərkə (müəyyən etnik qrupa, millətə məxsusluq kimi) ifadə olunur.

Müasir insan yeni mədəniyyətlə, dünyanı bu mədəniyyətin gözü ilə görmək üçün öz varlığını bir daha problemləşdirməyə hazır və razı olsa da, yeni mədəniyyəti qəbul etməyə hazır və razı görsənmir. Xüsusilə, müasir Qərb insanı yeni problemlər istəmir. O, dünyadan yorulub, çoxdan özü üçün davranış və həyat tərzinin stereotiplərini hazırlayıb, artıq hər hansı yenilik üçün narahat olmaq istəmir. (3) Burada məhz Qərb insanından söhbət açılması təsadüfi deyil. Belə ki, bu gün artıq heç kimə sirr deyil ki, bu və digər milli mədəniyyətin bütövlükdə dünya üçün yararlı olub-olmamağı onların ümumbəşəri dəyərlərə uyğunluğu ilə müəyyənləşir. Əslində isə bu ümumbəşəri dəyərlər Qərb dünyasının dəyərləri – Qərb demokratik cəmiyyətinin normaları ilə əvəzlənmişdir. Məhz bu səbəbdən qərb insanı milli mədəniyyətlərin malik olduğu dəyərlərin ölçüsü kimi çıxış edir. Gerçəkdə Qərb özünə tanış olan, üst-üstə düşməsə də uyğun dəyərləri qəbul edərək, hər-hansı başqası inkar olunacaq.

Belə bir rəy geniş yayılmışdır ki, qloballaşma Qərb mədəniyyətinin qeyri-Qərb mədəniyyətlərini udmasına şərait yaradır. Doğrudan da, “səsinin eşidilməsini”, özünün qoruyub saxlanılmasını istəyən qeyri-Qərb mədəniyyətləri Qərb mədəniyyətinə uyğunlaşmışdır. Lakin bu uyğunlaşma milli mədəniyyətlərin orijinallıqlarını itirməyə yol açır. Nəticədə milli mədəniyyətlərin orijinallığından əsər-ələmət qalmır.

Digər bir tərəfdən, əgər milli mədəniyyətlər öz orijinallıqlarında israr etsələr, “eşidilmək” qayğısına qalmasalar, dünya ictimaiyyətinə maraqlı görsənməyə heç bir cəhd göstərməsələr, onda başqa bir təhlükə qaçılmaz olur: öz milli dəyərlər çərçivəsində qapanıb qalaraq təcrid olunma təhlükəsi. Bu halda milli mədəniyyət qoruğuna Qərb kütləvi mədəniyyətinin daxil olması çətin olmayacaq.

Müasir dünyanın integrasiya və fraqmentləşməsi, qloballaşma və regionallaşması bir-birini qarşılıqlı şəkildə tamamlayır. Daha dəqiq ifadə etsək, bir prosesin müxtəlif tərəfləri kimi cərəyan edir. Məhz bu səbəbdən ümumplanetar proseslərin işarələnməsi üçün qlobalizasiya terminindən istifadə edirlər. Bu öz növbəsində həm də sintez və parçalanmanın, integrasiya və ayrılmanın birgə mövcudluğuna haqq qazandırmaq, onların təsadüfi olmadığını göstərmək məqsədi güdür. (5, s. 13-22)

Müasir dünyada milli mədəniyyətlərdən dili ingilis olan qlobal mədəniyyətə keçid baş verir. ABŞ dolları bütün dünyada istifadə edilir, Qərbin kütləvi mədəniyyəti sürətlə həyatımıza daxil olur, liberal-demokratik cəmiyyət modeli bu və ya digər dərəcədə əksər ölkələrdə gerçəkləşdirilir, dünya vahid informasiya məkanı (internet və digər, ən yeni informasiya və kommunikasiya texnologiyaları) formalaşır, Qərb mədəniyyətinin qlobal translyasiyası gerçəkləşir, yeni gerçəklik – virtual dünya və virtual insan yaranır. Beləliklə, məkan və zaman daha da yaxınlaşır və hətta bir-biri ilə qovuşur. Antiqlobalistlər və antiqərbçilər hərəkəti yaranır. Belə bir şəraitdə planetin digər xalqlarının dini və mədəni identikliyinə, mədəni orijinallıq və unikallığının qorunması son dərəcə aktual bir problem kimi qarşıya çıxır.

Burada təbii olaraq qarşıya belə bir sual çıxır: doğrudanmı milli mədəniyyətlərin hər hansı bir seçimi və çıxış yolu qalmayıb, prosesin necə keçməsinə asılı olmayaraq yekun nəticə birdir: bu gün hökmran mədəniyyətlər sahəsində ərimə, öz əhəmiyyət və orijinallığını itirmə, simasızlaşma? Fikrimizcə, qətiyyənlə belə deyil. Layiqlilər heç bir zaman məğlub olmurlar, sadəcə layiqli olaraq qalmaq lazımdır. Burada zəruri haşiyəyə çıxmaq lazım gəlir. Bir çox hallarda “kimin siyasi, iqtisadi, hərbi gücü çoxdursa, onun da mədəniyyəti qalib gəlir” fikri qabardılır. Əslində bu heç də belə deyil. Tarix buna özü şahidlik edir. Şimal tayfalarının ardıcıl basqınlarından yorğun düşmüş Roma imperiyası süqut etdi. Lakin bu imperiyanın qədim Yunan fəlsəfəsi və xristianlıqdan qaynaqlanan mədəniyyəti məhv olmadı. Rus tədqiqatçı-filosofu A. N. Çanişev bu haqda belə yazırdı: “İmperiya soxularaq onu tikə-parça etmiş barbar xalqları xristianlaşır. Barbarlar imperiyaya qalib gəldilər, lakin kilsə də barbarlara qalib gəldi” (6, s. 447).

Deməli, heç bir halda milli mədəni dəyərlərdən geri çəkilmək lazım deyil. Onlara yalnız ümumbəşəri sima vermək lazımdır və bu zaman milli mədəni dəyərlər zədəsiz qavranılacaq.

Milli mədəniyyətin dünya mədəni məkanına integrasiyası kimi mürəkkəb bir məsələnin həllində əsas məqam xoşa gəlmək arzusu yox, öz-özünə qala bilmək, necə varsa elə görünmək bacarığıdır. Heç bir halda öz mədəniyyətinin həddləri çərçivəsinə qapılmaq olmaz, dünya mədəni məkanına daxil olmaq vacibdir. Lakin nə varsa onunla daxil olmaq: bax bu məzmun da dəyərə malikdir.

Bütün bunlarla yanaşı milli mədəniyyətlər daha yaxşı qavranılması üçün bir çox işlər görə bilər. Bu zaman onun qloballaşmanın verdiyi imkanlardan istifadəsi məqbuldur. O, öz obrazını tirajlaya və “hər bir evə daxil ola bilər.” İstisna deyil ki, “dünyanın ən yaxşı səhnələrində” heyərlə qarşılanmayan milli mədəniyyət, digər regionlarda alqışla qəbul edilsin. Burada o, daha geniş miqyasda qavranıla bilər.

Milli mədəniyyət bu mədəniyyətə məxsus olan dəyərlər əsasında insanı tərbiyə edə bilər və etməlidir. Əgər bu həqiqi mədəniyyətdirsə, onda belə insan dünya üçün maraqlıdır, çünki məhz insanın mədəni orijinallığı vasitəsilə də ümumbəşəri mədəniyyət əmələ gəlir. Milli mədəniyyətlər məhz özünəməxsus, səciyyəvi dəyərləri ilə qiymətlidir. Belə ki, bu dəyərlər başqa bir şey olmayıb, dünya və bu dünyada varlığın mənasını görməyin daha bir üsuludur. Bu zəmini, əsası tərk etmək olmaz, əks halda milli mədəniyyət məhv ola bilər.

Sosial və iqtisadi problemlərin mövcud olduğu bu ölkələrdə az və ya çox dərəcədə mənəvi gərginliklə qavranılan qloballaşma fərqli moduslara (mövcudluğa) malikdir: ifrat inkarçılıqdan səmərəli modernləşmə naminə milli identikliyinə “əriməsinə” tolerant yanaşmalara qədər. Lakin hər bir kontekstdə, mənfi və yaxud müsbət dəyərləndirilməsinə baxmayaraq, qloballaşma – bu “çağırışa” adekvat tədbir və ideoloji strategiyaların hazırlanmasını tələb edən gerçəkdir.

Fikrimizcə, qloballaşma dünya mədəniyyətinə və milli mədəniyyətlərə mənfi təsiri ilə yanaşı həm də mədəniyyətlər üçün faydalıdır. Bəlkə də insan öz şüurlu mədəni inkişafı tarixində ilk dəfə olaraq, öz varlığını düşünməkdə mədəniyyətin hansı böyük əhəmiyyət daşıdığını yenidən dəyərləndirmək imkanı əldə edir. Nadir istisnalar olmaqla mədəniyyət insanın qarşısına yanlış məqsədlər qoymaq və onların əldə edilməsi prosesində insanın mənəvi enerjisini tükənməklə onun mənəvi inkişafını dəyişmişdir. Qloballaşmada mədəniyyət özünü itirmir (hər halda belə görsənir). Qloballaşmada mədəniyyət özünün son əsaslarını sanki “danışır”, öz mahiyyətini aşkarlayır. Aydın olur ki, insanın mənəvi inkişafı özünün dünyəvi

şəklində mədəniyyət deyil, digər tərəfdən ruhun təkmilləşdirilməsi kimi götürülmüş mədəniyyət nəşə tam başqa fenomendir. Ümid etmək olar ki, qloballaşma mədəniyyətin məhz bu mənasını aşkarlayaraq insanın mənəvi oyanışına kömək edəcək, qloballaşma şəraitində mədəniyyətin ifrat böhranından keçən insan mədəniyyətdə gerçək mənəvi dirçəliş imkanı qazanacaqdır.

Yuxarıda qloballaşma prosesinin ayrı-ayrı mədəniyyətlərə və milli-mənəvi dəyərlərə yaratdığı risklər və onların mümkün nəticələri haqqında ətraflı təhlil verilmişdir. Qeyd etdiyimiz kimi Azərbaycan da qloballaşma prosesinin fəal iştirakçısına çevrilmişdir. Bu halda qloballaşmanın Azərbaycanın mədəniyyəti və milli-mənəvi dəyərlərinə törədə biləcək mümkün təhlükələr nə ola bilər?

Hesab edirik ki, ilk növbədə Azərbaycanın siyasi qloballaşma prosesində iştirakı ciddi sosial-fəlsəfi təhlil edilməlidir. Belə ki, cəmiyyət həyatının ənənəvi dördlü bölgüsündə – siyasi, iqtisadi, sosial və mədəni – ilk növbədə siyasi sfera daha ciddi transformasiyaya uğrayır. Çünki uzun illər totalitar sistemin bərqərar olduğu SSRİ-nin tərkibindən çıxan Azərbaycanda demokratik dəyərlərə keçid vacib vəzifə kimi qarşıda durur.

Azərbaycan xalqının milli dəyərləri əsasən orta əsrlərdə formalaşmağa başlamış və göründüyü kimi, ötən əsrlərdə elə də ciddi məzmun dəyişikliklərinə məruz qalmamışdır. Daha çox türk-islam dəyərləri adlandırılan əxlaqi qaydalar toplusu əsasən orta əsrlər türk hərbi-feodal şərəf kodeksinin təsiri altında formalaşmışdır. Onlar haqqında əsaslı məlumatlara “Dədə Qorqud” (XI əsr) və “Koroğlu” (XVI əsr) kimi möhtəşəm türk eposlarında rast gəlmək olar. Bu dəyərlərə misal olaraq aşağıdakıları göstərmək olar: hər şey, ya da heç nə; şərəf qazandıqdan yüksəkdir; məğlubiyyət ölümdən bətdir; qonaq tanrı qonağıdır; söz verdin əməl et; ailə müqəddəsdir və s.

Azərbaycanlıların milli-mənəvi dəyərlərinin formalaşmasına İslam dini də ciddi təsir göstərmişdir. Bu xüsusilə hər bir cəmiyyət üzvündən öz hiss və ehtiraslarına nəzarətin güclənməsini şərtləndirmişdir. Ən əsası isə odur ki, ilk əvvəl Qurani-Kərimdə, sonra isə İslam qanunvericiliyində əksini tapmış insan hüququ azərbaycanlıların əxlaqi dəyərlərinin formalaşmasına mütərəqqi təsir göstərmişdir.

Yekun olaraq demək olar ki, sosiomədəni sistemin global böhranının tənzimlənməsi işinin tədqiqi üçün mədəniyyət nümayəndələrinin və din xadimlərinin diqqətini ənənəvi və ümumbəşəri dəyərlər sisteminin aşkarlanmasına və onlara yeni münasibətin formalaşdırılmasına yönəltmək lazımdır. Bu hal isə qloballaşma şəraitində milli mədəniyyətlərin davamlı və daha sərbəst inkişafına şərait yaratmış olar.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Aslanova R. Qloballaşma və mədəni müxtəliflik. Bakı: Elm, 2004, 264 s.
2. Бирюкова М. А. Глобализация: интеграция и дифференциация культур//философские науки, №4, 2000, с. 33-42
3. Косиченко А. Г. Национальные культуры в процессе глобализации // www.orda.kz/ Электронный информационно-аналитический бюллетень. № 8, 9
4. Неклесса А. И. Ordoquadro – четвертый миропорядок:пришествие пост-современного мира // Полис. №6 (59). Москва: тип. Наука, 2000, 6-27 с.
5. Орлов Ф. И. Социальные издержки глобализации // Социологические исследования. №7, 2001, с. 13-22
6. Чанышев А. Н. Курс лекции по древней и средневековой философии. М. : «Высш. Шк. », 1991, 512с.
7. Василенко И. А. Диалог цивилизаций. Москва: Эдиториал УРСС, 1999, 269 с.
8. Монтгомери У. Влияние Ислама на средневековую Европу. М. : «Наука», 1976, 128 с.
9. Федотова Н. Н. Возможна ли мировая культура? // Философские науки. №4, 2000, с. 58-68

XÜLASƏ

Məqalədə müasir şəraitdə dünyada ənənəvi dəyərlər sisteminin yeri və rolu, qloballaşma prosesinin bu dəyərlərə təsiri araşdırılır. İlk növbədə dövrün siyasi-iqtisadi və sosial-mədəni mənzərəsini müəyyənləşdirən qloballaşma prosesinin və ənənəvi dəyərlər kimi anlayışların məzmunu aydınlaşdırılır. Bildirilir ki, hər bir mədəni sistemin məzmunu bir çox amillərlə müəyyənləşsə də, onun əsasını sosial-mədəni sahə təşkil edir. Bu sahədə isə onun özünəməxsusluğunu təmin edəcək müəyyən dəyərlər sistemi mövcud olur.

РЕЗЮМЕ

В работе исследуется место и роль системы традиционных ценностей в глобализирующемся мире в современной ситуации. В первую очередь рассматривается процесс глобализации, определяющий политико-экономическую и социально-культурную панораму эпохи и выясняется содержание традиционных ценностей. Говорится, что хотя содержание культурной системы определяется многими факторами, основу её составляет социальная-духовная область. А в этой области существует система ценностей, обеспечивающая её своеобразие.

SUMMARY

The study analyses a place and role of traditional values in the current globalizing world. First of all, it looks at the globalization process, which defines political and economic, social and cultural vision, and clarifies content of such concepts as traditional values. It is noted that content of each concept is defined by many factors but its basis is social and cultural sphere. A system of values exists in this sphere and makes it singular.

Çapa tövsiyə etdi: f. f. d. R. Əsgərov

İLK ATƏŞPƏRƏSTLƏR MİXİ YAZILI MƏNBƏLƏRDƏ

Allahverdi Əlimirzəyev
AMEA-nın Tarix İnstitutunun
aparıcı elmi işçisi

Açar sözlər: Əhəmənilər, elamdilli mətnlər, hesabat sənədləri, «atropat» titulu, inzibatçı kahinlər.

Ключевые слова: Ахемениды, эламоязычные тексты, учетные документы, титул «атропат», жрецы-администраторы.

Kew words: Achamenians, elamian texts, account tablets, priests-managers.

I Dara (e. ə. 522-486) mərkəzi hakimiyyətə qarşı vilayətlərdə baş qaldıran üsyan və qiyamları yatırdıqdan sonra imperiyanın siyasi-inzibati və ideoloji dayaqlarını möhkəmləndirmək üçün geniş islahatlar aparır. Sələflərinin siyasətindən fərqli olaraq I Daranın fəaliyyətində cəmiyyətin müxtəlif sahələrində farslara məxsus milli ideologiyanın qabarıq şəkildə üzə çıxarılması meyilləri güclənir. Xeyir allahı Ahura Mazdanı ali pilləyə yüksəldərək ari (Hind-İran) tanrılarının (Mitra, Anahita, Veretraqna və i.a.), xüsusilə də qeyri-iran mənşəli aborigen xalqların (babillilərin, elamlıların, misirlilərin və i.a.) minillər boyu sitayiş etdikləri tanrıların tədricən aşağı səviyyəyə endirilməsi ilə vahid dini ideologiyanın yayılması üçün zəmin hazırlanırdı. Mesopotamiyanın qədim dini inanclarında alovun qoruyucu tanrıları (şumerlilərdə Qibil, aşşurlularda və babillilərdə Nusku) önəmli rolə malik olmadıqları halda, I Daranın yeni ideoloji islahatında atəşpərəstlik (oda sitayiş) rəsmi status qazandı və bununla da cəmiyyətin ictimai-siyasi həyatında qədim təsəvvür və ayinlərin qoruyucuları olan maqların inhisarına son qoyuldu. «**Atravan**» (qədim irandillərin də **atar** «alov» sözündəndir) adlanan bu yeni sosial zümrə Zərdüştilərin (atəşpərəstlərin) dini kitabı Avestanın müxtəlif hissələrində [Videvdat: II, 8, 19; Yaşt: XIX, 9 vəs.] də xatırlanır. Atravanların (termin «odu qoruyan» kimi tərcümə olunur) fəaliyyəti haqqında daha qədim və dolğun məlumatlar Əhəmənilərin siyasi

mərkəzi Persepolun (indiki Təxti-Cəməşid; Şirazdan 50 km şimalda) elamdilli təsərrüfat hesabatlarında əks olunub. Hesabatların qeydə alındığı kiçik gil lövhələr I Daranın hakimiyyətinin son 15 ilini (e. ə. 509-494) əhatə edir və onlarda təsərrüfat əhəmiyyətli əməliyyatlar – əsasən, dövlətin ərzaq ehtiyatlarının bir məntəqədən digərinə daşınmasına dair qeydlər və imperiyanın təsərrüfat strukturlarında çalışanlara ərzaq ödənişlərinin verilməsi ilə bağlı məlumatlar rəsmiləşdirilib. Bu sənədlərdə şəxs adlarının və peşə fəaliyyəti ilə bağlı terminlərin (titulların, rütbələrin) tərkibində **ha-tar**, **ha-tur**, **at-ru** formalarında ifadə olunan elementə (və ya komponentə) təsadüf olunur. Bu element qədim iran dillərində dini-sosial anlamda işlənən **atar** termininin elamca transkripsiyasıdır. O da sitayiş elamlıların – İranın cənubundakı Xuzistan, Fars və Kerman vilayətlərinin aborigen əhalisinin dini təsəvvürlərində önəmli yer tutmadığından onların dilindəki **lim** (və ya **limi**) «alov» sözü sakral mənə kəsb etmirdi [13, s. 123].

Elm aləmində «Persepolun qala kitabələri» adı ilə tanınan elamdilli təsərrüfat sənədlərində atəşpərəst kahinlərə məxsus üç rütbə xatırlanır.

1. **Atropat**. Sənədlərin üçündə bu rütbə hecalı mixi işarələrlə **at-ru-bat-ti-iş**, birində **ha-tar-ru-bat-ti-iş**, ikisində isə **ha-tur-ru-bat-ti-iş** formalarında yazılmışdır [9, №№ 1171, 1172, 1219, 1986, 1154, 1155; 1, s. 73-75]. Sənədlərdə bu rütbənin daşıyıcılarının adları da qeyd olunub: Kambarma, Eduşa (vəya Enduiş) Marazika (vəya Maraziaka). Uçot mətnlərinin məlumatına görə onlar ərzaq məhsulları ilə (taxıl, un, pivə, çaxır, xurma və s.) təmin olunurdular.

2. **Ha-tar-ma-ak-ša; Ha-tur-ma-ik-ša**: «Atəşpərəst maq». Terminin mənası barədə iki mülahizə mövcuddur. Güman edilir ki, bu termin qədim iran dillərindəki **atar-waxša** «alov» + «şölə» sözlərindən yaranmışdır və oda qulluq edən, alovu sönməyə qoymayan kahin zümərəsinə bildirirdi. Bir sənəddə [9, № 752] bu termin səhvən **ha-tur-ma-ša** formasında yazılıb və V. Hins onu «alova yardımçı» anlamında izah edir [11, s. 109].

Mesopotamiyanın, eləcə də Elamın mixiyazı sistemlərində **-v-** və **-x-** fonemlərini birbaşa ifadə etmək mümkün olmadığından alınma sözlərdə onları, müvafiq olaraq, **-m-** və **-k-** səsləri ilə bildirirdilər. Bu səbəbdən qədim iran dillərindəki **waxša** sözü elam dilinin fonologiyasına uyğun olaraq **makša** və ya **maikša** formalarında yazılırdı.

Digər bir mülahizəyə görə **makša / maikša** qədim iran dillərindəki sosial terminin (qədim fars dilindəki Əhəməni mətnlərində **mağuş**, Avestada **maga**,

sanskritcə **maghá**) elamca yazılış variantı olmuşdur. Antik müəlliflər maqları Mada (Midiya) çarlığında məskunlaşmış 6 tayfadan biri və Əhəmənilər dövrünün fəal dini zümresi kimi təqdim edirdilər [4, c. 148, 375-377; 3, c. 311-318].

İ. Gerşeviç **haturmakša** terminini «atəşpərəst maq» kimi izah edir [7, p. 170]. Persepolun təsərrüfat sənədlərində maqlar ayrıca sosial zümre kimi qeydə alınıblar [9, №№ 758, 769, 1798, 1951, 1957, 2036]. Həmin sənədlərdə **Ma-ku-uš** adlı şəxslər də xatırlanır [9, №№ 1, 772, 1945, 1974, 2011]. Hesabatların ikisində, hətta «maqlar» və «haturmakşalar» birgə qeydə alınıblar [9, №№ 1952, 1955]. Bu faktlar onu göstərir ki, I Daranın zamanında maqlar – köhnə dini təlimin daşıyıcıları hamılıqla atəşpərəstliyi qəbul etməmişlər. Persepol sənədlərində «hatarmakşaların» adları da yazılıb. Mitina, Kakka, Battiaşba, Pirraışta, Atturma, Haturma, Ukpış, Zatarris, Antarma, Parmiyana, Aşbayauda və s. [9, №№ 1952, 1955, 1959, 1961, 1969, 1970, 1978, 1986, 1987, 1990, 2003].

3. **Ha-tar-ma-bat-ti-iš, Ha-tur-ma-bat-ti-iš**: «Atravanların rəhbəri». Termin Avestada qeydə alınmış **athravan** və **paiti**: «atravan» + «başçı», «rəhbər» sözlərinə əsasən mənalandırılır [8, p. 170; 10, ss. 428-429]. Lakin Avestada «Atravanların rəhbəri» ifadəsinə təsadüf olunmur, Persopol sənədlərində isə, ayrıca olaraq, «atravanlar» xatırlanmır. Maraqlıdır ki, «atravanların rəhbərinə» ayrılan ərzaq məhsulları kəmiyyət etibarı ilə «atropatların» aldıklarından azdır. Məsələn, «atravanların rəhbəri» olan Şeuddanın 32 BAR (320 kq) taxıl, Tammarışın 20 BAR (=200 kq) əncir, Karkışın 9 BAR (=90 kq) taxıl, Şanaranın isə 1 MARRİŞ(=10 litr) çaxır aldıkları barədə məlumat verilir [9, №№ 1211, 1224, 1940, 1949]. Müqayisə üçün deyək ki, «atropatlardan» Kambarma 61 MARRİŞ (=610 litr) pivə, Eduşa 11 (=110 litr) çaxır, Marazika 56 BAR (=560 kq) meyvə və 70 MARRİŞ (=700 litr) çaxır almışlar [9, №№ 1154, 1155, 1171, 1219]. Zənnimizcə «atropatlar» imperiyanın paytaxtı Persepolda dini ainklərin icrası ilə yanaşı, inzibati-təsərrüfat xarakterli fəaliyyətlə də məşğul olurdular. Buna görə də paytaxtın mərkəzi ambarından onlar nəinki özlərinə çatacaq, hətta təcəlliklərindəki işçilər üçün də nəzərdə tutulmuş ərzaq ödənişlərini alırdılar. Məsələn, «atropat» Marazikanın adına verilən ərzaq məhsulları onun sərəncamında olan 42 işçi üçün nəzərdə tutulmuşdur [9, №№ 1154, 1155].

Persepolun hesabat sənədlərində **atar** «alov» komponentindən yaranmış şəxs adlarına da təsadüf olunur.

1. **Ha-tar-da-da** (və ya **Ha-tur-da-da**) [9, №№ 83, 423, 1307, 1313-1316, 1319-1329]. İsim qədim iran dillərindən tərcümədə «atəşdən yaranan» anlamını verir.

2. **Ha-tur-ma** (və ya **At-tur-ma**) [9, №№ 1961, 2078].

3. **Ha-tur-ka-na** [9, №№ 1330-1332]. İsim qədim iran dillərindən tərcümədə «alov yaradan», «ocaq qalayan» (**atar+kunau**) anlamını verir.

4. **Ha-tur-ba-nu-iş** [9, №№ 461, 462, 636, 854, 855, 857, 858]. Bu isim I Daranın şahlığının 16-cı ili ilə tarixlənən (e. ə. 506) gil möhür üzərində də qeydə alınıb. Möhürdə bu şəxsin atasının isminin yalnız ilk hecaları salamat qalıb: **ba-ga** və onu **Ba-ga-[da-a-túl]** kimi, yəni möhürün yazıldığı akkad dilinin Babil dialektinə uyğun olaraq, bərpa edirlər [6, 49-50]. Qədim iran dillərindən tərcümədə «Tanrının qanunu» anlamında olan bu ismin (akkad dilinin Aşşur dialektindəki variantı Bag [a] dattu) daha qədim daşıyıcılarından biri – Mannanın Uişdiş vilayətinin (Cənubi Azərbaycanda) çarı, e. ə. 716-cı ildə Aşşur hökmdarı II Sarqonla döyüşdə məğlub olmuş və dərisi soyulmuşdur [4, c. 211-212].

5. **Ha-tar-ba-ad-da** [9, № 1173]. Əhəmənilər dövrünün Babil sənədlərinin birində bu isim **At-ta-ra-pa-ta** formasında qeydə alınıb [12, 49]. İsmi qədim iran dillərindəki forması – Atərepata Avestada [Yaşt: XIII, 102] qeydə alınıb və elam formasını bu ismin transkripsiyası hesab edirlər [9, p. 431; 2, c. 36-38; 4, c. 441, прим. 1]. Avestanın verdiyi məlumata görə Zərdüştin himayədarı Bəlx hakimi Kavə Viştaspanın oğlu bu ismi daşıyırdı. Starbonun «Coğrafiya» əsərində [XI, 13, 1] bu ismin qədim yunan forması ilə – ATROPATUS qarşılaşırıq. Strabon bildirir ki, Madanın bir hissəsi («Kiçik Midiya») sərkərdə Atropatın şərəfinə «Midiya Atropatena» adlandırılmışdır. İsim qədim iran dillərindən tərcümədə «[Tanrı] Alovun qoruduğu», «Atəşlə yaranan», «Od saxlayan», «Alovun sahibi» və digər anlamlarda izah olunur [2, c. 36-40]. Bu baxımdan bəzi tədqiqatçılara görə «Atropat» ilkin mərhələdə konkret sosial zümrə ilə, məsələn, dini ayinlərin icrası ilə məşkul olan kahin kastası ilə bağlı termin olmuşdur [5; 4, c. 443, прим. 1]. Əgər bu fikir doğrudursa, o halda deyilən sosial termin Əhəmənilərə qədərki dövrə, Mada çarları Kiaksarın və Astiaqın dönməsinə (e. ə. 625-550) aid edilməlidir. Çünki Əhəməni dövrü mətnlərində **atar** «alov» sözü yalnız komponent qismində şəxs adlarında çıxış edir. Persepolun elamdilli hesabat sənədlərində, mixi yazı sisteminin normalarına uyğun olaraq şəxsin ismi və onların peşə fəaliyyəti ilə bağlı

terminlər (hökmdar titulu istisna olmaqla) qarşısında eyni determinativ işarə («bir şaquli çiv) yazılırdı. Əksər hallarda şəxslərin ismi peşə fəaliyyətləri ilə paralel göstərilərsə də, bəzən fərdlərin sosial statusu bildirilmirdi. Hatarbadda adlı şəxsin də sosial statusu qeyd olunmayıb.

6. Əhəmənilər dövrünə aid Babil sənədlərinin birində qədim iran və Babil dillərindəki komponentlərdən ibarət Atar-ili hibrid ismi (hər fən «Alov tanrımındır») qeydə alınıb [3, s. 301].

Persepal sənədlərində xatırlanan atəşpərəstlərin əksəriyyəti iranmənşəli adlar daşısalar da, digər etnoslara məxsus adlara da təsadüf olunur. Məsələn, Eduşa (və ya Enduiş) ismini e. ə. XVIII əsrdə Şuşarra şəhəri (indiki İraqın şimal-şərqindəki Raniyə ovalığında) uğrunda gedən döyüşlərdə iştirak edən quti komandanı Enduşenin adı ilə müqayisə etmək olar [1, s. 38-39]. Tammarış ismi isə Aşşur çarı Aşşurbanapala (e. ə. 669-635) qarşı döyüşən Elam şahzadəsi Tammaritunun adı ilə müqayisə oluna bilər. Sənədlərdə Elam tanrılarının və kahinlərinin (elamca **šatin**) xatırlanması, elamlıların iranmənşəli adlar qəbul etmələri, təxminən 30 min təsərrüfat hesabatlarının məhz elam dilində tərtib olunması Persepolda elamlılarla farsların genişlənən əlaqələrindən xəbər verir. Unutmaq olmaz ki, Əhəməni dövləti məhz elamlıların tarixi Anşan vilayətində (indiki Fars ostanı) qurulmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycanın qədim tarixinə dair yazılı mənbələr. Müntəxəbat. Bakı, 2014.
2. Алиев И. Очерк истории Атропатены. Баку, 1989.
3. Дандамаев М. А. Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. Москва, 1980.
4. Дьяконов И. М. История Мидии от древнейших времен до конца IV века до н. э. Москва-Ленинград, 1956.
5. Ямпольский З. И. О значении термина «атропат» // Доклады Академии Наук Азерб. ССР. Том XI, № 3, 1955.
6. Abraham K. TCL 13193: Šušān and Baš // *Novellae Assyriologiques Brèves et Utilitaires*. 1997, № 2, pp. 46-51.
7. Gershevitch I. Zoroaster's own contribution // *Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 23, 1964, pp. 12-38.
8. Gershevitch I. Iranian nouns and names in Elamite garb // *Transactions of the Philological Society*. London, 1969, pp. 165-200.
9. Hallock R. *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago, 1969.
10. Hinz. W. *Elamischen Buchungstafelchen der Darius –Zeit/Orientalia*. Vol. 39, 1970, ss. 421-440.
11. Hinz. W. *Neue Wege im Altpersischen*. Wiesbaden, 1973.
12. Hinz. W. *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*. Wiesbaden, 1975.
13. König F. W. *Die Elamischen Königsinschriften*. Graz, 1965.

Аллахверди Алимирзоев
Старший научный сотрудник
Института Истории НАН Азербайджана

ПЕРВЫЕ ОГНЕПОКЛОННИКИ В КЛИНОПИСНЫХ ТЕКСТАХ

РЕЗЮМЕ

Ранние исторические сведения об огнепоклонниках были засвидетельствованы в эламоязычных хозяйственных текстах, обнаруженных в 1930-ых годах американскими археологами из столицы Ахеменидских царей Персеполя. Они были составлены в 509-494 гг. до н.э., в период правления Дария I. В этих текстах огнепоклонники отличаются наличием в их титулах и личных именах древнеиранского слова **atar** «огонь». Удалось определить три жреческие титулы:

1. **Hatarrubatiš**(или **atribatiš**) восходящий к древнеиранскому **atərəpati**«хозяин огня».
2. **Hatarmakša**; от древнеиранского **atərə+magu** «маг огнепоклонник».
3. **Hatarmabattiš**, восходящий к древнеиранскому **atravan+paiti** «глава атраванов».

Носители этих титулов получали из царских хранилищ необходимые продукты питания не только для себя, но и для зависимых от них работников. Они носят иранские, иногда кутийские и эламские имена.

Кроме этого, в текстах упоминаются собственные имена с компонентом **atar** - : **Haturma**, **Atturma**, **Haturkana**, **Hatardada**, **Haturbanuš**. В одном тексте засвидетельствовано имя **Hatarbadda**, соответствующий авестийскому **Atərəpata**, греческой «Атропатус», что считается праформой хоронима «Азербайджан».

Allahverdi Alimirzayev

*Leading Scientific work of Institute of
History of National Academy Science of Azerbaijan*

FIRST FIRE WORSHIPPERS IN CUNEIFORM TEXTS

SUMMARY

Fire worshippers for the first time mentioned in elamian account tablets, dating 509-494 years BC. They founded in 1930 years by American archaeologists of Persepolis, the capital of Achaemenian kings. In the this texts fire worshippers determined presence in their titles and names with old Iranian word **atar** "fire". Defined 3 priest titles:

1. **hatarrubattiš**(or **atrubattiš**) <old Iranian **atərə paiti** "chief fire".
2. **hatarmakša**< old Iranian **atərə+magu** "the mag-fire worshipper".
3. **hatarmabattiš**< old Iranian **atravan+paiti** "chef of atravans".

They carry Iranian, sometimes elamian names. In account tablets mentioned a few names with element **atar**: **Haturma**, **Atturma**, **Haturbanuš**, **Haturkana** and **Hatardada**. In the own texte mentioned name **Hatapbadda**, which accordanced avestian **Atərəpata**, which certains scholars considered ancient form of geographical name "Azerbaijan".

MƏDƏNİYYƏTLƏRARASI DİALOQ ANLAYIŞI, ONUN ZƏRURİLİYİ VƏ ƏHƏMİYYƏTİ

f. ü. f. d. Ceyhun AĞAYEV

AMEA akad. Z. M. Bünyadov adına
Şərqşünaslıq İnstitutu "Şərq-Qərb"
şöbəsinin elmi işçisi

Açar sözlər: *Mədəniyyətlərarası dialoq, tolerantlıq, multikulturalizm, mədəniyyət, dini dözümlülük*

Key words: *Intercultural dialogue, tolerance, multiculturalism, culture, religious tolerance*

İnsanın inkişafında, müasir dövrlə ayaqlaşmasında, nəsilən nəsilə ötürdüyü yeganə dəyərin mədəniyyət olduğu hər kəs tərəfindən bilinməkdədir. "Mədəniyyət" sözünün latın dilindən tərcüməsi "julture" -bacarmaq, bəsləmək, yaxşılaşdırmaq deməkdir. Mədəniyyət bir ölkə və cəmiyyətin maddi və mənəvi var olmalarını, düşüncə, sənət, peşə, elm, texnologiyanın bütününü içinə alan bir ifadədir. (1)

Hər bir xalqın mədəniyyəti və sahib olduğu mənəvi dəyərləri onun tarixinin aynası olub, keçdiyi tarixi inkişaf yolu onun kimliyinin formalaşmasında əhəmiyyətli rola malikdir. Mədəniyyəti müxtəlif aspektlərdən araşdıran tədqiqatçılar üçün, müasir humanitar elmlər, o cümlədən də mədəniyyətlərarası dialoq, multikulturalizm və tolerantlıq da əhəmiyyətli bir məsələ olmuşdur. Belə ki, bu cür araşdırmalar xalqların tarixinin qaranlıq səhifələrinə aydınlıq gətirilməsinə yardım edir və onlar haqqında tarixi yaddaşın bərpasını təmin edir. Məşhur etnoqraf R. F. İts haqlı olaraq qeyd edirdi ki, xalqın tarixi təkcə yazılı mənbələrdə deyil, həmçinin onun adət-ənənələrində, bizi əhatə edən aləm haqqındakı düşüncə və təsəvvürlərində, əmək alətlərində, geyim və yeməklərində, yaşayış evlərində, qədim yaşayış məskənlərində, qədim qəbir abidələrində, əfsanə və dastanlarında, etnos tərəfindən yaranıb onu başqalarından fərqləndirən mədəniyyətin bütün sahələrində qorunur. (2)

Mədəniyyətin bütün sahələrində olduğu kimi mədəniyyətlərarası dialoq, mədəniyyətlərin bir-biri ilə münasibəti çox aktual bir məsələ olaraq ta qədimdən indiyə qədər öz aktuallığını qorumaqdadır. Belə ki, multikulturalizm, mədəniyyətlərarası dialoq, tolerantlıq və yaxud da dini dözümlülük terminoloji olaraq yeni kimi görünə də məna və mahiyyət baxımından qədim tarixə malikdir. Ta qədim dövrlərdən müxtəlif mədəniyyətə malik insanların birlikdə yaşadığını, böyük imperiya və dövlətlərin öz hakimiyyəti altında topladığı insanları, xalqları, nəzərə alsaq fərqli mədəniyyətlərin daşıyıcıları olan bu insanlar elə multikulturalizmin də təbliğçisi kimi saymaq olar. Bir məsələni yeri gəlmişkən vurğulamaq lazımdır. Tarixən bərabər yaşayan insanların dostluq, qardaşlıq münasibətləri ölçüsündə mədəniyyət alış-verişi içində olsalar da, bu həmişə belə olmamış, bir çox müharibə və qırğınlara da səbəbiyyət vermişdir. Belə ki, tarixən güclü dövlətlərin ortaya atdığı və dəstəklədiyi fikirlərin altında elə öz mədəniyyətlərini nəyin bahasına olursa olsun digər xalqlara müxtəlif vasitələrlə yeritməkdən ibarət olmuşdur.

Keçmişdən günümüze qədər bir-birindən fərqli neçə mədəniyyətin gəldiyi dəqiq olaraq bilinməməkdədir. Toynbee, bunlardan 16 mədəniyyətin günümüze qədər yaşamadığını, beş mədəniyyətin isə Qərb mədəniyyəti tərəfindən yox edilmə təhlükəsi ilə qarşı-qarşıya qaldıqlarını bildirməkdədir. Bunlarla yanaşı hal-hazırda dünyada qütbləşmiş iki mədəniyyətin olduğu açıq aşikardır. Bunlardan biri Xristian, Yəhudi, digəri isə İslam mədəniyyətidir. (3)

Öz mədəniyyət və ideologiyalarını başqalarını təbliğ mahiyyətində yolların axtarılması istiqamətində fəlsəfə elmləri doktoru Səlahəddin Xəlilov qeyd edir ki; “XX əsrin sonunda beynəlxalq miqyasda baş vermiş böyük miqyaslı ictimai-siyasi hadisələr, iki dünya sistemi arasındakı mübarizədə paritetin pozulması, dünyanın ən böyük güc mərkəzlərindən birinin sıradan çıxması və yeni dünya nizamının formalaşması kontekstində hər bir xalq, hər bir ölkə öz gələcək inkişaf yolunu daha dəqiq müəyyənləşdirmək üçün yollar axtarır.” (4)

Akademik Ramiz Meydiyev isə hadisələrin mahiyyətini, hansı səpkidə cərəyan etdiyi istiqamətdə məsələyə xüsusi aydınlıq verərək qeyd edir: “XXI əsr nəinki qütblərin, ideologiyaların, sivilizasiyaların qarşı durduğu, həm də arxaik, ənənəvi modern və postmodern dünyagörüşü və simvollarının üz-üzə gəldiyi kimi səciyyələnir.” (5)

Samuel Huntington isə mədəniyyətlərin formalaşması və mədəniyyətlərarası dialoqun və multikulturalizm sistemli olaraq yerləşməsi üçün diqqəti tamamilə fərqli bir yerə çəkməkdədir. Huntingtona görə, dünyanın hegemon dövlətləri

tərəfindən irəli sürülən soyuq müharibənin (Cold War) mahiyyətini düzgün anlamaq lazımdır. Ona görə soyuq müharibə (Cold War) XX əsrin sonlarına doğru 1990-cı ildən başlayan, beynəlxalq ittifaqlar və yaxud da ixtilaflar siyasi, iqtisadi və yaxud da ideoloji mahiyyət daşıyır, onun əsl mahiyyəti kimin güclü olacağını təyin edəcək olan mədəniyyətlərin formalaşması ideyasıdır. Samuel Huntington bu prosesin sonrakı illərdə Qərblə digər ölkələr arasında daha da artacağını bildirmişdir. (6)

Mədəniyyət, eyni zamanda cəmiyyətin ictimai, siyasi, iqtisadi, mənəvi ehtiyacları əsasında formalaşır. O, sivilizasiyaların və etnosların ayrılmaz cəhəti olmaqla bərabər, həm də xalqların tarixi yaddaşındadır. (7) Bu tarixi yaddaşı qoruyub saxlamaq və qloballaşan dünyada tarazlığı pozulmasının qurbanı olmamaq üçün multikultural ənənələrin pozulmaması istiqamətində mütəmadi işlər aparılmalıdır. Təəssüflər olsun ki, bu gün qloballaşan müasir dünyamızda mədəniyyətlərarası dialoq və tolerantlığın qarşımızda duran ən aktual bir problem olduğu məsələsidir. Hal-hazırda müasir dövrdə baş verən pozitiv və neqativ halları qloballaşmanın üstünə atmaq kimi bir ənənə formalaşmışdır. Amma unutmamaq olmaz ki, bu gün əxlaqi deformasiya, ekoloji çirklənmə, iqtisadi gəlirlərdəki bərabərsizlik, yoxsulluq, boşanma səviyyəsinin yüksəlməsi kimi ailə dəyərlərinin tənəzzülü, irq, din və millətçilik uğrunda həyata keçirilən təəssübkeşlik, terror, müharibə, müstəmləkəçilik kimi dünya sülhünü təhdid edən global problemlər vardır. (8) Bunların həll olunması istiqamətində hansı tədbirlərin, tutarlı addımların atıldığına baxmaq lazımdır.

Mədəniyyətlərarası dialoqun əhəmiyyətindən danışmaqla, yazmaqla qurtarmaz. Dünyamız var olduğuna və cəmiyyətimizdə fərqli mədəniyyətlərə, dinlərə məxsus insanlar olduğu müddətcə mədəniyyətlərarası dialoqa və dini dözümlülük göstərməyə məcburuq. Çünki müqəddəs kitabımız olan Qurani Kərimdə Allah (c. c) “Ey insanlar! Biz sizi bir kişi və bir qadından (Adəm və Həvvadan) yaratdıq. Sonra bir-birinizi tanıyasınız (kimliyinizi biləsiniz) deyə, sizi xalqlara və qəbilələrə ayırdıq. Allah yanında ən hörmətli olanınız Allahdan ən çox qorxanınızdır (pis əməllərdən ən çox çəkinəninizdir). Həqiqətən, Allah (hər şeyi) biləndir, (hər şeydən) xəbərdardır. ”(9) Göründüyü kimi fərqli mədəniyyətə və fərqli dinə məxsus olduğumuzun xüsusi bir hikməti var. Ona görə də bir-birimizi başa düşməyi və bir-birimizə dözümlülük göstərməyi dini bir vəcibə olaraq qəbul etməliyik.

Dialoq, qarşılıqlı olaraq oturub danışmaq və danışana hörmət əlaməti olaraq da eşitməkdir. Heç kim istəməz ki, danışarkən eşidilməsin və onun fikirlərinə hörmət olunmasın. Əgər biz bu dünyada bərabər yaşayırsaq, demək ki, dünyamızda olan problemlər hamımızı maraqlandırır və bizlərin bir araya yığılaraq insanlığın

faydasına müəyyən işlər görməyimiz üçün bir fürsətdir. Allaha inanmayan və ondan uzaqlaşan müşrik, ateist, büdpərəst, atəspərəst və s. insanları Allahın birliyinə və tək olduğuna dəvət etmək, bütün səmavi dinlərin ortaq bir məsələsi olmalıdır. Müqəddəs Kitabımızda: (Ya Rəsulum!) Söylə: “Ey kitab əhli, sizinlə bizim aramızda eyni olan (fərqi olmayan) bir kəlməyə tərəf gəlin! (O kəlmə budur): “Allahdan başqasına ibadət etməyə. Ona şərikin qoşmayaq və Allahı qoyub bir-birimizi (özümüzə) Rəbb qəbul etməyə!” Əgər onlar yenə də üz döndərərlərsə, o zaman (onlara) deyin: “İndi şahid olun ki, biz, həqiqətən, müsəlmanlarıq (Allaha təslim olanlarıq)!”(10)

Tarixə nəzər saldıqda İslam dininin ümumi olaraq Qərblə, xüsusilə də Xristianlıqla on əsrdən çox münasibətləri demək olar ki, sağlam olmamışdır. Bunun səbəbi Kilsənin dialoqa açıq olmaması və yaxud da niyyətlərinin sağlam olmaması baxımında müsəlmanların onlara şübhə ilə baxmasına səbəbiyyət vermişdir. (11, 20) Bu məsələnin əhəmiyyətini itirməməsi və həmişə canlı qala bilməsi üçün bütün münasibətlər “Xöşgörü və birlikdə yaşama” projesi baxımından ələ alınmalı və bu düşüncələrin əhəmiyyətini artıran addımların atılmasını dəstəkləmə mahiyyətində olmalıdır. (11, 1)

Nəzərə almaq lazımdır ki, dinindən, dilindən, milli mənsubiyyətindən, inanıb, inanmamağından asılı olmayaraq hamımız eyni dünyada yaşayırıq. Elə buna görə də cəmiyyətdə bir-birimizə qarşı olan münasibətlərimiz bütün bunları nəzərə alaraq davranmalı və ona görə maksimum dözümlülük göstərməliyik. Lakin unutmamalıyıq ki, biz bir insanıq bilərə. və yaxud da bilməyərək səhv edə bilər və kiməsə ziyan toxundura, onun duyğu və düşüncələrinə qarşı dözümlülük göstərə bilmərik. Burada əsas olan sənin mənəvi təcrübən və sahib olduğun mədəniyyətdir. Əgər bazara çıxardıb satmaq istədiyimiz malın keyfiyyətli olmasını istəyiriksə ona yaxşı qulluq etməliyik. Mədəniyyəti sadəcə olaraq yemək, içmək, çalıb-oxumaq kimi xarakterizə etmiş olsaq bəlkə də səhv etmiş olarıq. Burada əsas olan fikir və düşüncələrimizi gözəlləşdirmək və inkişaf etdirməkdir ki, qarşısına çıxan digər insanlara, onun kimi düşünməyənlərə qarşı mədəni davransın.

Din nöqteyi-nəzərindən isə dialoq həm bir dinə mənsub müxtəlif qrupların, həm də fərqli dinlərə mənsub insanların, inanc və düşüncələrini bir-birlərinə məcburən və ya qeyri-etik yollarla qəbul etdirmə təşəbbüsündə olmadan, ortaq məsələlər ətrafında tolerant şəraitdə danışı. bilməsi, müzakirə edə bilməsi və əməkdaşlıq qura bilməsi deməkdir. İnsanlığın var olduğundan günümüzə qədər insanın var olduğu hər yerdə sayından və keyfiyyətindən asılı olmayaraq mədəniyyətin var olduğu bilinməkdədir. Belə ki, insanların kompakt olaraq yaşadığı yerlərdə mədəni irəliləyişlərin olduğu və

bu mədəniləşmənin günümüzə qədər davam etdiyi kimi bundan sonra da bu hadisə davam edəcəkdir.

Nəticə olaraq ifadə edəcək olsaq, mədəniyyətlərarası dialoqa həmişə ehtiyacımız var. Xüsusilə müqəddəs kitabımızın bizə qarşılıqlı əlaqə qurmadan, tanışb, qaynaşmadan bəhs edirsə elə birinci biz bu dialoqu davam etdirməliyik. Çünki dialoqa açıq olanlar, inanmalıdır ki, mədəniyyətləri formalaşdıran elə Allahın buyurduqlarıdır. Ona görə də mədəniyyətlərarası münasibətlərin daha yaxşı olması üçün hər kəs öz əxlaqına və göstərə biləcəyi dini dözümlülüyə baxmalıdır.

Məşhur siyasi xadim, bütün dinlərə eyni məsafədə yanaşmanın daha doğru olacağına inanan Mahatma Qandi qeyd etmişdir ki; “Günümüzün ehtiyacı yalnız bir din deyil, müxtəlif dinlərin tərəfdarlarına qarşı qarşılıqlı hörmət və dözümlülükdür”. Həqiqətən də dinlərarası, mədəniyyətlərarası dialoqun yaradılması, qarşılıqlı hörmət göstərilməsi müasir cəmiyyətdə demokratik stabilliyin yaradılması üçün çox vacibdir.

Hal hazırda dünya dövlətləri içində mədəniyyətlərarası və dinlərarası dialoqa hörmətlə yanaşan dövlətlər demək olar ki, çox azdır. Elə buna görə də dünyamızda adı qoyulmamış mədəni surətdə aparılan mədəniyyətlər mübarizəsi gedir. Yeri gəlmişkən “Charlie Hebdo” satirik jurnalının əməkdaşlarının qətlə yetirilməsi, şübhəsiz ki, terror hadisəsidir. Terrordan əziyyət çəkən xalq olaraq bunu qınayırıq. Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev cənabları, həmkarlarına başsağlığı verərək, terrorizmə qarşı qətiyyətlə mübarizə aparılmasına hər cür dəstək verdiyini ifadə etdi. Erməni terrorundan əziyyət çəkən bir xalq olaraq, demokratiyanın, tolerantlığın carçısı kimi çıxış edən dövlətlərin əksəriyyətindən hər nə qədər lazımi dəstək görməsək də, dövlət rəhbərliyi səviyyəsində də vurğulandığı kimi terrorizmə qarşı mübarizə Azərbaycan siyasətinin tərkib hissələrindəndir deyərək dünyaya Azərbaycanın nə qədər tolerant və bütün mədəniyyətlərə eyni məsafədə yanaşdığını sübut etdi. (12)

Şərqlə Qərb arasında körpü oynayan Azərbaycanın mədəniyyətlərin dialoqunda mühüm əhəmiyyət kəsb etdiyini vurğulayan AŞ-nın sabiq baş katibi T. Devis konfransdakı çıxışında demişdir: “Bakı, Azərbaycan qeyri-adi bir məkandır. Bura tarix boyu müxtəlif mədəniyyətlərin qovuşma nöqtəsi, Şərq və Qərb, Şimal və Cənub arasında təbii bir körpüdür.” (13)

Azərbaycan dünyəvi, sivil bir dövlət olaraq həmişə dini ekstremizmə qarşı çıxmış, dini dözümsüzlüyü pisləmiş və bu sahədə başqa dövlətlərlə əməkdaşlıq etmiş və etməkdədir. Azərbaycan terrorizm, dini ekstremizmə qarşı mübarizə aparən ölkələrlə əməkdaşlığa üstünlük verir. (14, 68)

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. <http://www.turkcebilgi.com/medeniyet>.
2. Р. Ф. Итс. Введение в этнографию. Ленинград, изд. Ленинградского Университета. 1974.
3. Ziya Kazıcı Mehmet Şeker, İslam Türk Medeniyeti Tarihi, İstanbul 1982.
4. Səlahəddin Xəlilov. Svilizasiyalararası dialoq. Adiloğlu nəşriyyatı. Bakı 2009, s. 40
5. Ramiz Mehdiyev. Azərbaycan-2003-2008: reallığa çevrilən qeyri-adi zaman. Bakı 2008, s. 5-6, s. 51.
6. Schmitz, David F. (1999). "Cold War (1945–91): Causes. Whiteclay Chambers, John. The Oxford Companion to American Military History. Oxford University Press. ISBN 0-19-507198-0.
7. Əsgər Əhməd. XII-XV əsrlərdə Azərbaycanın mənəvi mədəniyyəti. Elm nəşriyyatı. Bakı 2012. s, 3.
8. A. Kurucan. İslamda dialoq və tolerantlıq. Xəzər nəşriyyatı. Bakı 2008.
9. Qurani Kərim. əl-Hucurat surəsi, ayə 13. (Ərəb dilindən tərcümə edən Z. Bünyadov, V. M. Məmmədəliyev. səh. VII-XLIV+478+LXV.) “Qismət” nəşriyyatı, 2006.
10. Ali-İmran surəsi, 3/64.
11. Selcuk Camcı, dr. Kudret Ünal. “Hoşgörü ve dilog iklimi”. İzmir 1998. s. 20, 1.
12. <http://az.zaman.com.tr>.
13. “Azərbaycan” qəzeti, 3 dekabr 2008-ci il.
14. Sakit Hüseynov. Azərbaycanda dini tolerantlıq mədəniyyəti: Tarix və müasirlik. “Təknur” nəşriyyatı. Bakı 2012. s. 68

SUMMARY

The article is dedicated to intercultural dialogue, tolerance, multiculturalism and their importance. So, modern humanities, as well as intercultural dialogue, multiculturalism and tolerance were becoming the important issue for the researcher investigating various aspects of culture. Therefore, these areas are a subject of research in particular. We have to live in society taking into account the relationships against each other, behave appropriately and show the maximum tolerance to each other. Azerbaijan-as a secular and civil state always opposed religious extremism, condemned religious intolerance and have a good attitude to intercultural dialogue. Our country always takes a steps in these areas because of believing the importance of intercultural dialogue, multiculturalism and tolerance in our world

РЕЗЮМЕ

В статье говорится о важности межкультурного диалога, мультикультурализма и толерантности. Таким образом для исследователей изучающих различные аспекты культуры, современные гуманитарные науки, а также межкультурный диалог, толерантность и мультикультурализм был важным вопросом поэтому стал предметом исследования в этих областях. Мы должны жить в равной общесвте друг против друга с учётом взаимосвязи, поэтому мы должны вести себя соответствующи и проявлять максимальное взаимопонимание к друг другу. Азербайджан является светским, цивилизованным государством, выступающим против религиозного эстремизма, осуждающий религиозной нетерпимости и одобряющий межкультурные диалоги. Наша страна верит в важность межкультунного диалога, мультикультурализма и толерантности для нашего мира поэтому принимает согласованные действия в этой области.

Çapa tövsiyə etdi: i. f. d. , dos. M. M. Camalov

POZİTİV YÖNƏLİŞLİYİN STRUKTURU

Ş. Abdullayeva

*Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında
Dövlət İdarəçilik Akademiyasının
“Fəlsəfə və social psixologiya” kafedrasının dosenti*

Açar sözlər: yönəlişlik, subyektin obyektə münasibəti, hazırlıq vəziyyəti, daxili mövqe

Ключевые слова: установка, отношение субъекта к объекту, диспозиция, внутренняя позиция

Key Words: attitude, the relation subyekt to obcekt, a disposition, an internal position

Bu gün müasir psixologiyanın kateqoriyaları sırasında əhəmiyyətli yer tutan yönəlişlik anlayışı insan həyatında vacib çox əhəmiyyətli rol oynayır. Yarandığı gündən mübahisələr doğuran yönəlişlik fenomeni ilk dəfə eksperimental psixologiyada aşkar edilmişdir. Psixoloji ədəbiyyata möhkəm daxil olan və müxtəlif cür adlandırılan yönəlişlik müasir dövrdə də tam öyrənilməmiş və müxtəlif cür izah edilməkdədir.

Alman psixoloqları – L. Lange, Q. Müller, T. Şuman və N. Ax başqa psixi prosesləri eksperimental tədqiq edərkən yeni bir psixoloji fakt aşkar etmişlər. Cavab reaksiyası ilə duyğu həddini tədqiq edən L. Lange, bəzi qavrayış illüziyalarını öyrənən Q. Müller, situasiyaya cavab reaksiyasının keçmiş təcrübədən asılılığını yoxlayan T. Şuman, müxtəlif psixi proseslərin istiqamətini şərtləndirən səbəbləri eksperimental müəyyənləşdirən N. Ax yeni bir fenomen aşkar etmişdilər ki, onu adlandırmaq üçün o vaxt elmdə məlum olan anlayışların heç biri uyğun gəlmirdi.

Yönəlişlik (ingiliscə *attitude*) anlayışını ilk dəfə 1862-ci ildə Herbert Spenser “İlkin prinsiplər” əsərində işlətmişdir. Onun ardınca, XX əsrin əvvəllərində - 1918-ci ildə U. Tomas və F. Znanetski fərdin və ya qrupun cəmiyyətin sosial davranışla bağlı dəyərlərinə subyektiv meyllərini ifadə etmək üçün “sosial yönəlişlik” terminini işlətmişlər. Kəşf edilən yeni fenomen o qədər əhəmiyyətli idi ki, psixologiya

tarixçisi M. Q. Yaraşevskinin qeyd etdiyi kimi: “elmə təkcə yeni bir fakt gətirilmirdi, onu mənalandırmaq üçün psixi fəaliyyətin ümumi quruluşuna aid olan bəzi prinsipial görüşlərdən əl çəkmək lazım idi” (1, s. 368).

Alınan nəticələr elmdə böyük əhəmiyyət kəsb etsələr də, elementar sensomotor proseslərə aid edilirdi. Hafizəni tədqiq edən Q. Ebbinhauzun aldığı nəticələr fikri proseslər zamanı da yönəlişlik fenomeninin mövcudluğunu sübut etdi. Hafizə proseslərini tədqiq edən psixoloq eksperiment zamanı cəmi səkkiz hecadan ibarət olan sözü on dəfələrlə oxuduqdan sonra belə üzərində eksperiment aparılan adam onu yadda saxlaya bilmir. Bunun səbəbini araşdıranda məlum olur ki, həmin adam alman dilini pis bilir və ondan nə tələb olunduğunu başa düşmürmüş. Hər şey aydın olandan sonra o, sözü çox asanlıqla yadda saxladı. Yaddasaxlamanın ancaq şüurla yadda saxlanılan sözün assosiativ əlaqə yaradılmasından ibarət olduğunu güman edən ekperimentator, təcrübə vasitəsilə bunun belə olmadığı qənaətinə gəldi. Yadda saxlamaq üçün başa düşmək lazım idi. Məhz “başə düşmək” yadda saxlamaq prosesindən əvvəl gəlirdi. Deməli, şüurlu prosesdən əvvəl hansısa bir hazırlıq prosesi mövcuddur və o, dərk olunmaya da bilir. Dərk olunmasa da həmin fenomen şüurlu hərəkətləri qabaqlayır və onları istiqamətləndirir. Bu fakt şüura, şüurlu proseslərə, ümumiyyətlə psixi fəaliyyətə yeni baxışı tələb edirdi (1, s. 205).

Yönəlişliyin tədqiqinə qədər psixologiya insan təbiətini tam izah edə bilməyərək, onu ancaq qazanılmış, daha doğrusu, öyrənilmiş biliklərlə eyniləşdirirdi. Beləliklə, XX əsrin əvvəllərində psixologiya elmində yönəlişlik fenomeni geniş şəkildə öyrənilməyə başlandı. Bu terminlə müxtəlif davranış hazırlıqları bildirilirdi.

Qeyd etdiyimiz kimi, yönəlişlik anlayışı müxtəlif mənalarda işlədilirdi və bu gün də yönəlişlik fenomeninin izahında vahid nəzəriyyə mövcud deyildir. Yönəlişliyin tədqiqinin tarixini araşdıraraq, problemin üç istiqamətdə öyrənildiyini demək mümkündür.

1. D. Uznadzenin yönəlişlik konsepsiyası;
2. Yönəlişliyin dəyərlər kontekstində tədqiqi;
3. Yönəlişliyin sosial aspektdə tədqiqi.

Onları ayrı-ayrılıqda nəzərdən keçirək.

Gürcü psixoloqu D. Uznadzenin yaratdığı yönəlişlik konsepsiyasını birinci istiqamət kimi götürməyimiz D. Uznadzenin yönəlişlik fenomenini ardıcıl və dərinlən öyrənərək elmə gətirdiyi faktların əhəmiyyət dərəcəsinin böyük olduğuna görədir. D. Uznadze ilə yanaşı və ondan sonra şagirdlərinin bu işi davam etdirərək yönəlişliyi müxtəlif aspektlərdən tədqiq etmələri onun konsepsiyasını daha da dolğunlaşdırmışdır.

D. Uznadzenin yaratdığı yönəlişlik konsepsiyasının əsas qayəsi ondan ibarətdir ki, insanın psixi fəaliyyəti təkcə şüurla bağlı nəzərdən keçirilməməlidir. İnsanı “canlı gerçəklik” kimi nəzərdən keçirən D. Uznadze elə psixi bazanı nəzərdə tutur ki, onun üzərində idrak prosesləri qurulur. M. Q. Yaraşevskinin də qeyd etdiyi kimi, Uznadzenin tədqiqat predmeti şüur və fəaliyyət yox, şüursuzluq və fəaliyyətdir (1, s. 295). Məhz belə baxış bucağına malik olan D. Uznadze yönəlişliyi dərk edilməyən fenomen kimi nəzərdən keçirir.

D. Uznadzeyə görə yönəlişlik şüurdan kənarda yerləşir. O, yazır: “Şüurlu psixi proseslərdən savayı, məlum mənada “şüurdan kənar” proseslər də mövcuddur və bu, onların əhəmiyyətli rol oynamasına mane olmur. Bu rolu yönəlişlik oynayır, hansını ki, biz hipnoz yuxusunda olan iştirakçılarda qeydə almışıq. Yönəlişlik bizim təcrübələrdə bir dəfə də olsun şüurun məzmunu kimi çıxış etməmişdir. Buna baxmayaraq, yönəlişlik, şübhəsiz onlara təsir etmək gücünə malik idi: bərabər şərtlər müxtəlif ölçülü şərtlər kimi qəbul edilirdi. Beləliklə, biz deyə bilərik ki, bizim şüurlu yaşantılarımız yönəlişliklərimizin müəyyən təsiri altında ola bilərlər və onlar heç də şüurumuzun məzmununu əks etdirmirlər” (2, s. 365). O dövrdə artıq Z. Freydin şüursuzluq təlimi mövcud idi və Uznadze yönəlişliyin şüursuz məzmunundan danışanda, ilk baxışda elə görünə bilərdi ki, o da Freydin izah etdiyi şüursuzluqdan danışır, lakin bu ancaq ilk baxışdan belə idi. Uznadze bunu belə izah edirdi: “Freyddə şüurlu ilə şüursuz proseslər mahiyyətə eynidirlər, o fərqlə ki, biri şüurla müşayiət olunur, ikincisi belə müşayiətə malik deyil. Onların daxili təbiəti və strukturu eyniləşdirilir” (2, s. 301). D. Uznadze isə şəxsiyyəti tam, bütövlükdə əhatə edir (2; 3) O, yazır: “Subyektin obyektə elə münasibət sferası yoxdur ki, yönəlişliyin iştirakı orada, ümumiyyətlə, mövcud olmasın. Obyektin orqanlar vasitəsilə aldığı materiala aid olan yönəlişlik, onların xüsusi funksiyası kimi nəzərdən keçirilməməli, fərdin ümumi haləti kimi qəbul edilməlidir... O, subyektin ayrı-ayrı orqanlarına aid olmayan və fərdin bütövlükdə fəaliyyətinin nəticəsi kimi, onun ümumi haləti kimi təsəvvür olunmalıdır” (2, s. 269).

D. Uznadze yönəlişliyi dəyişməz bir fenomen kimi nəzərdən keçirməyərək, onu dəyişə bilən hadisə kimi izah edirdi. O, yazır: “Yönəlişlik yarandığı, müəyyənləşdiyi və fiksə olunduğu situasiyalardan əhəmiyyətli dərəcədə asılıdır, belə halda etiraf etməliyik ki, yönəlişlik bir dəfəlik verilən bə dəyişməyən kateqoriyalara aid deyildir” (2, s. 268). Bir halda ki, yönəlişlik daima dəyişən şərtlərdən asılı olaraq dəyişirsə, deməli, o, doqularkən verilmir. Bundan belə nəticə hasil olur ki,

yönəlişliyi yaradan şərtlər prinsipə sonsuz olduğu üçün, insan yönəlişlikləri də prinsipə sonsuz ola bilərlər.

D. Uznadzeyə görə, yönəlişlik tələbatla situasiya üst-üstə düşəndə yaranır. O, yazır: “Yönəlişlik subyektin bütöv dinamik vəziyyəti, müəyyən aktivliyə hazırlıq vəziyyətidir. Yönəlişlik iki faktorla şərtlənir: subyektin tələbatları və ona uyğun situasiya ilə” (2, s. 272). Subyektin hər hansı bir tələbatı bu tələbatı ödəyə bilən situasiya ilə rastlaşanda, insanda müəyyən aktivliyə hazırlıq yaranır. Bu, yönəlişlikdir və şüurdan asılı deyildir. Əksinə, psixoloq vurğulayır ki, hər bir şüurlu davranışdan əvvəl dərk edilməyən hazırlıq vəziyyəti yaranır ki, bu da obyektin necə qavranılacağını təyin edir. D. Uznadze vurğulayır ki, insanın psixoloji prosesləri ayrı-ayrılıqda deyil, tam halda – onun fəaliyyəti halında öyrənilməlidir. Yəni bundan əvvəl gələn (fəaliyyətdən əvvəl gələn) fəaliyyətə hazırlıq, aktivlik vəziyyəti - yönəlişlik öyrənilməlidir.

Beləliklə, yönəlişlik şüurlu psixoloji proseslərdən əvvəl gəlir və şəxsiyyətin bütövlükdə halətini bildirir. “Yönəlişlik subyektin ayrılıqda götürülmüş şüur aktı ola bilməz, o, fərdin bütövlükdə halətinin məhsuludur”(2, s. 167; 3, s. 263-326). .

Bundan belə nəticə çıxır ki, subyekt həmişə qabaqcadan yönəlib və belə yönəlişlik qavramanın və davranışın xarakterini müəyyənləşdirir. D. Uznadzenin ardıcılardan olan A. S. Paranjışvili haqlı olaraq belə nəticəyə gəlir ki, yönəlişlik aralıq və dəyişən komponent olub, gerçəkliyin inikasında müəyyən səviyyə və formanı bildirir. Yəni hər bir davranış ətraf gerçəkliyi bilavasitə yox, vasitəli şəkildə inikas etdirir. Bu vasitə yönəlişlikdir. Tələbat və situasiya yönəlişliyi yaradan faktorlardır. (4; 5; 6).

Beləliklə, Uznadze müəyyənləşdirmişdir ki:

1. İnsan şüuru fraqmentardır.
2. Yönəlişlik şəxsiyyətin psixikasını bütövlükdə əhatə edir.
3. Yönəlişlik şüursuz hadisədir.
4. İnsanın fəaliyyəti yönəlişliyin üstündə qurulur.
5. Yönəlişlik şüurdan əvvəl gəlir və onu istiqamətləndirir.
6. Yönəlişlik şüurda təzahür etmir, ancaq şüuru istiqamətləndirir.
7. Yönəlişlik tələbatla situasiya üst-üstə düşəndə yaranır.
8. Yönəlişliyin məzmunu şüurun məzmunu ilə eyni deyildir.

Tənqidçilərin qeyd etdiyi kimi, D. Uznadzenin nəzəriyyəsində yönəlişlik şəxsiyyətin, əsasən, fizioloji tələbatları səviyyəsində və ümumi psixologiya

çərçivəsində tədqiq edilmişdir. Lakin onun davamçıları çoxsaylı eksperimentlərdən alınan nəticələri sosial müstəviyə gətirməyə cəhd etmişlər. (1; 10).

D. N. Uznadzenin tələbələrindən T. T. İosebadze, T. Ş. İosebadze yönəlişliyi “sistem yaradan faktor” kimi qiymətləndirmiş və göstərmişlər ki, bu sistemin funksionallaşması həm ətraf mühətdən, həm də daxili determinantlardan asılıdır. F. B. Bassin, A. S. Pranqışvili, A. E. Şeroziya, Ş. A. Nadiraşvili sonrakı illərdə yönəlişliyin tədqiqini davam etdirmişlər (7; 8; 9).

Onların gəlmiş nəticələri ümumiləşdirib aşağıdakı kimi vermək olar:

1. Yönəlişlik sistem yaradan faktordur.
2. İnsanda bir-birinə zidd yönəlişliklər ola bilər.
3. Şüurla şüursuzluq arasında əlaqə yönəlişlik vasitəsilə yaranır.
4. Yönəlişlik şüuraqədərki hadisədir və aktiv proses olan şüur onu tələb edir.
5. Yönəlişlik obyektin əksi yox, ona münasibətin əksidir.

İkinci istiqamət kimi yönəlişliyi dəyərlər sistemində nəzərdən keçirən tədqiqatları göstərmək olar. Qeyd etdiyimiz kimi, yönəlişlik anlayışını ilk dəfə 1918-ci ildə elmə gətirən U. Tomas və F. Znanetski yönəlişliyi dəyərlər kontekstində araşdırmış və ümumiyyətlə, yönəlişliyi sosial psixologiyanın əsas predmeti kimi tədqiq etmişlər. Onlar yönəlişliyi fərdin daxil olduğu qrupun dəyərlərinə subyektiv münasibəti kimi səciyyələndirmiş, onu fərdi şüur prosesi kimi qiymətləndirmişlər(13).

Psixoloqlara görə: “Yönəlişlik fərdin sosial həyatda real və mümkün fəaliyyətini şərtləndirən fərdi şüur prosesidir...” (13). Onların yaratdığı konsepsiyaya görə, yönəlişlik sosial dəyərlərin fərdi oxşarıdır. Fəaliyyət istənilən formada onlar arasında əlaqədir. Dəyər fəaliyyətlə fərdi şüur arasında əlaqə olduğuna görə təbii şeylərdən fərqlənir. Fəaliyyətlə, yəni sosial dünya ilə əlaqəsinə görə, yönəlişlik fiziki halətdən fərqlənir (13). Yönəlişliyin ilkin psixoloji təhlilini amerika psixoloqu Qordon Olport vermişdir. O, yazırdı: “Sosial davranışı başa düşmək üçün biz təkcə stimula və cavabı yox, həm də əsəb-əzələ sistemində özünü göstərən cavaba hazırlığı nəzərdən keçirməliyik... Yönəlişlik müəyyən davranış modusunu şərtləndirir, məhz onlara görə bəzi hərəkətləri edirik, bəzənsə özümüzü saxlayıb bəzi hərəkətləri etmirik. Məsələn biz öz reaksiyalarımızı başqalarının davranışı ilə uzlaşdırırıq. Biz özümüzü ya saxlamağa, ya da operasiyaya kökləyirik. Yönəlişlik və ya cavaba hazırlıq sosial davranışın əsas determinantlarıdır” (14). Özünü saxlamaq yönəlişliyi Q. Olportun təhlilində əsas yönəlişlikdir. Olport yazır: “Biz başqa adamların iştirakı olan yerlər üçün hazır

reaksiyalar komplekslərinə maliklik. Başqa adamların iştirakı bizi öz reaksiyalarımıza nəzarət etməyə məcbur edir, nəinki, biz təkliddə olanda. Biz gərək özümüzü saxlayaq ki, bütün yolu tutmayaq, nəzakət qaydalarına əməl edək, dilimizi və ya emosional ifadəmizi saxlayaq, primitiv seksual meyillərimizi sıxışdıraraq, özümüzü ləyaqətli aparaq. Beləliklə, özünü saxlaya bilmək yönəlişliyi bizim nə etdiyimizi və nə dediyimizi determinə edir” (14). Q. Olporta görə mürəkkəb fenomen olan yönəlişlik bəzi (çox az) hallarda şüurumuzda yer alır, onun mövcudluğunu ancaq eksperiment vasitəsilə yoxlamaq olar. Psixoloq yazır: “Əgər biz otağa girib, oranı nəzərdən keçirib heç kimin olmadığı fikrinə gəliriksə və birdən təsədüfən kiminsə küncdə oturduğunu görürüksə, bu zaman diksinirik, hətta bəzən “ah” da çəkirik. Belə diksinmə - sadəcə gözlənilməzlik effekti deyil, belə ki, otaqda kiminsə ola biləcəyini ehtimal etmək təbii bir haldır. Belə diksinmənin qəfildən baş verməsi əsas sosial yönəlişliyin (özünü saxlamaq yönəlişliyinin. – A. Ş.) yaranmasını mümkün edən stimulun (başqa adamın. - A. Ş.). görünməsidir. Hərəkəti yönəlişliyin kəskin (qəfildən) dəyişməsi dolaşıqlığa gətirib çıxarır. Belə situasiyada biz, əsasən, indicə nə etdiyimizi düşünürük ki, özümüzü inandıraraq ki, nəzakətsiz, ümumi qəbul olunmayan – ümumiyyətlə sosial yönəlişliyə uyğun olmayan heç nə etməmişik” (14). Ünsiyyətdə olarkən biz başqa adamlardan cavab reaksiyası gözləyirik və bir qayda olaraq, verdiyimiz informasiyanın hansı cavab doğuracağını da bilirik. Belə hallar üçün universal sosial yönəlişliklər mövcuddur. Hətta başqa adamlarla real kontakt olmayanda belə, bizdəki sosial yönəlişliklər onun illüziyasını yaratmaq üçün kifayət qədər mövcuddur.

Sosial həyatda ünsiyyətdə olduğumuz insandan bizə qarşı müəyyən münasibət gözləyirik. Ona görə də həmin adamda bu münasibəti doğuran yönəlişlik yaratmaq istəyirik. Və eynilə də özümüzü elə aparırıq ki, onların bizdən gözlədiklərini nümayiş etdirək. yəni özümüzdə onların gözlədikləri yönəlişlikləri təşkil edirik. Əslində bu zaman biz özümüz kimi oluruq, başqa adamların bizi görmək istədikləri kimi oluruq. Və əsas məsələ də ondadır ki, biz bunu dərk etmirik, şüursuz edirik. Q. Olport bu haqda yazır: “Bizim özümüzü necə dərk etməyimiz, əsasən, başqalarının bizi necə dərk etməsinə cavab reaksiyasıdır. ...Beləliklə, mənim özüm haqda təsəvvürlərimin əsas hissəsi qonşumun mənim haqda olan təsəvvürlərindən ibarətdir... Buna görə belə təsəvvürlər reallıqdan çox, mental, illüziyalı sosial reaksiyalardır. Başqalarının bizim haqqımızda olan təsəvvürləri istər real, ehtimali və ya arzulanan olsun, eyni vaxtda bizim həm şüurumuza, həm də davranışımıza nəzarət edir” (14, s. 465). Biz öz motivlərimizin yanlışlığını və qeyri-səmimiyyətini

dərk etmədən inanırıq ki, başqalarının gözündə istədiyimiz kimiyik. Buna nail olub-olmamağımızdan asılı olmayaraq, bizim yönəlişliklərimiz başqalarının başında olanların sadəcə passiv inikası olmayıb, şəxsi ideallarımızın, niyyətlərimizin proyeksiyasıdır.

Q. Olport 1935-ci ildə çoxsaylı eksperimentlərini ümumiləşdirərək, yönəlişliyin beş aspektini göstərdi:

1. Yönəlişlik ruhi və əsəb vəziyyətidir.
2. Yönəlişlik hazırlıq vəziyyətidir.
3. Yönəlişlik təşkilatıdır.
4. Yönəlişlik təcrübə vasitəsi ilə həyata keçir.
5. Yönəlişlik davranışa istiqamətverici və ya dinamik yəsir göstərir.

Onun bu qənaəti qəbul edən psixoloqlarla yanaşı, onunla razılaşmayan psixoloqlar da var idi. Məsələn, L. Dub (15), İ. Şayn (16) D. Kempell (17) yönəlişliyi Olport kimi hazırlıq vəziyyəti kimi nəzərdən keçirdikləri halda, E. Horovits (18), de Flör və Uestay (19) bəzi məsələlərdə, konkret desək, Q. Olportun yönəlişliyin cavab reaksiyasına hazırlıq vəziyyəti olması haqda fikir ilə razılaşmırdılar. Onların fikrincə, yönəlişlik – cavabdır. Lakin hamı tərəfindən qəbul edilən bir məsələ də mövcud idi. Belə ki, yönəlişliyin keçmiş təcrübədən asılı olduğunu bütün psixoloqlar etiraf edirdilər.

Sonrakı illərdə sosial yönəlişliyin təcrübədən asılılığını və davranışı tənzimləyici xüsusiyyətlərini daha da dərinlən öyrənmək üçün müxəlif eksperimentlər qoyuldu və hətta L. Törnştoun ilk dəfə yönəlişliyi ölçmək üçün şkala da təklif etdi. Eksperimentlərdə bu metoddan geniş şəkildə istifadə etməyə başladılar. Lakin tədqiqatlar artıqca meydana müxtəlif suallar çıxırdı: Skala nəyi ölçür? Yönəlişliyin hansı spruktur komponentləri vardır? Yönəlişlik hansı funksiyaları yerinə yetirir? və s.

Sonrakı tədqiqatlarda bu suallara cavab axtarılaraq, yönəlişliyin komponentləri araşdırılmağa başlandı. Məşhur “Yel tədqiqatları” nda ilkin irəli sürülən M. B. Smitin (20) “tanıma-duyma-hərəkətetmə” modeli oldu. Sonralar M. Smit çoxsaylı eksperimentlərdən alınan nəticələri ümumiləşdirərək, 1942-ci ildə sosial yönəlişliyin üç komponentli strukturunu irəli sürdü: Koqnitiv; affektiv; konativ.

Psixoloqlar koqniiv komponenti yönəlişlik obyektinin necə qavranılması kimi izah edirdilər. Hətta D. Kats və N. Şotland koqnitiv komponenti öz elementlərinin sayı, iyerarxiyası, strukturu ilə münasibətinə görə də təhlil etmişlər (22).

Affektiv komponent qiymətləndirici komponent kimi araşdırılırdı və göstərilirdi ki, koqnitiv və konativ komponentlər onun əsasında qurulur. Konativ komponent şəxsin obyektə qarşı davranış meyllərinə aid edilirdi.

Tədqiqatlar nəticəsində yönəlişliyin funksiyaları da müəyyənləşdirilirdi. U. Mak Guir yönəlişliyin dörd funksiyası olduğunu irəli sürdü:

1. Adaptiv funksiya;
2. Biliyə qənaətmə funksiyası;
3. Ekspressiv funksiya;
4. Ego-müdafiə funksiyası (23).

Yönəlişliyin adaptiv funksiyası yönəlişliyi məqsədə çatmaq prosesində alət kimi nəzərdən keçirir. Psixoloqun fikrincə, yönəlişlik bizim üçün əhəmiyyət kəsb edən insanlarla münasibətlərin saxlanmasına imkan verir, buna səbəb olur. Bizim üçün əhəmiyyət kəsb edən insanlara münasibətimiz dəyişəndə, onlara qarşı olan yönəlişlik də dəyişə bilər.

Biliklərə qənaətmə funksiyası bu və ya digər obyektlərə qarşı olan yönəlişliyin sadələşdirilməsi vəzifəsini yerinə yetirir. İnsan həyatda bir çox situasiyalara düşür və onda heç də bütün situasiyaların hamısı üçün yönəlişlik yaranmır. Bu zaman insanlar hazır yönəlişliklərdən istifadə edirlər. Bunları stereotiplər də adlandırmaq olar. Qeyd etmək vacibdir ki, belə stereotiplər oxşar situasiyalar da hərəkətlərin gözlənilməz həllini təmin etsə də, belə hazırlıq vəziyyəti, hətta qıcıq gözlənilməz olduqda belə, gözlənilən cavab reaksiyasını doğurur ki, bu da səhvdir. Bu, yönəlişliyin yanlışlıqları və ya illüziyalarıdır.

Ekspressiv funksiya özündə emosional razılığı, özünütəsdiqi birləşdirir ki, bi zaman insanlar öz davranışlarını müdafiə etmək və özünə haqq qazandırmaq üçün lazımı yönəlişlikləri qəbul edirlər.

Ego-müdafiə funksiyası, D. Kats və N. Şotlandın göstərdiyi kimi, bir çox yanlışlıqların öhdəsindən gəlmək üçün istifadə olunur. Onlar buna misal kimi, etnik düşmənçiliyi, tanışların seçilməsi zamanı yaranan yönəlişlikləri göstərirlər (22). Psixoloqlar vurğulayırlar ki, bu cür yönəlişliklərin obyektləri təsadüfi də ola bilər və bir qayda olaraq, bu zaman ego-müdafiə funksiyası işə düşür, hətta obyekt haqqında əlavə informasiya da belə yönəlişliyi dəyişə bilmir.

Beləliklə, ikinci istiqamət kimi təhlil etdiyimiz tədqiqatlar nəticəsində yönəlişliyin beş aspekti, üç komponentli strukturu və funksiyaları müəyyənləşdirildi.

Üçüncü istiqamət kimi 60-cı illərdən sonrakı dövrlərdə aparılan tədqiqatları nəzərdən keçirmişik. Qeyd edək ki, psixoloji ədəbiyyatda (1; 10; 11) yönəlişliyin tədqiqat tarixini mərhələlərə bölürlər. Bölgünün müxtəlifliyinə baxmayaraq, XX əsrin 60-cı illəri bütün bölgülərdə ayrıca mərhələ kimi qüyd olunur. Biz də keçən əsrin 60-cı illərdən başlayaraq bu günə qədər aparılan tədqiqatları üçüncü istiqamət kimi təhlil etmişik.

Keçən əsrin 60-cı illərində yönəlişlik yeni aktuallıq kəsb edərək yeni aspektlərdən araşdırılmağa başlanmışdır. Tədqiqatlarda əsas diqqət yönəlişliyin dəyişməsinin səbəblərinə yönəldilmiş və əsasən nəzəri məsələlər - yönəlişliklə başqa psixi fenomenlər arasındakı fərq, şəxsiyyətin koqnitiv-motivasiya sistemində yönəlişliyin funksiyaları araşdırılmışdır. O zaman psixoloqlar yönəlişliyi ölçməkdən çox, onun dinamikası ilə məşğul idilər. O zaman yönəlişliyə bir sistem kimi yanaşmaq böyük maraq doğururdu. Psixoloqlar yönəlişliyin əqidə, davranış ilə əlaqəsini, həmçinin şəxsiyyətin daxilində yönəlişliyin bütövlükdə necə funksiyalaşmasını tədqiqat obyektı etmişdilər.

Bu istiqamətdə işlənən tədqiqatlarda başlıca məsələ “Yönəlişliklər niyə və necə dəyişir” suallarına cavab vermək idi. Buna tarixə Lapyer paradoksu adı ilə düşən eksperiment səbəb olmuşdur. Məlum olduğu kimi 1934-cü ildə amerika psixoloqu Lapyerin eksperiment zamanı aldığı nəticələr o vaxta qədər özünə möhkəm yer almış - “Möhkəmlənmiş yönəlişlik davranışı təyin edir” fikrini alt-üst etdi. İki çinli tələbə ilə səyahətə çıxan psixoloq 252 oteldə olaraq, o dövrdə çinlilərə qarşı olan neqativ yönəlişliyi yoxladı və onun təəccübünə rəğmən bütün otellərdə onları normal qarşılayaraq, yer verdilər. Evə qayıdandan sonra həmin otellərə məktub yazaraq, iki çinli tələbə ilə bir daha onların mehmanxanasına gələrsə, yenə də həmi qonaqpərvərliyə ümid edə bilərmə? – deyə soruşmuşdu. Məktuba cavab verən 128 oteldən ancaq biri razılıq vermiş, qalanları birbaşa və ya dolayı yolla “yox” demişdilər. Bundan belə qənaət hasil olurdu ki, mənfi yönəlişliyin mövcudluğuna baxmayaraq, real həyatda, heç də, o, özünü doğrultmadı, yəni sosial yönəlişlik, heç də insanın real davranışını təyin etmir.

Lapyer fenomeni Yel tədqiqatlarının validliyini şübhə altına aldı. Lapyer paradoksu yönəlişliyin məhdud praktik əhəmiyyətə malik olduğunu göstərdiyi səbəbindən sosial yönəlişliyə maraq xeyli azalsa da, sonrakı tədqiqatlarda Lapyer eksperimentinin çatışmazlıqları nəzərə alınaraq, yeni eksperimentlər qoyuldu ki, bu da zaman etibarı ilə keçən əsrin 60-cı və sonrakı illərə təsadüf edir.

Lapyer təcrübələrinə qədər uzun müddətdə verbal davranışın qeyri-verbal davranışa uyğun olması qəbul edilirdi, lakin onlar arasında əlaqələrin səviyyəsi diqqətdən kənarda qalmışdı. Belə çatışmazlıqları aradan qaldırmaq məqsədilə aparılan tədqiqatları yekunlaşdıraraq A. Uirker 1969-cu ildə göstərirdi ki, “Deklarasiya olunan davranış qeyri-verbal davranışla əlaqəli deyil və ya az əlaqəlidir” (27).

A. Kisler daha da irəli gedərək yazırdı ki: “Real həyatda alınan nəticələrlə laboratoriyada alınan nəticələr ona görə fərqlənilir ki, biri məhz həyat situasiyalarında, o biri isə laborator şəraitdə - şüni şəkildə yaranır. Başqa sözlə, verbal davranışla qeyri-verbal davranış arasındakı uyğunsuzluq (və ya əlaqə. –A. Ş.) situasiyadan asılı olaraq izah olunmalıdır” (31).

Qeyd etdiyimiz kimi, “Yönəlişlik niyə və necə dəyişir?” sualı bu illərdə aparılan tədqiqatların əsas predmetinə çevrilmişdi. C. Aşa görə yönəlişliyin dəyişməsi obyekt haqqında fikirlərin dəyişməsi yox, obyektin qavranılmasının dəyişməsi ilə baş verir.

Tədqiqatlarda yönəlişlik hazırlıq bildirən başqa anlayışlardan, məsələn, spesifik situasiya gözləmələrindən, şəxsiyyətin xarakter keyfiyyətlərindən, əhval-ruhiyyədən, vərdislərdən fərqləndirilməyə başlandı.

Bu gün də yönəlişliklərlə vərdisləri bir-birindən fərqləndirmək zərurəti vardır. Bu fərqi izah edək.

Məlumdur ki, bütün dərk edilməyən psixi proseslər üç qrupa bölünür : 1). Şüurlu hərəkətlərin dərk edilməyən mexanizmləri; 2). Şüurlu hərəkətlərin dərk edilməyən təhrikedici qüvvələri; 3). Şüürüstü proseslər.

Sonuncu iki qrupa daxil olan psixi proseslər bizim tədqiqat predmetimizə daxil deyil. Onları kənara qoyaq. Şüurlu hərəkətlərin dərk edilməyən mexanizmlərini izah edək.

Şüurlu hərəkətlərin dərk edilməyən mexanizmlərinə: a). dərk edilməyən avtomatlaşmış hərəkətlər; b). dərk edilməyən yönəlişliklər və c). şüurlu hərəkətlərin şüursuz (edilən) hərəkətlərlə müşayiəti aiddir. Birinci ikisini izah edək.

Dərk edilməyən avtomatlaşma deyəndə şüurun iştirakı olmadan, sanki, “öz-özünə” baş verən hərəkətlər nəzərdə tutulur. Bu zaman, əsasən, mexaniki işdən danışılır. Bu vaxt insanın başı “boş” qalır. Məhz belə hal – “başın boş qalması” – şüurlu prosesin olmaması adlandırılır. Dərk edilməyən avtomatlaşma ikili təbiətə malikdir. Bəzi proseslər heç vaxt dərk olunmamışlar, bəziləri isə əvvəllər dərk olunmuş, sonra isə şüur tərəfindən daha qeyd olunurlar. Birincilər ilkin

avtomatlaşma qrupunu təşkil edir. Onlar avtomatik hərəkətlər adlandırılır. Bu qrupa anadangəlmə hərəkətlər və ya uşağın həyatının ilk ilində formalaşmış hərəkətlər aiddir (əmmə hərəkətləri, göz qırpımlar, əşyaları tutmaq, yerimək və s.). İkinci qrupa – vərdişlər aiddir. Bunlar əvvəllər dərk edilmiş, yəni bu prosesdə şüur iştirak etmiş, sonralar çoxlu təkrarlar sayəsində, onlarda şüurun iştirakı tələb olunmamış, onlar avtomatik yerinə yetirilmişlər. Vərdişlərin formalaşması fundamental əhəmiyyətə malikdir, belə ki, onların əsasında bizim bilik, bacarıq və qabiliyyətlərimiz inkişaf edir (məsələn, musiqi alətində çalmaq).

İlk baxışdan yönəlişlikləri avtomatlaşmış hərəkətlərin ikinci qrupuna aid etmək mümkündür. Ehtimal etmək olar ki, hər hansı bir qıcığa cavab reaksiyasının sürəti və dəqiqliyi müəyyən hərəkətləri etmək vərdişindən asılıdır və vərdişlər və yönəlişliklər eyni fenomenlərdir. Lakin bu yanlış ehtimaldır. Belə ki, vərdişlər hərəkətlərdə baş verir, yönəlişlik isə hərəkətəqədər mərhələyə aiddir. Yönəlişlik hərəkətə hazırlıq hələtidir. Hazırlıq halı olması yönəlişliyi xarakterizə edən ən başlıca xüsusiyyətdir. Beləliklə, yönəlişliklə vərdişlər bir-birinə oxşasalar da, fərqli fenomenlərdir.

Tədqiqatlarda nəzəri olaraq yönəlişliyi müşahidə olunan dəyişənlərlə əlaqələndirməyə cəhd edilir. Yönəlişliyin həyat təcrübəsindən asılılığından çıxış edərək, belə ehtimal olunur ki, yönəlişliyin dəyişməsi səbəbləri müəyyənləşdirilərsə, onun formalaşmasına da təsir etmək mümkün olar. Psixoloqların ümumi qənaətinə görə yönəlişliklər müşahidə olunan xarici reaksiyalara yönləndirici təsir edirlər. Deməli, yönəlişliklərin nəticələrini də öyrənmək zəruri vəzifə kimi meydana gəlirdi.

Beləliklə, yönəlişliyin tədqiqi, onun formalaşması və həyata təsir edə bilməyinin öyrənilməsi əsasında qurulur. Psixoloqlar tədqiqat prosesində öyrətmə və möhkəmlətdirmə, idrak və hafizə, tələbatlar və motivlər sahəsində artıq məlum olan biliklərdən istifadə edirdilər. Bu cəhət üçüncü istiqamətdə aparılan tədqiqatları səciyyələndirən tərəfdir. Məlum psixoloji biliklərdən istifadə etməkdə məqsəd, görünür ki, bütün obyektlərə və onların yaranma şərtlərinə şamil oluna biləcək nəzəriyyənin yaradılması idi. Belə ki, bütün yönəlişlikləri izah edə biləcək vahid nəzəriyyə mövcud deyildi və təəssüflər olsun ki, bu gün də bütün tədqiqatçıların qəbul etdiyi vahid bir nəzəriyyə mövcud deyildir (12).

O dövrün tədqiqatlarının təhlili göstərir ki, yönəlişliklərin yaratdığı nəticələrdən daha çox, onların dəyişməsinə fikir verilirdi. Bu tədqiqatların əsas obyekt cəmiyyətin xeyrinə insanlarda yönəlişliklərin necə dəyişməsi və onlarla manipulyasiya etməyin mümkünlüyü idi. Bununla əlaqədar çoxlu sayda insanları

inandırmaq effekti ilə bağlı eksperimentlər qoyulurdu. Bundan başqa L. Festingerin koqnitiv dissonans nəzəriyyəsinin təsiri ilə Smit, Bruney, Vayt davranışın strukturunda yönəlişliyin funksiyasını, X. Kelmann yönəlişliyin dəyişmə səbəblərini, Mak Qayr yönəlişliyin dinamikasını, J. Sarnoff yönəlişliyin ölçülmə metodlarının təkmilləşməsini tədqiq etmişlər. Hətta Dub belə fikir irəli sürmüşdür ki, yönəlişlik implisid olub, güclü reaksiyalar doğurur. Belə fikirlər cəmiyyət üçün böyük əhəmiyyət kəsb edirdi (12).

Amerika psixoloqu M. Rokiçin yönəlişlik haqqında fikirləri diqqəti cəlb edir. M. Rokiçə görə “sosial yönəlişlik – obyekt və situasiya haqqında təsəvvürlərdə zaman baxımında nisbətən sabit baxışlar sistemidir ki, insanı müəyyən reaksiyaya hazırlayır” (25). M. Rokiç davranışın dispozision tənzimlənməsi problemini araşdıraraq yönəlişliyin iyeraraxik münasibətdə olan müxtəlif səviyyələrini göstərmişdir. Yönəlişliyin hansı obyektiv faktora istiqamətlənməsindən asılı olaraq M. Rokiç məna, məqsəd və əməliyyat yönəlişliklərini fərqləndirmişdir. Məna yönəlişlikləri subyekt üçün şəxsi əhəmiyyət kəsb edən obyektlərə münasibətində təzahür edir. Onlar sosial yönəlişliklərdən qaynaqlanaraq üç komponentə - informasiya, emosional-qiyətləndirici və davranışa hazırlıq vəziyyətinə malikdirlər. Fərd məna yönəlişliklərinin vasitəsi ilə dəyərlər sisteminə yiyələnir ki, bu da yönəlişliyin əməliyyat funksiyasına malik olduğunu göstərir. Məqsəd yönəlişlikləri adından göründüyü kimi müəyyən məqsədlə yaranır və nisbətən sabit xarakter daşıyır. Əməliyyat yönəlişlikləri konkret məsələ həllində keçmiş təcrübəyə əsaslanaraq situasiyanı proqnozlaşdırmaq prosesində yaranırlar

Digər Amerika psixoloqu S. Aş. yönəlişliyi belə izah edirdi: “Yönəlişlik müəyyən obyektə bağlı təcrübə və biliklərin təkrarlanmasıdır. Bu, iyerarxik təşkilatmış strukturdur ki, onun hissələri ümumi struktura uyğun olaraq funksionallaşırlar. Qavrayışın psixofizioloji yönəlişliyindən fərqli olaraq, bu, yüksək konseptuallaşmışdır” (1952, p. 115). Mak Gyuirə görə, yönəlişlik koqnitiv strukturun mərkəzi dəyərlərlə az və ya çox dərəcədə əlaqəsindən asılı olaraq energetik güc alır (23).

J. Sarnoff yönəlişlik haqda yazır: “Fərdin bir obyektə olan yönəlişliyi xüsusi rola malikdir. Bu rol ondan ibarətdir ki, motivlərin gərginliyini azaldır və onlar arasında ziddiyyətləri aradan qaldırır” (29).

M. Şerif və K. Hovlend yönəlişlik haqda fikirlərini belə yekunlaşdırırlar: “Sosial yönəlişlik qavrama yönəlişliyinin qanunları əsasında dəyişir” (32, s. 15). P. Şixirov bunu tənqid edərək göstərir ki: “Amerika məktəbi onların simasında

yönəlişliyin sosial tərəfini inkar edir” (10, s. 123). Buna etiraz edib demək istəyirik ki, əslində Amerika məktəbi elə lap əvvəldən yönəlişliyi sosial aspektdən tədqiq edib və ayrıca götürülmüş fərdin yönəlişliyini də məhz bu baxımdan nəzərdən keçiribdir. Taker yönəlişliyi Mən-konsepsiya-sı baxımından izah edirək, göstərirdi ki, insanın Mən -yönəlişliyi vardır və bütün başqa yönəlişliklər Mən-yönəlişliyin, yəni insanın özünə münasibətinin daxilində yerləşir (33).

Sonrakı tədqiqatlarda yönəlişlik komponentlərinin daha kiçik hissələrə bölünməsi baş verir. Məsələn, koqnitiv komponentdə informasiya məzmunu, müvəqqəti perspektiv, mərkəz və periferiya, affektiv komponentdə - istiqamət, intensivlik, konativ komponentdə - obyektivlik-subyektivlik və s. araşdırılırdı. Rus psixoloqu Yadov tədqiqatlarında mərkəzi və periferik yönəlişlikləri araşdıraraq göstərmişdir ki, periferik yönəlişliklər asanca dəyişdikləri halda, mərkəzi yönəlişliklərin dəyişməsi üçün güclü, onlara dağıdıcı təsiretmə gücünə malik səbəblər lazımdır. Buna baxmayaraq mərkəzi yönəlişliklər də dəyişikliyə məruz qalırlar. Qeyd edək ki, bu zaman insan dərin psixoloji sarsıntı keçirir.

Üç istiqamətdə nəzərdən keçirdiyimiz tədqiqatlar elmə çoxlu sayda nəzəriyyələr gətirmişdir. Onlar ümumi cəhətlərə malik olsalar da, yönəlişliklərə aid etdikləri əlavə xüsusiyyətlərinə görə bir-birindən fərqlənirlər. Nəzəriyyələrin belə müxtəlifliyinə baxmayaraq, onları iki böyük qrupda birləşdirmək olar.

Birinci qrupa daxil olan nəzəriyyələr problemi bir tam kimi, yəni qeyri-differensial nəzərdən keçirmələri ilə fərqlənirlər. Bu nəzəriyyələrdə yönəlişlik struktur elementlərinə ayrılır və göstərilir ki, təcrübə, informasiya, möhkəmlənmə və motivasiya yaranan yönəlişliklərə hərəsi öz təsirini göstərir. Bu tip nəzəriyyələrə görə yönəlişlik keçmiş hadisələrin (təcrübənin) toplanmasından başqa bir şey deyildir. Qeyd edək ki, əslində belə yanaşma biheviyrist nəzəriyyədən qaynaqlanır və yönəlişliyi üstüörtülü olsa da, “stimul-reaksiya” düsturu ilə izah edir.

İkinci qrup nəzəriyyələr yönəlişliyi şəxsiyyətin obyektə qarşı olan əlaqə və motivlərinin cəmi kimi nəzərdən keçirir. Bu halda yönəlişliyin elementləri kimi şəxsiyyətin əqidəsi, təsəvvürləri və motivləri çıxış edirlər. Yönəlişlik qiymətləndirmə reaksiyası zamanı gerçəkləşən bütün əqidələr nəticəsi kimi meydana çıxır. Bu nöqtəyi-nəzərdən vahid “düzgün” qiymətləndirmə yoxdur, ancaq orta hazırlıq meyli mövcuddur, məhz buna görə, o, müxtəlif reaksiyaların məcmusu şəklində təzahür edir. Hər bir reaksiyanın spesifik mənbəyi vardır ki, o da bütün əqidə toplusundan seçilir. Yönəlişlik motivasiya ilə bağlı izah edilərkən motivasiya qüvvələrinin toplusu kimi nəzərdən keçirilir. Bu zaman yönəlişliyin baza elementləri

kimi dəyərlər, tələbatlar, daxili təhriklər, motivlər və şəxsin dispoziyası göstərilir. Bu nəzəriyyələrə görə, toplu, bir qayda olaraq, situasiya ilə şərtlənməyib stabil xarakterə malikdir.

Deyilənləri nəzərə alaraq pozitiv yönəlişliyin strukturunu belə göstərə bilərik: pozitiv qavrama, pozitiv mənalandırma, pozitiv qiymətləndirmə. Pozitiv yönəlişliyin struktur komponentlərini kiçik hissələrə bölsək, onun struktur elementləri kimi şəxsiyyətin əqidəsi, təsəvvürləri, dəyərlər və tələbatlarını, daxili təhrik və motivlərini göstərə bilərik. Yönəlişlik insanın daxili mövqeyidir. Yönəlişliyin pozitiv formalaşdırılması məhz bu baxımdan əhəmiyyətliyədir. Belə ki, daxili mövqenin pozitiv olması ilə nəticələnir. İnsanın bütün fəaliyyəti isə yönəlişlik üzərində qurulur.

* * *

Beləliklə, yönəlişliyin müxtəlif istiqamətlərdə təhlilindən aydın oldu ki, yönəlişlik insanın həyatında əhəmiyyətli rol oynayır və şəxsiyyətin psixikasını bütövlükdə əhatə edir. Yönəlişlik şüursuz hadisədir. Yəni o şüurda rəzahür etmir, şüurdan əvvəl gəlir və onu istiqamətləndirir. Şüurla şüursuzluq arasında əlaqə yönəlişlik vasitəsilə yaranır. Yönəlişlik şüuraqədərki hadisədir və aktiv proses olan şüur onu tələb edir. Yönəlişliyin məzmunu şüurun məzmunu ilə eyni deyildir. Yönəlişlik obyektin əksi yox, ona münasibətin əksidir.

Təhlildən o da məlum oldu ki, yönəlişlik sistem yaradan faktor olub, tələbatla situasiya üst-üstə düşəndə yaranır. İnsanda bir-birinə zidd yönəlişliklər ola bilər. Yönəlişlik ruhi və əsəb vəziyyəti olub cavab reaksiyasına hazırlıq vəziyyətidir. Yönəlişlik təşkilatıdır və təcrübə vasitəsi ilə həyata keçir.

Nəhayət təhlildən o da aydın oldu ki, yönəlişlik adaptiv, biliyə qənaəttəmə, ekspressiv və eqo-müdafiə funksiyasını yerinə yetirir. Yönəlişlik şəxsiyyətin əqidəsi, təsəvvürləri, motivləri ilə sıx əlaqəlidir. Dəyərlər, tələbatlar, daxili təhriklər, şəxsin disqozisiyası onun baza elementlərini təşkil edir. Periferik yönəlişliklər asan dəyişiklikləri halda, əqidə ilə bağlı olan mərkəzi yönəlişliklərin dəyişməsi üçün güclü, onlara dağıdıcı təsiretmə gücünə malik olan səbəblər lazımdır. Buna rəğmədən mərkəzi yönəlişliklər də dəyişikliyə məruz qalırlar. Yönəlişlik davranışı dispozişion tənzimləyir və ona dinamik təsir göstərir.

Sonda biz pozitiv yönəlişliyin strukturunu belə formulə etdik: pozitiv qavrama, pozitiv mənalandırma, pozitiv qiymətləndirmə. Pozitiv yönəlişliyin struktur komponentlərini kiçik hissələrə bölərək, onun struktur elementləri kimi şəxsiyyətin əqidəsi, təsəvvürləri, dəyərlər və tələbatlarını, daxili təhrikedici qüvvələri və motivlərini göstərdik. Buradan o nəticəyə gəldik ki, yönəlişlik insanın daxili mövqeyidir. Yönəlişliyin pozitiv formalaşdırılması məhz bu baxımdan əhəmiyyətlidir. Belə ki, yönəlişliyin pozitiv formalaşdırılması daxili mövqenin pozitiv olması ilə nəticələnir. İnsanın bütün fəaliyyəti isə yönəlişlik üzərində qurulur.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI:

1. М. Г. Ярошевский. Психология в XX столетии. Изд. ательство политической литературы, Москва, 1971, 368 стр.
2. Узнадзе Д. н. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси, 1961
3. Д. Н. Узнадзе. Основные положения теории установки. Труды, Т. 6, Тбилиси, Мецниереба, 1977
4. А. С. Прангишвили. Установка как неосознаваемая основа психического отражения. В сб. : Бессознательное. Природа, функции, методы исследования. Под общей редакцией А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия, Ф. В. Бассина. Тбилиси: Издательство "Мецниереба", 1985. Том 4.
5. А. С. Прангишвили. Установка как неосознаваемая основа психического отражения. .
6. Ф. В. Бассин, А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия. О перспективах дальнейшего развития научных исследований в психологии (к проблеме бессознательного и собственно психологической закономерности). Вопросы психологии, 1979
7. Т. Т. Иосебадзе, Т. Ш. Иосебадзе. Проблема бессознательного и теория установки школы Узнадзе.
8. Т. Т. Иосебадзе, Т. Ш. Иосебадзе. Проблема бессознательного и теория установки школы Узнадзе. В кн. Бессознательное. Природа, функции, методы исследования. Под общей редакцией А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия, Ф. В. Бассина. Тбилиси: Издательство "Мецниереба", 1985. Том 4
9. Ш. А. Надирашвили, Закономерности формирования и действия установки различных уровней. Бессознательное: природа. функции, методы исследования, Т. 1. Тбилиси, Мецниереба, 1978
10. Шихиров П. Н. Современная социальная психология США. Москва, Наука, 1979; Шихиров П. Н. Исследования социальной установки в США. \\\ Вопросы философии, 1971, № 5 с. 168-175
11. Андреева Г. М. и др. Социальная психология. Москва, «аспект Пресс», 2000
12. ensiklopediya yaşıl
13. Thomas, W. I. and Florian Znaniecki. Social Environment, Attitudes, and Values. In: Hollander, Edwin P. , and Raymond G. Hunt (eds.) Classic Contribution to Social Psychology. New York: Oxford University Press/London: Toronto, 1972

14. Allport, G. W. Attitudes. In: C. Murchison (ed.), Handbook of Social Psychology. Worcester, Mass: Clark Univ. Press. 1935.
15. Doob, L. W. The Behavior of Attitudes. Psychol. Rev. , 1947, pp. 135-156.
16. İ. Şayn (Chein, I. Behavior Theory and the Behavior of Attitudes. Psychol. Rev. , 1948, ' 55, pp. 175-188.)
17. Campbell, D. T. The Generality of Social Attitudes. Doctoral dissertation, University of California, Berkeley, 1947; Social Attitudes and Other Acquired Behavioral Dispositions. In: S. Koch (ed.), Psychology: a Study of a Science. Vol. 6. New York: McGraw-Hill, 1963. Pp. 94-172.
18. Horowitz, E. L. 'Race' attitudes. In: O. Klineberg (ed.), Characteristics of the American Negro. New York: Harper, 1944. Pp. 139-347.
19. De Fleur, M. L. , and F. R. Westie. Attitude as a Scientific Concept. Soc. Forces, 1963, ' 42, p. 17-31
20. Smith, M. B. , J. S. Bruner, and R. W. White. Opinions and Personality. New York: Wiley, 1956. ,
21. Tucker Ch. W. SomennethodologicalproblemsofKubn'sselftheory. -In: Symbolic interaction / Ed. J. G. Manis, B. N. Meltzer. 2" ed. Boston: Allyn and Bacon, Inc. , 1972.
22. Katz, D. , and E. Stotland. A Preliminary Statement of a Theory of Attitude Structure and Change. In: S. Koch (ed.), Psychology: Study of a Science. Vol. 3. New York: McGraw-Hill. Pp. 423-475, 1959.
23. McGuire, William J. The Nature of Attitudes and Attitude Change. In: Inkeles, Alex and Levinson, Daniel. National Character: the Study of Madal Personality and Sotiocultural System. In: G. Lindzey, E. Aronson (eds.) The Handbook of Sotial Psuchology. Reading, Mass, Menlo Pork, Calif. , L. : 1969, vol. 4, p. 158.
24. A. Kiesler Ch. , Luckef. Some metatheoretical issues in social psychology. - In: Social psychology in transition /Ed. L. H. Strickland, et al. N. Y. ; London: Plenum Press, 1976
25. Rockeach M. Understanding human values. N. Y. : Free press. 1979.
26. Rockeach M. , Roiman G. The principle of belief congruence and the congruity principle as models of cognitive interaction. - PsychoL Rev. , 1965, V. 72
27. Wicker A. Attitudes vs actions: the relationship of verbal and overt behavioral responses to attitude objects15 McGuire, William J. The Nature of Attitudes and Attitude Change.

28. McGuire W. The nature of attitudes and attitude change. - In: The handbook of social psychology /Ed. G. Lindzey, A. Aronson, 2nd ed. Addison-Wesley, 1968, V. 3.

29. Sarnoff J. Psychoanalytic theory and social attitudes. - Public Opinion Quarterly, 1960, V. 24

30. Tucker Ch. W. Some methodological problems of Kubler-Ross's theory. - In: Symbolic interaction / Ed. J. G. Manis, B. N. Meltzer. 2nd ed. Boston: Allyn and Bacon, Inc. , 1972.

31. A. Kiesler Ch. , Lucke F. Some metatheoretical issues in social psychology. - In: Social psychology in transition /Ed. L. H. Strickland, et al. N. Y. ; London: Plenum Press, 1976.

32. Hovland C. , Sherif M. Social judgement. New Haven, 1960

XÜLASƏ

Məqalədə psixologiyada yönəlişlik problemi təhlil olunmuşdur. Yönəlişliyin funksiyaları, komponentləri pozitiv psixologiya prizmasından nəzərdən keçirilmiş və pozitiv yönəlişliyin struktur komponentləri göstərilmişdir. Məqalədə pozitiv yönəlişliyin əhəmiyyəti izah edilmişdir.

РЕЗЮМЕ

В статье проанализировано проблема установки в психологии. Автор рассмотрел функции и компоненты установки с точки зрения позитивной психологии. В статье выявлены структурные компоненты позитивной установки. В статье разъяснена важность позитивной установки.

RESUME

In article it is analysed an installation problem in psychology. The author has considered functions and components of installation from the point of view of positive psychology. In article are revealed structural components positive installation. In article importance of positive installation is explained.

DÜNYA FƏLSƏFİ FİKRİNDƏ SPİNOZA METAFİZİKASININ FEMİNİSTİK ŞƏRHİ

Zaur Fəridun oğlu Rəşidov

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası

Fəlsəfə və Hüquq İnstitutu Fəlsəfə və

ictimai fikir tarixi şöbəsinin doktorantı

Açar sözlər: *Spinoza, metafizika, panteizm, substansiya, təbiət, feminizm, şərh*

Key words: *Spinoza, metaphysics, pantheism, substance, nature, feminism interpretation*

Ключевые слова: *Спиноза, метафизика, пантеизм, субстанция, природа, феминизм, интерпретация*

Benedikt (Barux) Spinoza (1632–1677) fəlsəfə tarixində ən çox tədqiq olunub araşdırılan mütəfəkkirlərdən biridir. Öz fərqli dünyagörüşünə görə uzun bir dövr ərzində alimlərin tənqid obyektinə çevrilən filosofa “qayıdış”ın əsası 1780–ci ildə Almaniyada F. H. Yakobi (1743–1819) və M. Mendelson (1729–1786) arasında baş tutan, mövzusu “panteizm” olan dialoqla qoyuldu. XVIII əsrdə Avropada romantizm ədəbi cərəyanının formalaşması da Spinozanın fəlsəfi ideyalarının sürətlə yayılmasına təkan verdi. Beləliklə, Spinozanın ideyaları poeziya dahilərinin “ruhunu qidalandıran” ilham mənbəyinə çevrilməyə başladı. Elə buna görə də Almaniyada Q. Lessniq (1729–1781), V. Höte (1749–1832) və H. Heyne (1797–1856), İtaliyada C. Leopardi (1798–1837) kimi poeziya ustaları onun ideyalarının təsiri ilə yazıb yaradırdılar. İngilisdilli böyük dünyada Spinozanın tanınmasında xüsusi rolunu oynayan insanlardan məşhur romantik şair və fəlsəfi tənqidçisi S. T. Kolridcin (1772–1834) adını qeyd etmək lazımdır (3, 158). Spinozanın panteistik ideyalarının yayılmasında digər bir görkəmli ingilis şairi “Ateizmin gərəkliyi” (“The Necessity of Atheism”, 1811) adlı əsərin müəllifi P. B. Şellini (1792–1822) göstərə bilərik. Qeyd etmək yerinə düşərdi ki, P. B. Şelli həm də Spinozanın “Teoloji–siyasi traktat” adlı əsərinin ingilis dilinə tərcüməçilərindən biri kimi də tanınır. Spinozanın “fəlsəfi ruhunun” poeziya vasitəsilə təqdim olunması onun irsinə olan

marağı daha da artırırdı. Avropada poeziyaya olan böyük həvəs bu dahi mütəfəkkirin ideyalarının sürətlə yayılmasının əsas səbəblərindən biri idi. Heç təsadüfi deyil ki, G. F. Hegelin (1770–1831) məşhur ifadəsi ilə desək “spinosizm hər bir fəlsəfənin başlanğıcıdır” (5, 144).

XX əsrdən başlayaraq Spinozanın fəlsəfi irsinə olan maraq qadın alimlər tərəfindən də artırdı. Bu ənənə müasir dövrdə də olduqca sürətlə davam etməkdədir. Belə müəlliflərdən, M. G. Grene, M. Kneale, L. Lermond, A. Baier, M. D. Wilson, J. Lagree, A. K. Kordela, N. K. Levine, D. Steinberg, G. Lloyd, M. Gatens, A. O. Rorty, E. van der Wall, S. Berti, S. James, E. Giancotti, H. M. Ravven, U. Renz, S. Deveaux, B. Lord, T. N. Bullock, L. Byrne, D. Nassar, U. Goldenbaum, K. Hübner, S. Soyarslan, E. Scribano, R. Goldstein və digərlərini göstərmək olar.

Rusiyada da Spinozanın ilk araşdırıcılarından biri məhz elə qadındır. Bu qadın alim ilk rus spinozaşünaslarından (spinozisti) biri kimi tanınan Varvara Nikolayevna Polovsova (1877–1936). O, “Spinozanın fəlsəfəsinin tədqiqi metodologiyasına” (“К методологии изучения философии Спинозы”, 1913) adlı əsərin müəllifidir. Qətiyyətlə demək olar ki, bu əsər rus dilində yazılan və Spinozanın fəlsəfi irsinə həsr olunmuş ən tutarlı əsərlərdəndir. V. Polovsova həm tərcüməçi, həm də bir şərhçi kimi Spinozanın fəlsəfəsinə böyük diqqət ayırmış və onun əsərlərinin rus tərcümələrində yetərinə ziddiyyətli məqamların olmasını qeyd etmişdir. O, bu ziddiyyətlərin törəməsinin fəlsəfi terminologiya, bu terminlərin latın dilindən düzgün tərcümə olunması faktı ilə bağlı olduğunu xüsusi vurğulamışdır. Böyük mütəfəkkirin baxışlarındakı fəlsəfi mahiyyətin tam olaraq üzə çıxarılmasında, aydın tərcümə və əsaslı şərhlərin mühümlüyünü haqlı olaraq ön plana çəkmişdir (16, 162). Spinozanın irsinə böyük maraq göstərən daha bir rus qadın alimi kimi Lyubov İsaakovna Akselrodu (1868–1946) göstərə bilərik. O, “Spinoza və materializm” adlı əsərin müəllifidir (“Спиноза и материализм”, 1925). L. Akselrod da öz əsərində maraqlı bir fakta toxunur. Ona görə Spinozanın sistemindəki yekun əxlaqi (etik) nəticə elə onun bütün sisteminin başlanğıcı ilə şərtlənir. Kainat qanunları ilə ilahi qanunlar eyniləşdirilmiş olur (1, 562). Yəni istər ilahi, istərsə də kainat qanunları eyniyyət təşkil edərək, vahid bir formada təzahür edir. Bu qanunların eyniləşdirilməsi panteizm–Allahın təbiətdə “əridilməsidir”. Məqalədə əsas diqqəti Spinozanın metafizikasının, xüsusən də onun panteizm probleminin feministik (femina–qadın deməkdir) təhlilinə verməyə çalışaraq, dünyanın müxtəlif ölkələrindən olan qadın spinozaşünaslarının baxışlarını təhlil edəcəyik.

Spinozanın sistemində vahidlik prinsipi başlıca fəlsəfi metoddur. Bu vahidlik prinsipində tək və gerçək varlıq Allahdır. Allah bütün varlıqların səbəbidir. Spinozanın dünya görüşündəki Allah ilahi varlıqdan daha “geniş” anlamda, gerçəkliyin həm mənəvi, həm də maddi tərəflərini əhatə edən substansiya (cövher) kimi nəzərdən keçirilir (“Deus sive Substantia”). Allah təkcə aləmə “təkan” verən qüvvə yox, eyni zamanda da onun daxili (immanent) qüvvəsidir. Hər şeyi əhatə edən substansiya istər mənəvi, istər maddi, istərsə də digər keyfiyyətlərin daşıyıcıları olan atributlara (əlamətlərə) malikdir. Başqa sözlə atributlar sonsuzdur. Maddi və mənəvinin vəhdətini təşkil edən qanun və əlaqələr sistemi və bu vahid vəhdətin nizam və bağlılığın gerçəkləşdiyi qüvvə kimi təbiət də, Allah və ya substansiya ilə eyni anlamlıdır (“Deus sive Natura”). Allah yaradan təbiətdir (Natura Naturans). Vahid substansiyanın sonsuz sayda olan atributlarla gerçəkləşib təzahür etdiyi varlıqlar isə moduslardır (xassələr). Bu sistemdə insan da yaradılan təbiətin (Natura Naturata) sonlu bir modusudur. Eyni zamanda da digər sonlu moduslardan fərqli olaraq substansiyanın və ya Allahın iki atributunun fərqli xassələrinin cəmləşdiyi varlıqdır. İnsan maddi sahəyə (tutuma–bədənə) malik varlıqdır. Bu, ölçü atributunun (res extensa) keyfiyyətidir. Həm də, insan idraka malik canlıdır ki, bu keyfiyyət də təfəkkür atributunun (res cogitans) xüsusiyyətidir. İnsan iki əbədi və sonsuz atributun vəhdəti olan sonlu modusdur. Spinozanın metafizik baxışının əsasını insanın bu vəhdətdə yeri, vahidliyin bir hissəsi kimi, öz immanent səbəbindən–Allahdan ayrılmaması, daim ona sevgi ilə yanaşması və əxlaqını yalnız iradəsinin düzgün seçiminə tabe edərək affektlər dediyi çəşqinlik və pisliklərdən qurtararaq öz varlığını qoruma cəhdi (conatus) təşkil edir. İnsanın əxlaqi kamillik prinsipini metafizik anlamda izah edən Spinoza, bu əxlaqın formalaşmasını təbiətin qanun, nizam, ardıcılıq və əlaqələrinin bir hissəsi kimi nəzərdən keçirirdi. Bütün moduslar kimi insan da bu qanunlara tabedir. Təbiətin bir hissəsi kimi əqlin qanunlarına və nizamına tabe olan insan, ehtiras və affektlərdən qurtarmış, nicata qovuşmuş olur, öz varlığını qoruyaraq təbiətin təbii əlaqələrinin bir hissəsinə çevrilib, yüksək səadətə çatır.

Spinoza “Etika”da yazır: “İnsan ruhu bədənlə birgə tamamilə məhv olmur. Ondan nəse əbədi bir şey qalmaqda davam edir...Bundandır ki, biz əbədiliyimizi hiss edirik və daxilən bu əbədiliyi dərk edirik” (19, 374). Amerikan alimi L. Lermonda görə Spinoza bu teorem ilə “insanın tərifini” verir (10, 1). O, qeyd edir ki, Allahın mövcudluğu varlığın universal mənbəyidir (10, 10). Allah özündən kənar olmadığı kimi, o cümlədən heç nədən də kənar deyil (10, 16). Spinozanın etik baxışlarının mərkəzi prinsipi təbiətdə olan hər bir şeyin sonsuz imkanlara malik olmasıdır (10,

21). Təbiətin yaradıcı qüvvəsi və fəallığı prinsipi Spinozanın “Etika”sında olduqca mühüm məsələlərdən biridir. Belə ki, onun fəlsəfi sistemində Substansiya–Allah–Təbiət vahid bir varlıq kimi çıxış edir. Onların hər üçünün varlığına xas olan xüsusiyyətlər vahid bir sistemdə, vəhdət formasında birləşdirilir. Məhz bu modelə əsasən Spinoza sonlu səbəblər nəzəriyyəsini, yəni dinin iddia etdiyi yaradılışın bitməsi, aləmin “donuq” və daim Allahın təsirinə məruz qalan “gücsüz” bir varlıq olması fikrini rədd edirdi. Vəhdət prinsipini ona qarşı qoyurdu. Bu vahidlik prinsipinə əsaslanan D. Steinberq qeyd edir ki, Spinozanın fəlsəfi sisteminin fərqləndirici xüsusiyyəti substansional monizm doktrinasıdır (20, 1). D. Steinberq yarı: “Spinozanın təliminin sona qədər tamamilə naturalistik olması fikri ilə razılaşmaq çətindir” (20, 79). Düzdür, Spinozanın fəlsəfi modelinin və xüsusilə də metafizik baxışlarının özülünü kainat qanunları, onların nizamı və əlaqəsi təşkil edir. Eyni zamanda “yaradan” da aləmə immanent elan olunur. Amma bir vacib məsələni nəzərə almaq lazımdır ki, bu naturalist prinsiplərin gerçəkləşib fəaliyyət göstərdiyi “təbiət” Spinozanın sistemində sonsuz müxtəliflik və dəyişkənlikləri ilə substansiyanın ölçü atributunun sonsuz modusu kimi nəzərdən keçirilir (facies totius universi) (19, 254-255). Substansiya və ya Allaha bərabər tutulan “təbiət” isə bir model kimi bizim anladığımız gerçək təbiətdən olduqca geniş mənada, hətta substansiyanın əbədi və sonsuz ölçü atributundan da geniş anlamda başa düşülür. Allah və ya substansiya bərabər tutulan təbiət “maddilikdən” (maddilik qalmaqda davam etməklə) daha çox məntiqi qanunauyğunluqlar və əlaqələr yığını kimi nəzərdən keçirilir.

İtaliyan alimi E. Ciankotti qeyd edir ki, Spinozanın fəlsəfi sisteminin ən qaranlıq yeri məhz immanent səbəb kimi Allah və onun nəticələri (moduslar) arası əlaqədir. Başqa sözlə, sonsuz olandan sonlunun çıxarılması prinsipidir (7, 98-99). Bu məsələnin həlli kimi E. Ciankotti hesab edir ki, Spinozada iki növ səbəbiyyəti bir–birindən ayıraraq fərqləndirmək lazımdır. Bunlar mütləq yaxın və uzaq səbəblərdir. Birinci səbəbiyyət zəruri şəkildə birbaşa Allahdandır və onun “yaratdıqlarınının”, yəni sonsuz modusların, ikincisi isə tək və sonlu şeylərin (sonlu moduslar) səbəbidir (7, 105). Müəllif qeyd edir ki, bu prinsip sonlu şeylər çoxluğunun (sonlu moduslar) sonsuz substansiyanın vahidliyindəki iştirakıdır (7, 111). Fikirimizcə, bu əlaqəni təmin edən vahid səbəbiyyət prinsipidir. Sonsuz olanla, sonlular və ya əbədi ilə sürəkli olanlar arasındakı əlaqəni anlamaq vahid səbəbiyyət prinsipinə tabedir. Belə ki, substansiya hər şeyin səbəbi kimi atributlar altında ifadə olunur (atributlar həm də substansiyanı dərk etmə vasitələridir), onlarla gerçəkləşir. Atributlar da sonsuz

moduslarda təzahür edir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz ölçü atributunun sonsuz modusu olan təbiətdən başqa, Spinozanın sistemində daha iki sonsuz modus mövcuddur. Bunlardan birincisi yenə də, ölçü atributunun sonsuz modusu kimi hərəkət və sükunətdir (19, 252). Yaradan təbiət (“geniş anamlı” Allah və substansiya bərabər tutulan təbiət) qanunlarının gerçəkləşmə şərtləri elə məhz yaradılan təbiətdə (“dar anamlı” sonsuz modus olan təbiət) fiziki xassələr olan hərəkət və sükunət vasitəsi ilə təmin olunur. Təfəkkür atributunun sonsuz modusu isə sonsuz intellekt (intellectus infinilus) və ya Allahın sonsuz ideyasıdır (19, 246). Başqa sözlə, maddi varlıqlarda gerçəkləşən “ideyalar aləmidir”. Varlıqlar da müvafiq atributların və ya sonsuz modusların ideya və ya obyekt (ideatum) kimi reallaşır. Sonlu moduslar bu vahid vəhdət prinsipinin obyekt və ya subyekti (ideyası) kimi zamanda sürəkli mövcudluq qazanır. Spinozaya görə, sonlu moduslar müxtəlif atributların təzahürləri olduqlarından həm maddi (cisimlər), həm də mənəvi (ideyalar) ola bilər.

N. K. Levineyə görə Allah və təbiət substansiyanın “təbii və ilahi qanunlarına” tabe olan eyni tərəfləridir. Müəllif qeyd edir ki, Spinozanın metafizikasında iki əsas məqam var. Bunlardan birinci substansiyanın “causa sui” (özü-özünün səbəbi) olmasıdır. Bu məqam azad, əbədi, qeyri-şərtsiz mövcudluğa nəzərdə tutur. İkinci məqam isə, “conatus”dur (varlığını qoruma cəhdi). Bu məqam mövcudluğunu saxlamağa can atma, səy və təşəbbüs göstərmədir. Birincinin izahında Spinoza “Allahın dilindən”, ikincinin izahında isə “təbiətin dilindən” istifadə edir (11, 3). “Etika”nın III hissəsinin əsasını məhz “conatus”, yəni insanın (eləcə də bütün sonlu modusların) cəhd, yaşama və varlığını sürdürmə təşəbbüsü, onun fiziki və psixi xilas məsələləri təşkil edir. Hər bir varlıq mümkün olduğu qədər öz mövcudluğunu qoruyub saxlamağa çalışır (19, 283). Hər hansı bir varlığın öz mövcudluğunu sürdürmək istəyi, elə həmin varlığın həqiqi mahiyyətidir (19, 283). Bu iki teoremdən (“Etika”da təriflər teorem formasında verilir) aydın olan odur ki, potentia = conatus. Yəni varlığın real olaraq mövcud olma qüvvəsi ilə onun bu keyfiyyəti itirməməsi, qoruyub saxlaması eyniyyət təşkil edir. Varlığa xas bu iki əsas keyfiyyət ayrılmazdır. Biri olmadan digərinin də mövcudluğu mümkünsüzdür. N. K. Levine yazır: “Spinozada Allah ona görə təbiətlə eyniləşdirir ki, Allahın fəaliyyəti qüvvəyə və sonsuz imkanlara malik conatusdur (cəhddir). Təbiət ona görə Allahdır ki, təbiət özündən başqa heç bir şey ilə şərtlənmir və öz varlığının başlanğıcını da özündən götürür” (11, 5). Bu sistemə görə hər şeyin müəyyən bir səbəbinin olması, elə bu səbəbin Allahdan–substansiyadan kənar olması demək deyil (11, 56). Göründüyü kimi, Spinozada yaradılış məsələsi səbəbiyyət qanunlarına tabedir və ondan kənara

çıxmır. Başqa sözlə, istər Allah, istərsə də təbiət substansiya ilə eyniləşdirilərkən vahid səbəbiyyət qanunlarına tabe olmuş olur. Substansiya “özü–özünün səbəbi” kimi həm Allahın, həm də təbiətin keyfiyyət və xüsusiyyətlərinə malikdir. Hər bir varlıq (modus) bu ümumi səbəbiyyət qanunlarına tabe olan və onlardan hasil olan nəticədir. Spinozanın panteizm təlimi Allah və ya təbiət (“Deus sive Natura”) modeli məhz ümumi və qırılmaz əlaqə və səbəbiyyət prinsipinin ifadəsidir. Allah və təbiətin vəhdətini təmin edən qanunlar nizamı, bağlılığı, əlaqəliliyidir.

A. O. Rorti də Spinozanın conatus prinsipini dinamik enerji kimi nəzərdən keçirir (18, 196). Fikrimizcə, varlığın varlıq xüsusiyyətləri–məhiyyətləri ilə bu keyfiyyətləri qoruyub saxlama cəhdi sonlu proses ola bilməz. Əgər Spinozaya görə yaradılış əbədi baş verən arasıkəsilməz bir prosesdirsə, onda məntiqi olaraq bu yaradılışda qazanılan mövcudluğu qoruma istəyi də əbədi bir proses olmalıdır. Bu məqam Spinozanın fəlsəfi sisteminin “nüvəsini” təşkil edir. Yəni, metafizik planda vahid olan, bölünməz substansiya “bölünərək” “çoxalır”, varlıqlarda müxtəlif maddi və qeyri–maddi xassə və keyfiyyətlər formasında təzahür edir. Moduslar–xassələr formasında gerçəkləşən çoxluqlar, fərqliliklər fərdlərin (modusların) şəxsi və xüsusi keyfiyyətləri olmaqla, vahidliyi təşkil edən prinsipdən–substansiyadan “qidalanaraq”, “vahidlikdəki çoxluqlar” kimi təzahür edir. Bu fərdilik və fərdi varlıq xüsusiyyətinin qoruması dinamik bir proses kimi vahid varlığın da dinamik inkişafını təmin edir. Spinozanın panteizmi də burada özünü göstərir. Hər şeyin immanent–daxili səbəbi olan Allah dinamik proses kimi “təbiətə daxil olur”.

Bu əlaqələri və əbədi səbəbiyyət prinsipini sonlu varlıq olan insan dərk edib anlaya bilərmə? İnsan ölçü atributunun sonsuz modusu olan sonsuz müxtəlifliklərə malik təbiətin sonlu bir modusudur. Eyni zamanda da, təfəkkür atributunun sonsuz modusu olan sonsuz əqlin ideyalarının gerçəkləşdiyi varlıqdır (ideyaların ideati–obyekti). Deməli, insan sonlu olmasına baxmayaraq, əbədi olanın da xassələrinin daşıyıcısıdır. Bu mənada Avstraliya alimi C. Lloydu fikirləri maraqlıdır. O, hesab edir ki, “Allahın təfəkkürü” totallıq ümumilik prinsipidirsə, insan təfəkkürü onun içində yerləşmiş bir hissədir (13, 24). Aləm, kainat hökmlər və faktlar yığınıdır (13, 25). Yəni insan ideyalara malikdirsə və bu ideyaları dərk etmə prosesində “kəşf edir”sə, bu insanın təfəkkürünün sonsuz əql ilə əlaqəli olmasına sübutdur. İnsanın sonlu təfəkkürü Allahın sonsuz təfəkkürü və bu sonsuz təfəkkürün digər bir forması Allahın sonsuz ideyası ilə daimi vəhdətdədir. İnsan öz maddiliyini dərk edərsə, ölçü atributunun istər sonsuz, istərsə də sonlu moduslarını da dərk edə bilər. Maddilik ölçü atributunun bütün moduslarına xas olan əlamətdir. İnsan özü də bu maddiliyin

bir hissəsidir. C. Lloyd bu vəhdətin əksini yalnız hesab edir. Belə ki, insan Allahı (substansiyanı) atributlar altında düşüünə bilər, atributları isə Allah altında yox (12, 33). O, fikrini belə izah edir ki, ölçü atributu altında Allah maddi aləm və təbiətlə eyni deyil. Bizim dərk etdiyimiz təbiət bölünən və hissələrinə ayrılındır. Spinozanın substansiya və atributları isə bölünməzdir. Bu tam olaraq panteizm deyil. Allah və təbiət qarşılıqlı əvəz olunmur. Panteizmdə Allah aləmə nəzərən kiçik anlayış olmalıdır, amma qərribə səslənsə də, Allah onun daxili səbəbi və idarəedici gücü kimi aləmdən böyük qüvvə olmalıdır (12, 38-39). C. Lloyd bu analogiya ilə məşhur fransız sipinozaşünası M. Gerunun (1891–1976) fikirləri ilə razılaşıır. M. Geru hesab edirdi ki, Spinozanın təlimi “panteizm”dən daha çox, “panenteizm”ə (hər şey Allahdadır deməkdir) uyğun gəlir (12, 40). Spinozanın həndəsi sistemi ardıcılıq prinsipinə tabedir. Bu riyazi modeldə hər şey qanunauyğundur. Yaradan təbiət (Natura Naturans) ilə yaradılan təbiətin (Natura Naturata) yeri və bölgüsü dəyişməzdir.

Ş. Devo hesab edir ki, Allah (substansiya) öz atributları ilə identik (eyniyyət təşkil edən) deyil. Onlar mövcudluq və mövcudolma kimi bir–birindən fərqlənirlər (4, 6). Düzdür, Spinozanın bölgüsündə substansiya atributlara nisbətən daha geniş anlayışdır. Amma substansiya özü–özünün səbəbi olmaqla elə atributlarla da gerçəkləşir. Deməli, substansiya və ya Allahın mahiyyəti, atributlar–əlamətlər vasitəsilə təcəssüm edir. Spinoza “Etika”da yazır: “Allah və ya başqa sözlə Allahın bütün atributları əbədidir” (19, 230). Bu teoremdən də aydın olur ki, mahiyyət əlamətlərlə gerçəkləşirsə, onda təzahür edən mahiyyət əlamətlərin cəminə bərabərdir. Digər Avstraliya alimi M. Qatens qeyd edir ki, Spinozanın substansiyasına kainatdakı sonsuz sayda müxtəlif və mürəkkəb əlaqələr, vacib səbəb–nəticə bağlılıqları yığını kontekstindən baxmaq daha doğrudur (6, 3). Yəni, Allaha, eləcə də substansiya və təbiətə sırf ilahi varlıq, aləmin heçdən “yaradıcı”sı kimi baxmaq Spinozanın təliminə qətiyyən uyğun deyil.

Müasir dövrdə Spinozanın tədqiqatçılarından olan yunan alimi A. K. Kordelanın da maraqlı fikirləri vardır. O, qeyd edir ki, Spinoza filosoflar arasında ilk dəfə dünyəvi səbəbiyyət prinsipini həm immanent, həm də diferensial (ayırıcı) səbəbiyyət problemi kimi ortaya qoydu (9, 1). Müəllif onu da qeyd edir ki, “causa sui” deyimindən hasil olan nəticə Allahın aləmi yaratması ideyasıdır. Amma bu yaradılış teoloji mənada deyil. Allah və təbiət elə bir substansiya ki, o, özü–özündə mövcuddur və bu xüsusiyyətinə görə də vahid və əbədi mövcud olandır (9, 30-31). Bu fikirlər qaçılmaz olaraq panteizmə aparır. Spinozanın panteizmi özü ilə

bərabər bütün aləmi, kainatı, o cümlədən də, sistem yaradıcı element kimi insan da daxil olmaqla, təbiəti də ardınca çəkib aparır (9, 34). Spinozanın panteistik sistemi əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi substansiya –Allah –təbiətə xas olan xüsusiyyətlər və xassələrinin cəmindən və bu keyfiyyətlərin vahid bir sistemdə birləşməsindən hasil olur. Bu mənada insanın substansiya və ya təbiətin bir hissəsi olması mütləqdir. İnsan iki atributun bir modusda vəhdəti və eyni zamanda sonlu modus kimi qaçılmaz şəkildə bu tamlığın bir hissəsidir. Mövcudluq (mahdiyyət) substansiyaya aid əbədi bir keyfiyyətdirsə, mövcudolma (təzahür) da sonlu bir xassə kimi insan və digər sonlu moduslara aiddir.

Son dövrdə Spinozanın fəlsəfi sistemini hərtərəfli araşdıran qadın tədqiqatçılarından biri də Şotlandiya alimi B. Lorddur. O, qeyd edir ki, Allah öz mövcudluğu və varlığından zəruri şəkildə hasil olan aktual (fəal) qüvvədir, öz təbiətindən zəruri olaraq qaynaqlandığı üçün də azaddır (14, 35-36). Allahın başqa bir şeydə, varlıqda fəaliyyəti və ya yaradılanların Allahdan ayrı olması qeyri– mümkündür. Belə ki, Allahdan başqa heç bir şey yoxdur (14, 37). Bu baxış Spinozanın məşhur həmyerlisi olan S. Maymonun (1751–1800) fikirlərinə olduqca yaxındır. O, Spinozanı qətiyyənlə ateist kimi qəbul etmirdi. S. Maymon yazırdı ki, Spinozanın sistemində yeganə gerçək və real olan varlıq elə Allahdır (15, 178). Bu fikirlə razılaşmamaq olmur. Spinozanın sistemində substansiya və təbiətlə eyniləşdirilən yeganə varlıq Allah olsa da, bu Allah “qeybdə olan ilahi” kimi yox, aktiv yaradıcı səbəb kimi təqdim olunan Allahdır. B. Lord da əlavə edir ki, Allah hər şeyin səbəbi olduğu kimi həm də özü–özünün səbəbidir. Natura naturans (yaradan təbiət) Allahın öz səbəbidirsə, Natura naturata (yaradılan təbiət) Allaha istinad kimi bu səbəbin nəticəsidir (14, 37). B. Lord Spinozanın fəlsəfi sistemində olan bir çox problemləri və terminləri olduqca mənalı, metaforik bənzətmələr və illüstrasiyalarla da genişləndirmişdir. Məsələn, sonsuz və sonlu modusları o, okean və onun dalğaları analogiyası əsasında izah edir (14, 41). Sonsuz moduslar okean, sonlu moduslar isə bu okeanda daimi olaraq törəyən və yox olan dalğalardır.

Məhz bu məsələ sonlu və sonsuz moduslar “yaradan”la “yaradılan” arası panteistik vəhdət, “yaradılan”ın (insanın) “yaradan”a (öz immanent səbəbi kimi Allaha) olan əbədi sevgisi çox vaxt Spinozanın fəlsəfi sisteminin mistik olduğunu düşünməyə əsas verir. Spinoza insanın bu sevgisini Allahın özü–özünə olan sevgisi ilə eyniləşdirirdi (19, 378). B. Lord bu fikirlə razılaşmır. Onun fikrincə, “Spinozanın Allahı” mistik deyil. Allah öz təbiəti və qüvvəsi ilə (birbaşa qüvvəsi ilə) bilinməsə də, o, gerçək varlıqdır və mahiyyəti etibarlı ilə dərk oluna bilər. Aləm haqqında nə

qədər dərin və həqiqi biliyə malik olsaq, Allahın dərkinə bir o qədər çox yaxınlaşmış olarıq (14, 48). İsveçrə alimi U. Renz də Spinozanın fəlsəfəsinin, xüsusilə də idrak təliminin “panteizmsiz” və ya “qeyri–panteistik” oxunuşunun tərəfdarıdır (17, 287). Başqa sözlə, Spinozanın panteizmi bu terminin ənənvi mənasından daha çox vəhdət, ümumi prinsip və əlamətlərə tabe olma panteizmidir. Allahla eyniləşdirilən təbiət maddi yox, mənəvinin də daxil olduğu sonsuz qüvvələr nizamı və əlaqəsidir. Bu keyfiyyətlərə malik “geniş anlamlı təbiət”, sonsuz modus olan “dar anlamlı təbiət”i də özünə daxil edərək substansiya və Allahla eyni anlamlı olur.

Qadın alimlər tərəfindən Spinozanın fəlsəfi sistemi ayrılıqda təhlil olunmaqla yanaşı, həm də müqayisəli şəkildə, digər filosoflarla paralellər əsasında da təhlil olunmuşdur. A. Baier Spinozanın təlimi ilə məşhur şotland filosofu D. Yumun (1711–1776) dünyagörüşü arasında müqayisələr aparmış hər iki mütəfəkkirə xas ümumi fikirləri qələmə almışdır. Bu oxşarlıqlar qismində, Allahın mütləq və azad iradəsini qəbul etməmək və Allahı əxlaqi bir “mexanizm” kimi nəzərdən keçirmək ənənəsini göstərə bilirik (2, 14). Spinoza orta əsr ənənələrini “dağıdaraq” Allahın mütləq azad iradəsini rədd edirdi. Bu iradənin qanunlar, nizam və əlaqələrlə əvəz olunmasını ön plana çəkirdi. Spinozaya görə, mütləq mənada azad iradə olmadığı kimi, aləmdə dinin iddia etdiyi varlıq və ya mövcudluq formasında yaxşı və pis kateqoriyaları da yoxdur. İradə sadəcə insanın seçimidir. Xeyir və ya şəri seçən insan təfəkkürüdür. Məhz bu mənada Spinoza həm də iradə ilə təfəkkürü də eyniləşdirirdi. Spinozada iradə insanın əqlinə və təfəkkürünə əsasən bu və ya digər dəyərləndirmə, qiymətləndirmə və seçim üsuludur. İradə bir növ əqlə “tabedir”. Əql ondan daha geniş anlayışdır.

Qədim stoya fəlsəfi məktəbinin nümayəndələri ilə də Spinozanın dünyagörüşü arasında oxşar əlaqələr mövcuddur. Bu məktəbin “ideya izləri”nə Spinozada tez–tez rast gəlinir. Xüsusilə, Spinozanın əxlaq nəzəriyyəsi stoyaçıların təlimlərinə olduqca bənzərdir. Bu cəhətdən S. Ceymsin fikirləri maraqlıdır. O, hesab edir ki, Spinozanın əxlaq fəlsəfəsi stoyaçıların əks sədasıdır (8, 296). Kainata vahid bir substansiya kimi baxan stoyaçıların holizm (aləmə bir bütöv kimi baxma) təlimi Spinozanın Allah ilə təbiəti eyniləşdirən panteizminə, başqa sözlə, mənəvi olanla fiziki olanın eyniləşdirilməsinə gətirmişdir (8, 307). S. Ceyms Spinozanın stoyaçıların əlaqəsinin daha qabarıq şəkildə nəzərə cərpdiyi bir neçə aspekti xüsusi qeyd edir ki, bunlar ləyaqət məsələləri, təfəkkür və dərk etmə prosesində əxlaqın rolu, panteistik–Allahı təbiətlə eyniləşdirən düşüncə tərz və ehtiraslardan qurtarıb azad insan kimi yaşama məsələləridir (8, 310).

Spinozanın panteistik sistemi XVII əsr Qərbi Avropa fəlsəfəsi üçün yeni bir model idi. Bu model dövrün aparıcı fəlsəfi sistemləri ilə əlaqəli olsa da, mahiyyəti etibarlı ilə onlardan fərqlənirdi. Bir qrup alimlər bunu R. Dekart (1596–1650) sisteminin yekunu, digərləri qədim yəhudi və ərəb fəlsəfi təlimlərinin təsiri, başqa bir qrupu isə qədim yunan təlimləri ilə əlaqələndirməyə çalışırdı. Fikrimizcə, bu iddiaların hər birinin ayrılıqda doğru olmaqla bərabər, həm də cəm şəkildə götürülməsi daha məqsədəuyğundur. Spinozanın sistemi çoxsaylı qədim fəlsəfi ənənələrin məcmusu kimi ortaya çıxan bir təlimdir. Onun dünyagörüşü sisteminin, baxışlarının formalaşmasında çoxsaylı qərb və şərq qaynaqlarının izi duyulsa da, Spinozanı əsas etibarlı ilə qərbin mütəfəkkiri kimi təqdim edirlər. Bir növ onun şərqliliyini gizlətməyə çalışırlar. Etnik kökləri (mənşəcə yəhudi idi) ilə şərqə mənsub olan bu filosofu şərqin sufi mütəfəkkirləri ilə müqayisə edən alimlər də vardır. Belə müqayisələrdən biri Azərbaycanın görkəmli alimi Zümrüd Quluzadəyə aiddir. Zümrüd xanım Spinozanın metafizik düşüncələrinin, xüsusən də panteizm təliminin mənbəyi kimi məhz şərqin müsəlman aləminin rolunu xüsusi qeyd edir. Spinozanın vahdlik prinsipi, sufizmin vəhdəti–vücut təliminə, Allaha olan intellektual sevgi sufilərin ilahi eşq konsepsiyasına, intuitiv bilik isə sufilərin “qəlbin gözü” və kəşf dedikləri fəhmi idrak ideyasına bənzərdir. Avropada Spinozanın ərəb mütəfəkkirlərindən İbn Rüşd (Averroes) (1126–1198), şərq peripatetizminin nümayəndələri, kəlam fəlsəfi məktəbləri ilə müqayisə ənənəsi olsa da, onun sufi mütəfəkkirlərlə müqayisəsinə demək olar ki, rast gəlmək mümkün deyil (müasir dövrdə Karlos Fraenkel və Peter Koates bu müqayisələrə önəm verən alimlərdəndir).

Fikirlərimizi ümumiləşdirərək qeyd etmək istərdik ki, Spinozanın panteizmi Allahla təbiəti eyniləşdirməkdən daha çox, onlar arası vəhdəti əsaslandırmağa xidmət edir. Substansiya – Allah – təbiət vahid bir müstəvidə yerləşən və bu “üçlüyün” vəhdətinə xas müxtəlif əlamətlərin cəmi kimi nəzərdən keçirilən vahidlik formasında təqdim olunur. Bu vahidlik prinsipi bəsit formada dəlil və sübutsuz olan vəhdət yox, riyazi ardıcılıq və nizama tabe olan sistem kimi təqdim olunur. Spinozanın panteizm təliminə belə bir tərifi vermək olar ki, bu riyazi–həndəsi dünyagörüşü modelində “bölən” (Allah və ya substansiya) və “bölünən” (moduslar və sonlu varlıqlar) səbəb və nəticə əlaqəsini itirmir. “Bölünən”lər çoxluqlar, müxtəlifliklər formasında təzahür etsələr də, “bölən”dən tam olaraq təcrid olunmurlar. Onun əbədiliyini təşkil edən sürəkli və zamanda sonlu təkliklər kimi mövcudluqlarını davam etdirirlər.

ƏDƏBİYYAT

1. Аксельрод Любовь Исааковна. “Спиноза и материализм”. Б. Спиноза. Pro Et Contra. Составитель: Андрей Майданский. Санкт-Петербург: “Издательство Русской Христианской гуманитарной академии “, 2012.
2. Baier Annette C. David Hume, Spinozist. Hume Studies Volume XIX, Issue 2. November, 1993, pp. 237-252. <http://www.humesociety.org>
3. Cook J. Thomas. Spinoza's 'Ethics: A Reader's Guide. London: “Continuum “, 2007.
4. Deveaux Sherry. The Role of God in Spinoza's Metaphysics. London: “Continuum”, 2007.
5. Duquette David A. Hegel's History of Philosophy: New Interpretations. New York: “State University of New York Press”, 2003.
6. Gatens Moira and Genevieve Lloyd eds. Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present. New York: “Routledge”, 1999.
7. Giancotti Emilia. “On the Problem of Infinite Modes”. In God and Nature: Spinoza's Metaphysics. Edited by Y. Yovel. Leiden: “Brill”, 1991, pp. 97-118.
8. James Susan. “Spinoza the Stoic”. In The Rise of Modern Philosophy: The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz. Edited by Tom Sorell. Oxford: “Oxford University Press”, 1993, pp. 289-316.
9. Kordela A. Kiarina. Surplus: Spinoza, Lacan. Albany: “State University of New York Press”, 2007.
10. Lermond Lucia. The Form of Man: Human Essence in Spinoza's Ethic. Leiden: “E. J. Brill”, 1988.
11. Levene Nancy. Spinoza's Revelation: Religion, Democracy and Reason Cambridge: “Cambridge University Press”, 2004.
12. Lloyd Genevieve. Spinoza and the Ethics. New York: “Routledge”, 1996.
13. Lloyd Genevieve. Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics. Ithaca: “Cornell University Press”, 1994.
14. Lord Beth. Spinoza's Ethics An Edinburgh Philosophical Guide. Edinburgh: “Edinburgh University Press”, 2010.
15. Melamed Yitzhak Y. “Omnis determinatio est negatio”: determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel. In Spinoza and German

Idealism. Edited by Eckart Förster and Yitzhak Y. Melamed. Cambridge: "Cambridge University Press", 2012, pp. 175-196.

16. Половцова Варвара Николаевна. "К методологии изучения философии Спинозы". Старейшее жизнеописание Спинозы, авт. -сост. А. Д. Майданский. Ростов-на-Дону: "Феникс", 2007, с. 157-239.

17. Renz Ursula. "From the Passive to the Active Intellect". In *The Young Spinoza: A Metaphysician in the Making*. Edited by Yitzhak Y. Melamed. Oxford: "Oxford University Press", 2015, pp. 287-299.

18. Rorty Amelie Oksenberg. "The Two Faces of Spinoza". In *Spinoza: Issues and Directions*. Edited by Edwin Curley and Pierre-François Moreau. Leiden: "E. J. Brill", 1990, pp. 196-208.

19. Shirley Samuel. *Spinoza: Complete Works*. Indianapolis: "Hackett Publishing Company Inc", 2002.

20. Steinberg Diane. *On Spinoza*. Wadsworth: "Thomson Learning, Inc", 2000.

XÜLASƏ

Təqdim edilmiş məqalədə məqsəd məşhur holland mütəfəkkiri B. Spinozanın fəlsəfi irsinə artmaqda olan marağı nəzərə çatdırmaqdır. Bu dərin fəlsəfi fikirlər təkcə kişilərin yox, həm də qadınların da ürəklərini məftun etmişdir. Məqalədə də filosofun zəngin irsini işıqlandıran qadın alimlərə müraciət olunmuşdur. Spinozanın metafizikasına müxtəlif feministik baxışlar müqayisəli şəkildə təhlil edilmişdir. Müəllifin məşhur Allah – substansiya – təbiət problemi panteizm təlimi əsasında işıqlandırılmışdır. Bu fərqli şərhlər yeni dövr Avropa fəlsəfəsinin əsasını qoyan filosoflardan biri kimi Spinozanın rolu və onun irsinin tədqiqinin zəruriliyini əyani şəkildə göstərmişdir.

SUMMARY

The aim of this article is to show the growing interest in the philosophical heritage of the great Dutch thinker B. Spinoza. His profound philosophical thought conquered the hearts not only men and as well as women. In this article, the focus is given to women scientists, highlighting the rich heritage of the philosopher. Compare different feminist views on the metaphysical system B. Spinoza. In a famous study the problem of pantheistic way, God – substance – nature. These different interpretations show the role and importance of the study of philosophy, as one of the pioneers and founders of the new European philosophy.

РЕЗЮМЕ

Цель данной статьи показать растущий интерес философов к наследию великого голландского мыслителя Б. Спинозы. Это, глубокие философские мысли покорили сердца не только мужчин, а так же и женщин. В статье основное внимание отводится на ученых женщин, освещающих богатое наследие философа. Сравниваются различные феминистские воззрения на метафизическую систему Б. Спинозы. В знаменитом пантеистическом ключе исследуется проблема, Бога–субстанции–природы. Эти различные интерпретации показывают роль и важность изучения философа, как одного из родоначальников и основоположников новой Европейской философии.

Çapa tövsiyə etdi: fil. e. d. M. Əliyev

AZƏRBAYCANDA İXTİSASLI İLAHİYYATÇILARIN HAZIRLANMASI VƏ DİNİ TƏHSİL SAHƏSİNDƏ TÜRKiYƏ-AZƏRBAYCAN ƏMƏKDAŞLIĞI

Elçin Həsənlı,

*Z. Bünyadov adına AMEA-nın
Şərqşünaslıq İnstitutunun dissertantı*

Açar sözlər: Azərbaycan, Türkiyə, İslami maariflənmə, dini təhsil, məscid, ilahiyyat.

Key words: Azerbaijan, Turkey, Islamic education, religious education, mosque, theology.

Ключевые слова: Азербайджан, Турция, Исламское просвещение, религиозное образование, мечеть, теология.

Güclü dövlətçilik ənənələrinə malik olan və beş yüz ildən artıq tarixi bir dövr ərzində islam dünyasına öndərlik edən Türkiyənin varisi kimi Türkiyə Cümhuriyyəti bu gün laiklik siyasətini həyata keçirir, yəni dinin dövlətdən ayrı olduğunu qəbul edən dünyəvilik siyasəti yürüdür, eyni zamanda dinin cəmiyyətin həyatında oynadığı rolun əhəmiyyətini nəzərə alaraq öz siyasətində dinə və dini təhsilə böyük diqqət yetirir. Türkiyə Cümhuriyyətinin dini təhsil sahəsindəki tarixi təcrübəsinin araşdırılaraq, öyrənilməsi və bu təcrübədən istifadə edilməsi Azərbaycanda dini təhsilin cəmiyyət və keyfiyyətə yaxşılaşdırılmasına və təkmilləşdirilməsinə xidmət edəcəkdir.

Həm Türkiyə, həm Azərbaycan cəmiyyəti islam mədəniyyətinə məsub, müsəlman cəmiyyətlər olduğu halda, dünyəvi dövlətlərdir. Türkiyə və Azərbaycan xalqlarının tarixi, etnik, dil və din yaxınlığı vardır. Hər iki dövlət Avropa və Asiya qitələrinin qovşağında yerləşdiyindən müasirləşmə və qarbləşmə vasitəsilə Avropaya yol açmağa, həm də xalqın islama, bu dinin gətirdiyi mədəniyyətə bağlılığını nəzərə aldığı üçün islam dəyərlərini müasir dövrün tələblərinə uyğun şəkildə təbliğ etməklə, qoruyub saxlamağa çalışırlar.

Həm Türkiyə Cümhuriyyəti, həm də Azərbaycan Respublikası dini təhsil sahəsində tarixin müəyyən məqamlarında oxşar tələbləri yaşamışlar. Beləki, 1920-

1989-cu illərdə Azərbaycanda dini təhsil qadağan edilmiş, 1932-1949-cu illərdə isə Türkiyə Cumhuriyyətində dininin tədrisinə müəyyən məhdudiyyətlər qoyulmuşdur.

Azərbaycan xalqı tarixən islam dininə və adət-ənənəsinə bağlı olmuşdur. İslam dini, insanların gündəlik həyatını, məişətini, yaşayış tərzini müəyyən edən aparıcı amil olmuşdur və bu nizam əsrlərlə davam etmişdir.

Sovet dövründə insanların dünyagörüşü ateizm əsasları üzərində formalaşdığından Azərbaycanda da başqa sovet respublikalarında olduğu kimi dini təbliğat, dini ədəbiyyatın əldə edilməsi və yayılması qadağan edilmişdi.

İslam və müsəlman xalqları daha ağır məhrumiyyətlərə düçar edildilər. “Dinsizlərin mübariz ittifaqı” şüarları altında məscidlər sökülüb dağıdılır, yerlə yeksan olunurdu. Dinsizlik pərdəsi altında nə qədər tarixi mədəniyyət abidələri, məbədlər, məscidlər “sınıfi düşmən yuvası” elan edilərək bağlanmış, anbarlara, muzeylərə çevirilmişdi. Təkcə onu qeyd etmək kifayətdir ki, XX əsrin əvvəllərində, inqilab ərəfəsində Qafqazda 2000-ə yaxın məscid və ziyarətgah olduğu halda, 80-ci illərdə burada təqribən 25 məscid və bir neçə müqəddəs ocaq fəaliyyət göstərirdi. Ən ağır itkilərdən biri isə 1934-cü ildə yol salınması bəhanəsilə IX əsrin möhtəşəm tarixi abidəsinin – Bibiheybət məscidinin dağıdılması olmuşdur.

İlahiyyətçilər müxtəlif cəza tədbirlərinə məruz qalır, danışqsız Sibirə sürgün edilirdilər. O illərdə çox sayda azərbaycanlı yüksək rütbəli din xadimləri, alimlər, din məsələlərini tədqiq edib öyrənən islamşünaslar, axundlar və şeyxlər nahaqdan məhv edildilər, güllələndilər.

Azərbaycan xalqına vurulan ən ağır zərbə isə onun min ildən artıq bir müddət ərzində istifadə etdiyi ərəb əlifbasının 1929-cu ildə latın, 1939-cu ildə isə rus qrafikası əsasında yaradılmış əlifba ilə əvəz edilməsi oldu. Nəzərə alsaq ki, yüzilliklər boyu xalq tarixini, ədəbiyyatını, ictimai fikrini bu əlifba ilə yazıb yaratmışdır, itkinin nə qədər böyük olduğunu təsəvvürümüzə gətirə bilərik. Artıq 40-ci illərdə əhalinin əksər hissəsi öz tarixi və mədəniyyəti ilə bilavasitə tanış olmaq imkanını itirmişdi. (1, s. 157-158)

1941-ci ildə Almanıyanın Sovet İttifaqına qarşı müharibəyə başlamasından sonra sovet rejiminin səmavi dinlərə, o cümlədən, İslam dininə olan münasibətində müəyyən yumşalma hiss olunmağa başladı. Sovet rəhbərliyi 20-30-cu illərdə İslam dininə qarşı həyata keçirdiyi sərt siyasətdən imtina edərək əhalini ümumi düşməne qarşı səfərbər etmək üçün ruhanilərin köməyindən istifadə etməyi qərara aldı. 1944-cü il aprelin 14-də SSRİ Ali Soveti Rəyasət Heyəti Zaqafqaziya Müsəlmanları Ruhani İdarəsinin bərpa edilməsi haqqında qərar qəbul etdi. Mayın 25-28-də

keçirilən qurultayda axund Ağa Əlizadə yenidən ZMRİ-nin sədri və Şeyxülislam vəzifəsinə seçildi. (2, s. 13)

Sovet hakimiyyəti illərində Azərbaycanda 17 məscid fəaliyyət göstərirdi. Lakin respublikamızda din xadimlərinin hazırlanması demək olar ki, yox dərəcəsində idi. İnsanlar ərəb əlifbasını və Quran oxumağı yalnız gizli şəkildə sovet represiyaya illərindən sağ qurtarmış din adamlarından öyrənə bilirdilər. Bu dövrdə hətta vəfat etmiş insanların dəfn edilməsi üçün savadlı din xadimləri çatışmırdı. Ali və orta dini təhsil almaq istəyənlər isə sovet məkanında yalnız Orta Asiyada-Özbəkstanda fəaliyyət göstərən Buxara Mir Ərəb İslam mədrəsəsində və Daşkənd İslam İnstitutunda təhsil almaq məcburiyyətində qalırdılar. Respublikamızdan hər il 1-2 nəfər dini təhsil almaq üçün həmin təhsil ocaqlarına göndərilirdi. Bu isə respublikamızda din xadimlərinə olan ehtiyacı ödəmirdi.

Çox böyük çətinliklərdən sonra SSRİ Nazirlər Soveti yanında Dini İşlər Şurasının 17.01.1989-cu il tarixli, 2№-li protokoluna əsasən Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin nəzdində Bakı İslam Mədrəsəsinin açılmasına razılıq verdi. Bu mədrəsənin açılmasında Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin sədri, Şeyxülislam Allahşükür Paşazadənin və Bakı İslam Universitetinin rektoru Sabir Həsənlinin böyük xidmətləri olmuşdur.

1990-cı illərin əvvəllərində müxtəlif bölgələrdə (Şəkidə, Ağdaşda, Xaçmazda, Lənkəranda, Cəlilabadda, Göyçayda, Zaqatlada və.s) Bakının müxtəlif rayonlarında mədrəsələrin açılmasına icazə verildi. Məscidlərin nəzdində Quran kursları fəaliyyətə başladı.

Dini kadrların hazırlanması sahəsindəki 70 illik fasilənin acı nəticələri həmin anda hiss edilməyə başlandı. Belə ki, açılan bu təhsil müəssisələrində dini fənnləri tədrisini edəcək ilahiyyatçı kadrlar və Azərbaycan dilində dini ədəbiyyat demək olar ki, yox dərəcəsində idi.

Müstəqillikdən sonra ilk dəfə 1991-ci ildə Qurani-Kərimin Azərbaycan dilinə tərcümə edilərək yayılması Azərbaycanın mədəni həyatında çox mühüm hadisə olaraq qeyd edilməkdədir.(3 s. 135). akad. Ziya Bünyadov və akad. Vasim Məmmədəliyev tərəfindən Quranın tərcüməsi ölkədə böyük rəğbətlə qarşılandı.(4 s.33) Bundan başqa, görkəmli ilahiyyatçı Məhəmməd Həsən Mövlazadənin 1908-ci ildə Tiflisdə çapdan çıxmış “ Kitab əl-bəyan fi təfsir əl-Quran (“Quranın təfsirinə dair izahat kitabı) əsəri nəşr olunmuşdur.(1, s. 159)

Azərbaycan müstəqillik qazandıqdan sonra başqa sahələrdə olduğu kimi, dini və milli-mənəvi dəyərlərin qorunması sahəsində də hüquqi bazanın yaradılmasını həyata keçirmişdir. Belə ki, respublikamız 1991-ci ildə müstəqillik qazandıqdan bir az sonra, yəni 20 avqust 1992-ci il tarixində “Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanunu qəbul edilmişdir. (5, 47-48)

Qanunun 10-cu maddəsinə əsasən dini mərkəz və idarələrə din xadimləri və dini ixtisaslar üzrə kadr hazırlamaq icazəsi verildi. Dövlət həmin qanunla dini təhsil alanlar üçün imtiyazlar müəyyən etdi: “Dini təhsil müəssisələrində təhsil alanlar dövlət təhsil müəssisələrində təhsil alanlar üçün müəyyən olunmuş hüquq və güzəştlərdən istifadə edirlər.” (6, s.8)

Bağlanmış məscidlərin açılmasına icazə verildi. Sovet dövründə müxtəlif məqsədlər üçün istifadə edilən köhnə məscidlər təmir edilərək dindarlara istifadəsinə verildi, yeni məscidlər tikildi, dini ayinlərin keçirilməsinə sovet dövründə qoyulmuş qadağalar aradan qaldırıldı, dini bayramlar dövlət səviyyəsində qeyd edilməyə başlandı.

Müstəqilliyin ilk illərində İslami təbliğat fəaliyyətləri əsasən Türkiyə, İran, Səudiyyə Ərəbistanı, Liviya, Qətər, Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri, Kuveyt, İordaniya kimi müsəlman ölkələrindən gələn şəxslər və könüllü təşkilatlar tərəfindən aparılırdı. İstər islam, istərsə də Avropa ölkələrindən gələn bu təşkilatların əsas niyyətləri ilk növbədə əhəlinin sosial problemlərini asanlaşdırmağa yönəlmiş insani (humanitar) yardım etmək olmuşdur. Bu təşkilatlar xəstəxanalara, məktəblərə, qocalar evlərinə, uşaq bağçalarına, kimsəsiz əlillərə, həmçinin ermənilər tərəfindən evlərindən didərgin salınan və əlverişsiz şəraitdə yaşayan məcburi köçkünlərə yardımlar etmişlər. Bu təşkilatlar eyni zamanda Quran kursları açmaq, xalqı dini mövzularda maarifləndirmək sahəsində də fəaliyyətlər göstərmişlər. (4 s.31)

Sovet İttifaqı dağıldıqdan sonra Zaqafqaziyanın və Orta Asiyanın türkdilli respublikaları öz müstəqilliyini elan etdikdən Türkiyə birinci olaraq yeni yaranmış dövlətlərin müstəqilliyini tanıyıb. 90-cı illərin əvvəllərində bu ölkələrin başçılarının qarşılıqlı səfərlərindən sonra iki ölkə arasında iqtisadi, texniki və mədəni sahədə əməkdaşlıq barədə sazişlər imzalanmışdır. (7, s. 438)

1992-ci ilin yanvarında Türkiyə XİN-nin nəzdində TİKA (Türkiyə İşbirliyi və Kalkınma Ajansı) yaradıldı. Bu Agentliyə Türkiyənin türk dövlətləri ilə bütün sahələr üzrə həmçinin mədəniyyət sahəsində əlaqələri yaratmaq səlahiyyətləri verildi. Agentliyin stukturunda iki şöbə yaradılmışdı. Birinci şöbə Türkiyənin

türkdilli dövlətlərlə iqtisadi, ticarət və texnologiya mübadiləsi sahəsində işgüzar əməkdaşlığına nəzarət edir. İkinci şöbə isə təhsil, mədəniyyət və sosial-siyasət məsələləri ilə məşğul olur. TİKA-nın ştatında Azərbaycan, Qazaxstan, Qırğızıstan, Türkmənistan, Özbəkistan, Moldova, Rusiya və Ukrayna üzrə səlahiyyətli nümayəndələr vardır. Onların vəzifəsi proqramların icrasının gedişi barədə tərəfləri məlumatlandırmaq və onların fəaliyyətlərini koordinasiya etməkdir. İkinci şöbə öz fəaliyyətində beş il müddətinə hesablanmış təhsil və mədəniyyət sahəsində ayrılıqda iki proqram həyata keçirməli idi.

16 yanvar 1993-cü ildə qəbul edilmiş qanun bu proqramların maliyyə mənbələrini həmçinin xarici ölkələrdən gələn tələbələrin qəbulu, təhsili və yaşayış qaydalarını müəyyən etdi.

TİKA “Avrasiya dosyesi” (ayda iki dəfə türk və ingilis dillərində çıxır) və hər rübdə bir dəfə türk və ingilis dilində “Avrasiya etüdləri “ adlı bülletenlər nəşr etdirir. (7, s. 439)

1992/93-cü tədris ilində türk respublikalarından Türkiyəyə gəlmiş 7,5 min nəfər tələbənin əksəriyyəti Azərbaycan və Türkmənistan vətəndaşları olmuşdur. (ümumi gələnlərin 21% Azərbaycandan olmuşdur) (7, s.441)

Türkiyə yenicə müstəqillik qazanmış Azərbaycana maddi və mənəvi köməyini əsirgəməmişdir. Müstəqilliyin ilk illərindən başlayaraq Türkiyənin bir çox təşkilatları, o cümlədən bir sıra vəqflər Azərbaycanda fəaliyyətə başladılar. Bu vəqf və təşkilatların Azərbaycanda həm humanitar yardım, həm də dini təhsil sahəsində bir çox fəaliyyətləri olmuşdur. Türkiyə Dəyanət Vəqfi və Azərbaycan Gəncliyə Yardım Fondu bu təşkilat və vəqflərin öndə gələnlərindəndir.(8. səh.67)

1992-ci ildə Türkiyə Dəyanət Vəqfi ilə Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi və BDU arasında müqavilə bağlanaraq, BDU-ya bağlı İlahiyyat fakültəsi açılmışdır. (14. səh.16)

Türkiyə Diyanət Vəqfi ilə Bakı Dövlət Universitetinin rektorunun imzaladığı 13.06.1994-cü il tarixli protokola əsasən və AR təhsil Nazirliyinin 03.08.1994-cü il tarixli, 502 sayılı əmri ilə Bakı Dövlət Universiteti (BDU) İlahiyyat Fakültəsi 1992-1993-cü tədris ilində Təhsil Nazirliyi, Bakı Dövlət Universiteti və Türkiyə Dəyanət Vəqfi arasında üç tərəfli razılaşma əsasında təsis olunmuşdur. Fakültədə tədris 2011-ci ilə qədər 5 il, hal-hazırda isə 4 ildir.Fakültənin məzunlarına əvvəllər iki ixtisas: İlahiyyatçı, ərəb dili müəllimi ixtisası verilirdi. Hal-hazırda isə fakültədə dinşünaslıq, ərəb dili tərcüməçiliyi və fars dili tərcüməçiliyi olmaqla üç ixtisasda

mütəxəssislər hazırlanır. Məzunlar dövlət idarələrində, təhsil və dini müəssisələrdə işləyirlər. Onların bir qismi elmi tədqiqatla məşğul olurlar. (14,s.16)

Birinci tədris ilində (1992-1993) fakültəyə 61 nəfər tələbə qəbul olunmuşdu. Sonrakı illərdə qəbul olan tələbələrin sayı azalmışdır. Fakültəyə yerli müəllimlər ilə bərabər, Türkiyənin bir sıra universitetlərinin ilahiyyat fakültələrindən qonaq müəllimlər də xidmət göstərirlər. (8, s.90)

Türkiyə Diyanət Vəqfi ilə Bakı Dövlət Universitetinin rektorunun imzaladığı 13.06.1994-cü il tarixli protokola əsasən və AR təhsil Nazirliyinin 03.08.1994-cü il tarixli, 502 sayılı əmri ilə Bakı Türk Liseyi yaradıldı. Lisey dünyəvi təhsili həyata keçirir. Liseyin bütün xərclərini Türkiyə Dəyanət Vəqfi ödəyir. Liseyə 4-cü sinifi bitirmiş şagirdlər test üsulu ilə qəbul edilir. Liseydə dərslər AR Təhsil Nazirliyinin təsdiq etdiyi tədris proqramı və dərsliklər əsasında aparılır. Şagirdlərə əlavə olaraq türk dili, ingilis dili və ərəb dili öyrədilir. Liseyi bitirən məzunların təhsillərini müxtəlif ölkələrdə davam etdirirlər. Liseyin şagirdləri hər il respublika üzrə və müxtəlif beynəlxalq olimpiadalarda müvəffəqiyyətlər qazanmışlar.(11).

Bakı Türk Liseyinin 2012-ci tədris ilində 3, 2014-cü ildə isə 2 nəfər məzunu 700 bal toplamışlar. 2014-cü ildə liseydən məzun olan 100 şagirdən 62-si (62%) ən yüksək 700 bal üzrə 600-dən yuxarı ballarla universitetlərə daxil olmuşlar. 2014-cü ildə TDV-nin Bakı Türk Liseyinin 9 şagirdi prezident təqaüdünə layiq görülmüşdür (11)

Türkiyə ilə Azərbaycan arasında dini tədris sahəsində əməkdaşlığı araşdırarkən Gəncliyə Yardım Fondunun (GYF) fəaliyyətini xüsusi qeyd etmək lazımdır. Fond, Türkiyədən olan iş adamları tərəfindən maliyyələşdirilir. 1992-ci ilin noyabrından fəaliyyətə başlayan Fond respublikamızın müxtəlif bölgələrində- Xosrov (Ağdaş rayonu) İslam mədrəsəsi, Əliabad (Zaqatala rayonu) İslam mədrəsəsi, Şəki Quran hafizləri və islam elmləri mədrəsəsi, Bakı “Şəbnəm” mədrəsəsinin fəaliyyəti üçün hər cür maddi-mənəvi yardımlar etmişdir.

Həmin Fondun maliyyə dəstəyi ilə və Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi sədrinin 26 avqust 1998-ci il tarixli, 121 sayılı əmri ilə respublikanın şimal bölgəsində dini vəziyyətin mürəkkəbliyini, ali təhsilli din xadiminə olan ehtiyacı, eləcə də gənclərin dini təhsil almaq adı ilə xarici ölkələrə məqsədli axının qarşısını almaq məqsədilə həmin bölgədə Bakı İslam Universitetinin Zaqatala filialı yaradıldı. (12)

Azərbaycanın şimal-qərb rayonlarında islamın qeyri-ənənəvi təriqətlərinin (xüsusulə vəhhabiliyin) qarşısının alınmasında bu filialın böyük rolu olmuşdur. Belə ki, əvvəllər bu bölgədən olan gənclər dini təhsil almaq üçün Şimali Qafqaz

Respublikalarına, Dağıstana və müxtəlif ərəb ölkələrinə üz tuturdular. Filial yaradıldıqdan sonra həmin bölgənin eləcə də, Gurgustanda yaşayan həmvətənlərimizin də ixtisaslı dini kadrlara olan ehtiyacı ödənilmişdir. Filialın müəllimlərinin əksəriyyəti xüsusilə dini fənnləri tədris edənlər Türkiyədən dəvət olunurdu. Zaman keçdikcə türk müəllimləri həmin filialı bitirmiş Türkiyədə təcrübə keçmiş azərbaycanlı müəllimlər əvəz etmişlər. Burada tədris binaları, məscid kompleksi, tələbələrin yaşayışı üçün yataqxana inşa edilmişdir. Tələbələrin istifadəsi üçün zəngin kitabxana yaradılmışdır. Filiada Ukraynadan, Moldovadan və.s MDB ölkələrindən gələn tələbələr təhsil alır. GYF-nun maliyyə dəstəyi ilə Gurgustan Respublikasının Marnaulı rayonun Kosalı kəndində tikilən məscid-mədrəsə kompleksi Gürcustanın müxtəlif bölgələrindən gələn azərbaycanlı uşaqlara dini dərslər keçməklə onların dini maariflənməsində yaxından iştirak edirlər.

Xosrov İslam Mədrəsəsi, 1994-cü ildə Ağdaş rayonunun Xosrov kəndində fəaliyyətə başlamışdır. QMİ-yə bağlı olaraq fəaliyyət göstərən müəssisə GYF tərəfindən maliyyələşdirilmişdir. Mədrəsə GYF-nin dəstəyi ilə inşa edilmiş böyük və geniş korpusda yerləşirdi. Təhsil-tədris üçün bütün imkanları olan mədrəsə bölgədə mühüm təhsil müəssisəsi olaraq tanınırdı. GYF müəssisənin maddi və mənəvi ehtiyaclarını qarşılamaqla yanaşı, müəllim heyətinin təşkilində də yaxından iştirak etmişdir. Müəssisənin müəllim heyəti Türkiyədən gələn və yerli müəllimlərdən ibarət idi.(8, s. 99) Hal-hazırda mədrəsənin fəaliyyəti dayandırılmışdır.

Əliabad mədrəsəsi Zaqatala rayonun Əliabad qəsəbəsində fəaliyyət göstərir. Bu mədrəsə də QMİ-yə bağlı olaraq fəaliyyətdədir və GYF tərəfindən maliyyələşdirilir. Mədrəsə Zaqatala, Qax, Balakən bölgəsində dini təhsilə olan ödəmək baxımından çox böyük əhəmiyyətə malikdir. Mədrəsədə əsasən Türkiyədə dini təhsil almış müəllimlər dərs keçir. Bununla yanaşı türkiyəli müəllimlər də vardır.(8, s.100) Mədrəsə bu gündə fəaliyyətini davam etdirir.

Fondun dəstəyi ilə Şəki şəhərində hafizlik kursu 1992-ci ildən fəaliyyət göstərir. Bu kurs açılanda burada dərslərin hamısı Türkiyəli müəllimlər tərəfindən aparılırdı. Lakin sonradan tədricən həmin müəllimlər Türkiyədə təhsil almış yerli kadrlarla əvəz edildi. Burada da Xosrov mədrəsəsində olduğu kimi həm dini həm də dünyəvi dərslər keçilirdi. Başqa mədrəsələrdən fərqli olaraq burada həmçinin Quran hafizləri hazırlanır. Bu kurslarında fərqlənən tələbələr müxtəlif beynəlxalq yarışlara göndərilir.

Bakı Şəbnəm İslam Mədrəsəsi 2003-cü ildən fəaliyyətə başlamışdır. Müəssisə QMİ-yə bağlı olaraq fəaliyyət göstərir. Bu müəssisə Azərbaycanda qızlara xidmət

göstərən ilk dini təhsil müəssisəsidir. Mədrəsənin maddi və mənəvi ehtiyacları GYF tərəfindən qarşılır. Mədrəsənin təhsil Türkiyə Qız Quran Kurslarının təhsil proqramına uyğundur. Müəllim heyəti Türkiyədən gələn və yerli müəllimlərdən təşkil olunur. Yerli müəllimlər də Türkiyədə təhsil almışlar. (8, s. 101-102)

Fondun nəzdində Bakı şəhərində müxtəlif ünvanlarda tələbə yurdları (yataxanalar) fəaliyyət göstərir. Bu yurdlarda müxtəlif ali təhsil müəssisələrində oxuyan tələbələr çox az miqdarda pul ödəməklə yaşayırlar. Yurdda yaşayanlara dərstdən kənar Qurani-Kərimi oxumaq qaydaları və dini məlumatlar verilir.

Hər üç aydan bir Fondun nəzdində təşkil edilən İngilis dili kurslarında 450, ərəb dili kurslarında 150, kompyuter və digər kurslarda isə bir çox gənc təhsil alır. Qeyd etmək lazımdır ki, bu kurslar təmənnəsiz olaraq Azərbaycan gəncliyi üçün təşkil olunur.

Hər ildə 50 nəfərdən çox tələbəyə (şəhid, əlil və qaçqın ailələrinin uşaqlarına) illik təhsil haqqı ödənilir.

Gənclərin mənəvi tərbiyəsi çərçivəsində 30-a yaxın məscid və ibadət xananın tikintisinə, yaxud bərpasına dəstək verilib. (19)

Türkiyədə fəaliyyət göstərən müxtəlif camaatlara (dini qruplara) məxsus cəmiyyətlərin də Azərbaycanda mədrəsələri və tələbə yurdları mövcuddur. Türkiyədə geniş yayılmış süleymançılıq Azərbaycanda, əsasən 2000-ci ildən etibarən təbliğ olunmağa başlamışdır. (14, səh 51)

Bakıda, Abşeronda (Xırdalanda), Sumqayıtda, Qazaxda, Ağdaşda, Şəkiddə, Şamaxıda və Xaçmazda süleymançılara məxsus tələbə yurdlarında həm qızlar, həm də oğlanlar yaşayır və dini təhsil alırlar. Həmin yurdlarda yerləşən gənclər başqa yurdlarda olduğu kimi yemək və yataqla təmin edilir. Yurdun əsas xərcləri türkiyəli və azərbaycanlı iş adamları tərəfindən ödənilir. Bəzi yurdlarda tələbələr çox az məbləğdə pul ödəyirlər. Cəmiyyət, fəal və çalışqan tələbələri həmin cəmiyyətin hesabına Türkiyənin müxtəlif şəhərlərində yerləşən təkmilləşmə kurslarına göndərir. Təhsilini bitirmiş gənclərin işlə təmin edilməsində cəmiyyət yaxından iştirak edir.

Türkiyə ilə Azərbaycan arasında dini təhsil sahəsində əlaqələri araşdırarkən Azərbaycanda fəaliyyət göstərən türk liseylərinin fəaliyyətini xüsusi vurğulamaq lazımdır. Bu liseylərin içərisində “Çağ” Öyrətim İşlətmələri şirkətinə aid liseylər daha fəallıq göstərildilər.

“Çağ” Öyrətim İşlətmələri 1992-ci ildən bəri Azərbaycanda fəaliyyət göstərməkdədir. Bu fəaliyyət Təhsil Nazirliyi ilə müqavilə əsasında başlamışdır. Bu müəssisələr 13.05.1994-cü il tarixində 308 sayılı qərar ilə hüquqi status qazanmışdır.

1992-ci ildən başlayan bu fəaliyyətin nəticəsində bu günə qədər 11 məktəb, 1 gimnaziya, 10 universitetə hazırlıq kursları fəaliyyət göstərir. Bakı Özəl Türk Liseyi (1992), Sumqayıt Özəl Türk Liseyi (1992), Bakı Özəl Türk Liseyinin Əlibayramlı (Şirvan), Dədə Qorqud, Ağdaş, Quba, Mingəçevir və Lənkəran şöbələri (1993), Şəki Azərbaycan- Türk Özəl Liseyi (1997), Gəncə Azərbaycan- Türk Özəl Liseyi (2000), Qafqaz Azərbaycan- Türk liseyi (2003), fəaliyyətə başlamışdır. (8. səh 82).

Liseylərdə dərslər ingilis dili və kompyuter fənnləri xüsusi proqramlara görə, təbiət fənnləri isə ingilis dilində aparılırdı.

Tədris olunan dərslərin içərisində mənəviyyat dərsləri də vardı. Mənəviyyat dərsi 7-ci sinifdən başlayaraq son sinifə qədər davam etdirilirdi. Mənəviyyat dərsi həftədə bir saat olmaqla, ildə 34 saatdır. Bu saatlar bütün siniflərdə davam etdirilir. 7-8-ci siniflərdə əxlaqi mövzular daha çox işlənməkdədir. 9-cu sinifdə şagirdlərə dana çox siyər bilikləri öyrədilir. 10-cu sinifdə əxlaq bilgisi və Peyğəmbərlərin həyatından müəmmələr olmaqla yanaşı, səmavi dinlər haqqında da məlumat verilir. Sonuncu 11-ci sinifdə milli-mənəvi dəyərlərə hörmət, vətən sevgisi kimi mövzulara yer verilirdi. Hətta mənəviyyat dərsinin tədrisi üçün xüsusi “Mənəviyyat” adlı dərslik hazırlanmışdır. (8. səh 83-84).

2014-cü ildən etibarən “Çağ” Öyrətim İşlətmələri şirkətinə aid liseylər öz fəaliyyətini dayandırmışdır.

1993-cü ildə fəaliyyətə başlamış Qafqaz Universiteti Azərbaycan Respublikasında açılmış ilk xarici ali təhsil ocağıdır. Universitet, Azərbaycan və Türkiyə arasında elmi-mədəni əlaqələrin inkişafında inkar edilməz tarixi rol oynayan “Çağ” Öyrətim İşlətmələri Şirkəti”nin fasiləsiz təhsil kompleksinin yüksək pilləsidir. Unversitet, Azərbaycan Respublikası Nazirlər Kabinetinin 11 sentyabr 1995-ci il tarixli, 203 sayılı qərarı ilə dövlət qeydiyyatından keçmişdir.(9) Beş fakültədə dərslər ingilis və türk dillərində aparılır.(2, s. 442)

1996-cı ildə universitetin İlahiyyat fakültəsi fəaliyyətə başlamışdır. Beş il fəaliyyət göstərən fakültə hal-hazırda fəaliyyətini dayandırmışdır. Fakültədə bütün islami elmlər tədris olunurdu. (8, səh. 93).

Bu gün Azərbaycanda dindar insanların dini təhsil tələbatını qarşılayan mərkəzlərdən biri də məscidlərdir. Məscidlərdə dini təhsil imam-xətiblər və Quran kursları müəllimləri tərəfindən tədris olunur. İmamlar namaz qıldırmaqla bərabər cümə günlərində, mübarək gün və gecələrdə xalqa vəz (söhbətlər) edir, camaatın suallarını cavablandırırlar. (8.səh 110)

Dini Qurumlarla İş Üzrə Dövlət Komitəsindən verilən məlumata əsasən 1992-2009-cu illərdə Azərbaycanda 92 məscid xarici ölkələrin yardımı ilə tikilib. Bu məscidlərin 63-ü Kuveyt, 24-ü Türkiyə, 3-ü Səudiyyə Ərəbistanı, 1-i Qətər, 1-i isə İranın yardımı ilə inşa olunub. Türkiyənin inşa etdiyi 24 məsciddən 9-nu Türkiyənin Dəyanət İşləri Vəqfi tikib. Məscidlərin tikintisində həm bu xarici ölkələr, həm də onların xeyriyyə təşkilatları iştirak edib.(16)

Məscidlərin nəzdində mədrəsələr, Quran kursları fəaliyyət göstərmişdir. Məscid, mədrəsə və kursların ilk açılışında orada çalışanların əksəriyyəti Türkiyə vətəndaşları olmuşlar. Sonradan onları azərbaycanlı imamlar və müəllimlər əvəz etmişlər. Bu məscidlərdə hər cümə günləri edilən xutbələr-dini söhbətlər həmin bölgənin insanların dini maariflənməsində böyük rol oynamışdır.

Dini tədris sahəsində Türkiyə Azərbaycan əməkdaşlığını araşdırarkən vaxtılı Şamaxı Mədəni-Maarif Texnikumunda və Şəki Pedaqoji Texnikumunda yaradılmış “Milli əxlaq və İslamşünaslıq” fakültələrinin də fəaliyyətini qeyd etmək lazımdır. Hər iki texnikumda dərslər Azərbaycanlı və Türkiyədən gəlmiş müəllimlər tərəfindən tədris olunurdu. Burada Qurani-Kərim, İslam hüququ, İslam əxlaqı, İslam tarixi, Təsəvvüf, İslam fəlsəfəsi, Təfsir, Hədis, Ərəb dili, Kəlam, Əqaid kimi dərslərlə yanaşı, Azərbaycan tarixi, Azərbaycan dili, İngilis dili və.s dərslərdə tədris olunurdu. (8. səh 85).

“Milli əxlaq və İslamşünaslıq” fakültəsinin fəaliyyətə başlama səbəbi bölgədə dini biliklərə yiyələnmiş ixtisaslı din xadimi yetişdirmək və dini sahədə olan problemlərin həlli istiqamətində cəmiyyətin dini ehtiyaclarını qarşılamaq olmuşdur. (8. səh 88)

Hal-hazırda hər iki texnikumda “Milli əxlaq və İslamşünaslıq” fakültəsinin fəaliyyəti dayandırılmışdır.

Türkiyə ilə Azərbaycan arasında dini təhsil sahəsində əməkdaşlığa hüquqi status verən ən mühüm sənəd Azərbaycan Respublikasının Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi ilə Türkiyə Respublikasının Diyanət İşləri Bakanlığı arasında dini təhsil sahəsində əməkdaşlıq haqqında protokoldur. On doqquz maddədən ibarət olan bu protokol 2003-cü ilin fevralın ayının 28-də Bakı şəhərində və 2003-cü il mart ayının 14 –də Ankara şəhərində imzalanmışdır. Protokol 23 sentyabr 2003-cü ildə Azərbaycan Respublikasının prezidenti Heydər Əliyevin müvafiq sərəncamı ilə təsdiq edilmişdir.(10)

İmzalanmış protokol Türkiyə Respublikasından DQİ üzrə DK –nin razılığı əsasında dini təhsil sahəsində işləmək üçün din adamları, müəllim və.s kadrların

dəvət edilməsini nəzərdə tutur. Azərbaycan Respublikasının vətəndaşı olan din adamlarının təhsilinə dair proqramların hazırlanması, seminar və kursların təşkil edilməsi və digər tədbirlərin həyata keçirilməsi üçün Diyanət İşləri Bakanlığı tərəfindən təyin ediləcək səlahiyyətli şəxslərin DQİ üzrə DK-nin razılığı ilə AR-da işləməsinə icazə verilir.

Protokolda qeyd edilir ki, Türkiyə Diyanət Vəqfi tərəfindən inşa edilmiş Bakıdakı “Şəhidlər”, “İlahiyyat” və Naxçıvandakı “Kazım Qarabəkir” məscidlərində istisna hal kimi Diyanət İşləri Bakanlığı tərəfindən göndərilən və Türkiyə Respublikası vətəndaşı olan din adamlarının çalışmasına eləcə də türk iş adamlarının və müxtəlif fondların hesabına inşa edilmiş Qaraçuxur, Mehdiabad, Qusar, Yevlax və Ləki (Ağdaş) məscidlərində işləyən Türkiyə Respublikası vətəndaşı olan din adamları müəllim statusu ilə Azərbaycanda dövlət qeydiyyatından keçərək işləyə bilərlər. Həmçinin tərəflər AR vətəndaşı olan din adamlarının Türkiyədə ixtisaslarını artırmaları sahəsində əməkdaşlıq edəcəkləri barədə razılığa gəlmişlər.

Protokolda Azərbaycanın bölgələrində yaddan çıxmayıb. Beləki, 5-ci maddədə deyilir: Azərbaycan Respublikasının rayonlarında dini təhsil sahəsində ehtiyac olarsa, qarşılıqlı razılaşma əsasında Türkiyədən gələcək müəllimlər bu bölgələrdə işləməyə cəlb edilə bilər. Müəllimlərin vəzifələrini yerinə yetirmələri ilə əlaqədar məsələlər Türkiyə Respublikasının Azərbaycandakı səfirliyinin Din Xidmətləri Müşavirliyinin əməkdaşlığı və AR DQİ üzrə DK-nin nəzarəti ilə həll ediləcəkdir.

Protokolun 7, 8 və 9-cu maddələri demək olar ki, Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat fakültəsi ilə bağlı razılaşmadır. Həmin maddələrdə azərbaycanlı tələbələrin Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat fakültəsində təhsil almaları üçün Türkiyə və Azərbaycan təhsil orqanları arasında mövcud əməkdaşlıq və Tərəflərin fakültənin gələcək fəaliyyətinə yardım üçün lazımi tədbirləri birgə həyata keçirmələri davam etdiriləcəkdir. Tərəflərin razılığı və zəruri görüldüyü halda azərbaycanlı tələbələrin Türkiyədəki ilahiyyat fakültələrində təhsil almaları imkanlarının araşdırılması, məzunların Türkiyədə aspirantura və doktoratura təhsili almaları üçün şəraitin yaradılması dəstəklənir. Bundan başqa tərəflər Türkiyədəki İlahiyyat fakültələrinin və Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat fakültəsinin məzunlarının Azərbaycanda ehtiyac duyulan ibadət xana və təhsil qurumlarında işlə təmin olunmaları üçün köməklik göstərilməsi məsələsində tərəflərin həmfikir olması qeyd olunub.

Bundan əlavə Azərbaycanın ali təhsil müəssisələrində hal-hazırda təhsil alan tələbələr də qanunvericiliyə uyğun olaraq Türkiyədəki İlahiyyat fakültələrində tədris olunan qısa müddətli nəzəri və praktik tədris proqramlarından istifadə edəcəklər.

Tərəflər Türkiyə Diyanət Vəqfinin, türk iş adamları və fondların inşa etdiyi məscidlərdə Türkiyədə təhsil almış Azərbaycan Respublikası vətəndaşı olan din adamlarının və ya BDU-nin İlahiyyat fakültəsi məzunlarının işlə təmin olunmasına yardım göstərəcəklər.

Tərəflər, BDU-nin İlahiyyat fakültəsində tədris üçün kifayət qədər azərbaycanlı müəllim kadrları hazır olanadək tədris işlərində əməkdaşlığı davam etdirəcəklər. On üçüncü maddədə Tərəflər, Azərbaycan xalqının dini ədəbiyyatla təmin olunması və İslam dini ruhuna zidd olan ədəbiyyatın yayılmasının qarşısını almaq məqsədi ilə əməkdaşlıq edəcəklərini təsdiqləmişlər.

Protokolda həmçinin həcc, dini turizm və.s sahələr üzrə əməkdaşlıq nəzərdə tutulmuşdur.

Protokoldan görüldüyü kimi Türkiyə tərəfi Azərbaycan Respublikasında dini təhsilin inkişafı, yüksək bilikli din adamlarının yetişməsi, insanların dini maariflənməsi, qeyri-ənənəvi islam təriqətlərinin yayılmasının qarşısının alınması üçün qarşı tərəfə hər cür yardımlar təklif edir.

Türkiyə ilə Azərbaycan arasında dini tədris sahəsində əməkdaşlıq rəsmi görüşlərdə də müzakirə edilmişdir. Beləki, 26 aprel 2000-ci il tarixdə Azərbaycan Respublikasının mərhum prezidenti Heydər Əliyev Türkiyənin Dini İşlər naziri Mehmet Nuri Yılmazın başçılıq etdiyi nümayəndə heyətini qəbul edərkən Türkiyənin Azərbaycandakı tikdiyi məscidlər və məktəblərdə dinin tədrisi görüşün əsas mövzusu olmuşdur. Görüşdə iştirak edən Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin sədri, Şeyxülislam Hacı Allahşükür Paşazadə yeni məscidlərin açılması ilə bağlı demişdir: “Həmin camelərin yaxşı cəhəti odur ki, biz onlara iki nəfər - həm imam, həm də axund təyin etdik. Yəni siz bilirsiniz ki, Azərbaycanda iki məzhəb olduğuna görə, hər ikisinin eyni olmasını nəzərə alaraq qardaşlığı daha da yüksəltmək üçün biz həmin camelərdə belə addımları atdıq. Camaat orada sizin üçün, xalqımız üçün, həm də Türkiyə xalqı üçün, Türkiyə-Azərbaycan dostluğunun, qardaşlığının daha da möhkəmlənməsi üçün dualar oxuyurlar. Bu, Qubada, Qusarda, Ağdaş rayonunun Ləki qəsəbəsində, Yevlaxda, Mehdiabadda olmuşdur. Bu məscidlərin hər biri qardaşlıq, dostluq ocağı olacaqdır. Bu, həm də Azərbaycanda vicdan azadlığının rəmzidir”. (17)

Görüşdə çıxış edən Heydər Əliyev bildirdi: “Azərbaycanda vicdan azadlığı bizim əldə etdiyimiz istiqlaliyyətin nəticəsidir. Bilirsiniz ki, biz 70 il öz dinimizdən məhrum olmuşuq. Təbiidir ki, bizim keçmiş ölkəmizdə vicdan azadlığı da

olmayıbdır. Ancaq istiqlaliyyət, müstəqillik əldə edilən kimi bizim bütün insanların azadlıqları təmin olundu, o cümlədən vicdan azadlığı.

Dünyada olan hər bir insan hansısa bir dinə mənsubdur. Din insan yaranandan yaranıbdır. Ona görə də insanı dindən məhrum etmək olmaz. Əksinə, öz dininə inanırsa, buna xidmət edirsə, daha da pak olur, təmiz olur, cəmiyyətdə daha da faydalı iş görür və dövlət üçün də faydalı iş görür. Ona görə də, təbiidir, - bu məsəcidlər, camələr məhz insanların mənəviyyatca yüksəlməsinə xidmət etməlidir. Elə Qurani-Kərim də bunu tələb edir, dinimiz də bunu tələb edir.

Mən bir daha deyirəm, şeyx həzrətləri də doğru buyurdu ki, bu camələr Türkiyə ilə Azərbaycan arasında olan dostluq, qardaşlıq əlaqələrini daha da möhkəmləndirəcək, daha da inkişaf etdirəcəkdir.

Mehmet Nuri Yılmaz: Möhtərəm prezident, bizim bir xahişimiz vardır. İlahiyyat məktəblərində tələbələr təhsillərini başa vurduqdan sonra məzunların bir qismini Türkiyədə oxutdururuq, bir qismi də magistraturada oxuyur. Bizim məktəblərdə dördüncü, beşinci siniflərdən başlayaraq din dərsi tədris olunur. Yəni həm müsəlmanlıq, həm də yəhudiliklə bağlı təhsil verilir. Arzumuz odur ki, bu məktəblərin məzunu olan gənclər buradakı məktəblərdə din dərsi tədris etsinlər, müəllimlik etsinlər. Bu sahədə cənab şeyxülislam da böyük səylər göstərir. Tələbələr təhsili bitirdikdən sonra onlara bir iş yeri lazımdır. Onlar ya camələrdə imamlıq edəcək, ya da məktəblərdə dərs keçəcəklər. Yəni müsəlmanlıq, xristianlıq və yəhudilik üzrə. Eynən bizdə olduğu kimi, burada da bu dərslər keçilsə çox faydalı olar.

Heydər Əliyev: Bir şey çox vacibdir ki, tələbələr məktəbdə dərstdə olarkən dinin tarixini bilsinlər. Həm islam dininin, həm də xristian dininin. Çünki sovetlər birliyində din tamamilə qadağan olduğuna görə insanların din haqqında məlumatı da yoxdur. Dinlə əlaqədar olan hər bir tarix bizim təhsildən tamamilə kənarda idi. Amma bu da bir tarixdir. Xristian dininin də yaranması, inkişaf etməsi və yayılmasının tarixi, müsəlman dininin də həmçinin, yaxud da buddizmin, yaxud da ki, yəhudinin də, başqalarının da. Cəmiyyəti bilmək istəyən adam, insan cəmiyyətini, insan tarixini bilmək istəyən adam gərək, əlbəttə ki, tarixin bu hissəsini də bilsin. Bunu bilməyən adam tarixi tamamilə bilə bilməz. Keçmişdə dinə qarşı o qədər mənfi münasibət yaradılmışdı ki, insanlar dinə də, dini dualara da, yaxud o dini müəyyən qədər, ola bilər, gizli olaraq icra edənlərə də mənfi münasibət göstərirdilər. Yaxud da onları keçmişin qalığı hesab edirdilər ki, artıq bizim cəmiyyət bunsuz yaşaya bilər.

Ancaq mən bilirəm ki, bütün ölkələrdə, eləcə də Qərb ölkələrində məktəblərdə din tarixini öyrənirlər. Ona görə biz də buna baxmalıyıq. (17)

Görüş zamanı mərhum prezident Heydər Əliyev məktəblərdə din tarixinin öyrənilməsinin vacibliyini qeyd etməklə yanaşı, dinə inanan insanların cəmiyyət və dövlət üçün də faydalı işlər görə biləcəklərini vurğulayır.

İslam dininin bəşəriyyətə bəxş etdiyi mənəvi dəyərlərin əhəmiyyətindən və onların öyrənilməsinin vacibliyindən bəhs edən Azərbaycan Respublikasının prezidenti Heydər Əliyevin hələ 1996-cı il fərqların 2-də müstəqil Azərbaycan Respublikası gənclərinin birinci forumunda söylədiyi fikirlər bu gün üçün də çox aktual səslənir. “Bizim konstitusiyamıza görə ölkəmizdə dünyəvi dövlət qurulur, din dövlətdən ayrılır. Təbiidir ki, bütün dünyəvi ölkələrdə bu belədir. Bu, heç kəsə təəccüb doğurmasın. Bu, bizim dinə münasibətdə başqa bir mövqe tutmağımızı göstərmir. Ancaq gənclərimizin islam dininin mənimsənilməsi üçün, hesab edirəm ki, lazımi tədbirlər görülməlidir. Çünki bu tədbirlərin olmaması nəticəsində bəzi mənfi hallar meydana çıxır, ayrı-ayrı qruplar gənclərə fanatizm əhval-ruhiyyəsini aşılamaq istəyirlər və bunlar da bizim gənclərin tərbiyəsinə zərər vurur. Ona görə də islam dininin məktəblərdə tədris olunması, hesab edirəm ki, günün tələblərindən biridir və bu barədə Təhsil Nazirliyi, müvafiq təşkilatlar düşünülməlidirlər, lazımi tədbirlər görməlidirlər. Yəni bizim gənclərimiz dinimizi olduğu kimi öyrənməli, qəbul etməli və ondan istifadə etməlidirlər. Biz heç vaxt yol verə bilmərik ki, ayrı-ayrı şəxslər, ayrı-ayrı qüvvələr öz şəxsi mənafeələrini güdərək islam dini pərdəsi altında Azərbaycan gənclərinin tərbiyəsinin zədələnməsinə gətirib çıxarsınlar” (18)

Dindarlarla mütəmadi görüşlərdən tutmuş elmi müşavirələrə cənab Ən müxtəlif tədbirlərdəki söhbətlərində, çıxışlarında Heydər Əliyev dənə-dənə Ən yaxın tarixi dövrün neqativ təcrübəsinə müraciət edir. Sovet dövlətinin dinə münasibətinin acı həqiqətlərini yada salır. Bundan məqsəd həmin yanlış siyasətin mahiyyətini açıb göstərmək, onun ibratəmizliyi üzərində bizi düşündürməkdir. (19.s 28)

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev oktyabrın 14-də Türkiyə Respublikasının Diyanət İşləri Başqanı Mehmet Görməzin başçılıq etdiyi nümayəndə heyətini qəbul etmişdir. Dövlətimizin başçısı Azərbaycan ilə Türkiyə arasında dostluq münasibətlərinin bütün sahələrdə uğurla inkişaf etdiyini vurğuladı. Dini-mənəvi dəyərlərlə bağlı ölkəmizdə bir sıra beynəlxalq tədbirlərin, o cümlədən ötən il Dünya Dini Liderlərinin Bakı Sammitinin yüksək səviyyədə keçirildiyini qeyd edən dövlətimizin başçısı əməkdaşlığın genişlənməsində bu cür tədbirlərin önəmini vurğuladı. (20)

Həmin gün 14 oktyabr 2011-ci il tarixdə Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi ilə Türkiyə Diyanət İşləri Bakanlığı birgə bəyannamə imzalayıblar.

Bəyannamədə, Azərbaycan və Türkiyənin milli və dini dəyərinə ənənəvi islam əxlaqı prinsiplərinə uyğun olmayan zərərli dini cərəyanların yayılmasının, Qafqaz, Balkan və Anadoluda daxili səbatsızlığa yol açan separatçı qüvvələrin, terrorist təşkilatların vətəndaş qarşıdurması yaradan bölücü hərəkatların ideoloji təbliğatının alınmasında müştərək səylərin davam etdirilməsi və birgə əməkdaşlığın gücləndirilməsi qeyd olunub.

Türkiyə Diyanət İşləri Başqanlığı ilə QMİ, həmçinin dini və ali təhsil müəssisələrinin müəllim və tələbələrinin, habelə imam, axund və vaizlərin təcrübə mübadiləsinin təşkilinin fəallaşdırılmasını vacib sayıblar.

Bəyannaməni QMİ-nin sədri şeyxülislam Allahşükür Paşazadə və Diyanət İşləri başqanı Mehmet Görmez imzalayıblar. (20)

Hal-hazırda Bakı İslam Universitetinin və BDU-nin İlahiyyat fakültəsinin məzunları Türkiyənin müxtəlif universitetlərində aspirantura və doktoratura səviyyəsində təhsillərini davam etdirirlər. Lakin bu iş bir qədər plansız həyata keçirildiyindən onların sayı barədə dəqiq məlumat yoxdur.

Araşdırmadan görüldüyü kimi müstəqilliyimizin ilk illərindən yüksək ixtisaslı ilahiyatçı kadrların hazırlanmasında Türkiyə Azərbaycana hər cür yardım göstərmişdir. Bu təmənnasız yardımın nəticəsi olaraq dini təmayüllü təhsil müəssisələri açılmış, respublikamıza dini təyinatlı ədəbiyyat gətirilmiş, ilahiyatçı kadrlara və müəllimlərə olan ehtiyac müvəqqəti olaraq ödənilmiş, insanların ibadəti və maariflənməsi üçün yeni məscidlər tikilmişdir. Bir məsələni də qeyd etmək lazımdır ki, Türkiyədən daxil olan dini ədəbiyyat xurafat və radikal fikirlərdən uzaqdır.

Türkiyədə dinin tədrisi dövlətin nəzarəti altında həyata keçirilir. Din mədəniyyəti və Əxlaq bilgisi dərsləri ilk və orta təhsil müəssisələrində məcburi dərslər arasındadır. Din dərslərinin proqramları digər dərslər kimi Milli Təhsil Nazirliyi tərəfindən hazırlanır. (23)

1982-ci il Konstitusiyasının 24-cü maddəsi Din mədəniyyəti və Əxlaq təhsilini ilk və orta təhsil müəssisələrində məcburi hala gətirdi:

“Din və əxlaq təlim tədrisi dövlətin nəzarəti altında aparılır. Din mədəniyyəti və əxlaq bilgisi dərsləri ilk və orta təhsil müəssisələrində tədris olunan məcburi dərslər sırasında yer alır. Bunun xaricində dini təhsil ancaq fərdlərin öz istəyinə, azyaşlıların isə qanuni təmsilçilərinin tələbinə uyğun aparılır.” (21, s.172)

Türkiyənin təhsil sahəsində islahat kimi qəbul edilən 430 saylı Tevhid-i Tedrisat Qanunun (03.03.1924) qəbulundan din və əxlaq dərslərinin məcburi dərslər sırasında yer aldığı Anayasada (Konstitusiyada) dəyişiklik edilənədək (18.10. 1982-ci il) dinin tədrisi cəmiyyətdə ən çox müzakirə olunan mövzu olmuşdur.

Türkiyə Cümhuriyyətinin dini tədris sahəsində çoxillik təcrübəsi var. Bu tarixi təcrübənin araşdırılaraq öyrənilməsi Azərbaycanda dini tədrisin düzgün qurulmasında çox faydalı olar.

Dini maarifçilik sahəsində Türkiyə Cümhuriyyəti ilə əməkdaşlıq Azərbaycanda qeyri-ənənəvi dinlərin, məzhəblərin o, cümlədən islam təriqətlərinin təsirinə qarşı mübarizə aparmağa kömək edir. İnsanların din barəsindəki bilikləri artdıqca onlar yad əqidələrə, Azərbaycanın milli-mənəvi dəyərlərinə uyğun olmayan dini təsəvvürlərə az uyur, dinə münasibətlərini bilik əsasında sərbəst müəyyən edə bilirlər.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə “ Qafqazda islam”, Azərnəşr, 1991 səh. 224
2. Cümhuriyyət və sovet dövrünün şeyxülislamı, Bakı, “Elm və təhsil”, 2011, s. 184
3. Musa Quluzadə, “Dinimiz dünən və bugün” Bakı, 1996
4. Doç.dr. Abdulvahab Taştan , “Azərbaycanda Sosyo- Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma”, Bilig, cilt.25 ss 1-39, 2003
5. Sakit Hüseynov, “Azərbaycanda dini tolerantlıq mədəniyyəti: tarix və müasirlik” Bakı, 2012
6. Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanunu, Bakı, 2013
7. Сотрудничесво Турции с новыми государствами Центральной Азии и Закавказья в сфере образования и культуры. Турция между Европой и Азией. Москва 2001, с. 438-448
8. Elsevər Səmədov. Azərbaycanada din-dövlət münasibətləri və dini təhsilin formalaşması. Bakı, 2009,
9. Vasim Məmmədəliyev və Malik Qarayev, “İlahiyyat Fakültəsi” BDU, İlahiyyat Fakültəsi Elmi Məcmuə. №01(01) , 2004, s.16
10. [www. scwra.gov.az/docs/150/](http://www.scwra.gov.az/docs/150/)
11. tdv-btl.edu.az
12. Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi, arxiv, 1998-ci il.
13. gyf.orq.az
14. Cabir İskəndərli. Azərbaycanada qeyri-ənənəvi dinlər və təriqətlər. Bakı, 2011, s 112
15. [http:qu.edu.az](http://qu.edu.az)
16. mediaforum.az 2009-05-21.
17. "Azərbaycan" qəzeti, 27 aprel 2000-ci il
18. Namiq Abbasov, “Mədəniyyət siyasəti və mənəvi dəyərlər” Bakı, 2009
19. Adil Abdulla Əl-Fələh, Heydər Əliyev və milli-mənəvi dəyərlər, Bakı, 2007, s.108
20. Trend . 14.10.2011

- 21.Prof.Dr. M. Şevki Aydın, Cumhuriyet döneminde din eğitimi öğretmeni.İstanbul, 2005 s. 367
22. Nazim Əkbərov, Adil Bayırlı, Ehsan Qubalı, Mənəviyyat, Bakı, 2006
23. Zeki Aydın, “Din Derslerinin Gelişimi ve Teorik Yapısı”, MEB Din Öğretimi Dergisi, sayı 37, Ankara, 1992, s.55-60

XÜLASƏ

Azərbaycan müstəqilliyini əldə etdikdən sonra Türkiyə Respublikası ilə dini tədris sahəsində də əməkdaşlıq edir. Bu əməkdaşlıq Türkiyənin dövlət qurumlarının, fond və cəmiyyətlərinin vasitəsilə həyata keçirilir. Bu təşkilatların maddi-mənəvi dəstəyi və dini maarifçilik fəaliyyəti nəticəsində ixtisaslı ilahiyyatçılar hazırlanmış, bölgələrdə məscidlər tikilmiş, Quran kursları və mədrəsələr açılmış, zəruri dini ədəbiyyat gətirilmişdir. Məqalədə dini tədris sahəsində əməkdaşlıqla bağlı keçirilən görüşlər və imzalamış sənədlər barədə məlumat verilmişdir. Türkiyə və Azərbaycan arasında dini tədris sahəsində həyata keçirilən əməkdaşlığın araşdırılması bu əlaqələrin əsas parametr və istiqamətlərinin müəyyən edilməsində faydalı olacaqdır.

RESUME

After Azerbaijan regained its independence, the cooperation between Azerbaijan and Turkey in the field of religious education was established, and it has continued until the present time. This cooperation is realized by means of Turkish state organizations, foundations and societies. As a result of these organizations' material and moral supports, and of their activities in the field of religious education, many specialists on Islamic Theology have been trained, as well as many mosques have been built, a number of the Qur'anic courses and madrasas (Islamic *religious schools*) have been opened and variety of necessary religious literature has been sent to the country. In this article, it has been given information about the meetings and the documents related to the cooperation between the two countries in the field of the religious education. For determining the main parameters and aspect of these relations, first of all, it would be useful to investigate the cooperation between Turkey and Azerbaijan in the sphere of religious education.

РЕЗЮМЕ

После приобретения независимости Азербайджан сотрудничает с Турецкой Республики в области религиозного образования. Это сотрудничество проводится с помощью официальных государственных структур, фондов и общественных организации. При морально-материальной поддержке и результате религиозной просветительной деятельности этих организации было подготовлено квалифицированных теологов, построено мечети в регионах, открыто медресе и Коранические курсы и привезено необходимое религиозные литературы. В статье дано информация о проводимых встреч и подписанных документах в области религиозного образования. Исследование сотрудничество проводимых между Турции и Азербайджана в области религиозное образование будет полезным при определении основные параметры и направление этих связей.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

ŞAMANİZM ANLAYIŞI, ŞAMAN VƏ VƏZİFƏLƏRİ

Elvin Əliyər oğlu Babayev

*AMEA Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı və
BDU “İslamşünaslıq ETM”nin kiçik elmi işçisi*

Açar sözləri: Şamanizm, Şaman, din, ruh.

Key words: Shamanism, Shaman, religion, spirit.

Məlumdur ki, Türklər tarix boyunca müxtəlif dinlərə inanmışlar. Bununda başlıca səbəbi, türklərin müxtəlif dinləri qəbul etmələrində çox qədim tarixi keçmişə mənsub olmaları, fərqli coğrafi məkanlarda hakimiyyət qurmaları və bunun təsiri ilə də bir çox millətlərlə münasibət quraraq təsirlənmələridir.¹ Ən qədim din olaraq şamanizm dininin olması çox da dəqiqləşməmiş elmi məsələlərdəndir.² Çünki şamanizmin mənbələri bu yaxın dövrlərdə məlum olmuşdur. Bu dövrlərdən əvvəl şamanizmin Türk tarixində mifologiya ilə bağlı mənbələrə, Çin mənbələrində, türklərlə bağlı qeydlər, Orxon Yenisey abidələri, Kitabı - Dədə Qorqud, Divan-i Lügət-i Türk və klassik İran mənbələri kimi mənbələrə müraciət olunmuşdur.³

Şamanizm ərazi cəhətdən Sibir və Orta Asiya xalqlarına mənsub bir dindir.⁴ Eyni zamanda , Şimali və Cənubi Amerikada, Avstraliyada, İndoneziyada, Çin, Tibet və Yaponiyada da yayılmışdır.

Şamanizmin din olmadığı haqqında araşdırmaçıların fikirləri A. Van Genep tərəfindən dəstəklənmişdir. O, şaman dininin mövcud olması haqqında fikirlərə qarşı çıxaraq bildirir: “Şamanist inanclar, şamanist bir inam, qısacası Şaman dini yoxdur, çünki bu söz yalnız bir sıra insanların dini inancını işarə edə bilər..” A. Van Genepin

¹ Güngör, Harun-Küçük, Abdurrahman, Milli Bütünlüğümüzün Kaynakları: Asya’dan Anadolu’ya Taşınanlar, Ankara, 1997, s. 14

² Aydın, Mehmet, “Şamanizmin Eski Türk Dini Hayatı İle İlişkisi”, 11. Türk Tarih Kongresi, C. 2, Ankara, 1994, s. 487–499.

³ Mircea Eliade, “Şamanizm”, (Çev. İsmet Birkan), Ankara, 1999, s. 2.

⁴ Michel Perin, “Şamanizm”, (Çev. Bülent Arıbaş), İstanbul, 2003, s. 11.

fikirincə, bu cür insanlar ancaq müalicə mütəxəssisləridir.⁵ Yarım əsr sonra isə Sibir şamanizmi haqqında E. Lot Fakk buna oxşar bir fikir irəli sürmüşdür: “Şamanist adətlər hər hansı bir dini inanclarla (animist, çoxallahlılıq, təkallahlılıq) birləşə bilər. Şaman olmaq bəzi inancları öyrətmə anlamına gəlmir, yalnız təbiətlə bir təmas tərzii olaraq mənalandırılı bilər.” Bəzi tədqiqatçılar şamanizmin cadugərlik olduğunu və bu cadugərliyin dini zəmində olduğunu qəbul edildiyini söyləmişlər.⁶

Şamanizm arxaik bir dini-mistik hadisədir.

Son dövrlərdə şamanizmin tədqiqi ilə məşğul olan Mişel Perrin “Şamanizm” adlı araşdırmasında şamanizmlə bağlı bu fikirləri irəli sürmüşdür: “ Mövcud etnoqrafik təlimə əsasən, şamanizm bütöv cəmiyyətin və tayfaların marağında olan bir məfhumdur. Bəli, şamanizm bir növüdür, bu din inancların mövcud olduğu bir dünyanın tələblərinə cavab verməsi din olaraq hesab edilməsi üçün kifayətdir.”⁷ Şamanizmi din olaraq dəyərləndirmək üçün 3 vacib şərti ödəməlidir:

1. Etiqad (imanın əsası)
2. Əməl (xüsusi mərasimlər, ibadət)
3. Cəmaat (etiqad və əməlin bir kütlə tərəfindən qəbulu və icrası)⁸

S. Ç. Vəlixanov və Füzuli Bayat kimi bəzi tədqiqatçılar “Şamanizm” yerinə “Şamanlıq” deyimi ilə əvəz edilməsini şamanlar üçün uyğun hesab edirlər. Hətta Şimali Amerika şamanizmində , şamanın birbaşa və özəl həyat tərzii ilə əlaqədar və bunun fəvqəltəbii güc və vəzifə ilə bağlı olduğunu qəbul edirlər.

Bəs Şaman kimdir? Bu suala tədqiqatçıların araşdırmalarında nəzər yetirək.

Hər tədqiqatçının şaman anlayışı, adlandırışı və şərhii bir-birindən fərqlidir. Bəzisinə görə ruhi xəstə, emosional insan, bəzisinə görə fəvqəltəbii gücə malik bir fenomen; bəzisinə görə cadugər, bəzisinə görə qorxunc insan, bəzisinə görə böyük bir sənətkar və ya saxtakardır.⁹

M. Perrin, Şamanı "Şamanizm, bəzi insanların o biri dünya ilə təsadüfə bağlı olmadan, öz istəkləriylə ünsiyyət qurmağı bacaran" olaraq göstərir. Bu kəslər, digər

⁵ John Andrew Boyle, , “Ortaçağ'da Türk ve Moğol Şamanizmi”, (Çev. Orhan Şaik Gökyay), Türk Folklor, C. 15, S. 297, İstanbul, 1974, s. 6941

⁶ Fuad Köprülü, “Edebiyat Araştırmaları 1”, İstanbul, 1989, s. 58.

⁷ Michel, Perrin, ” Şamanizm”, İstanbul, (2001) s. 11.

⁸ Kafesoğlu, İbrahim, “Eski Türk Dini”, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. (1980), s. 7

⁹ Mircea Eliade, “Dinler Tarihine Giriş”, (Çev: Lale Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (2003), s. 17

insanlardan fərqli olaraq o biri dünyanı görmə və tanıma gücünə sahibdirlər və bu şəxslərə Şaman deyilir. "Görən-bilən-edə bilən" olaraq qiymətləndirir.¹⁰

N. Dryu üçün Şaman, "canların, ruhların və Tanrıların dünyasını qavraya bilən və bihuş (ecstatic trance) halındaykən onlar arasında gəzən, təbiət üstü kainata bağlı xüsusi məlumatlar ala bilən bir adam" dır. Bundan başqa, Şamanı, Tanrı və insan kimi davranma qabiliyyətinə malik olduğunu vurğulayır. Şaman ruhun xəstəliyini kəşf bacarığına malikdir, yəni yaxşı bir təbibdir, eyni zamanda bir sehrbazdır, bunun üçün ruhlarla əməkdaşlıq edir, dostluq qurur, ya da bir kahin və ya dedektif kimi itən əşyaları tapa bilir.¹¹

Şaman olmanın təməl şərti qoruyucu və köməkçi ruhlara sahib olmaqdan keçir. "Şamanın bir başqa xüsusiyyəti də onu gələcək hər cür pislik və zərərə qarşı qoruyan, qoruyucu ruhundan başqa, müəyyən sayda köməkçi ruhlarının olmasıdır. Şamanın ədədləri 3 ilə 47 arasında dəyişən köməkçi ruhların müəyyən məqsədlər üçün xüsusi funksiyaları vardır."¹² Şamanın köməkçi ruhlarının neçə dənə olduğu onun gücü ilə düz mütənasıbdır. Şamanın qoruyucu və köməkçi ruhları "ölən əcdad Şaman ruhları, heyvan ana, Emeget, kələndə (qorxunc və yaramaz ruh) olaraq dörd hissəyə bölünür. Şamanın, bu ruhlarla olan əlaqəsi və fəaliyyət sahəsini məşhur araşdırmaçı V. Basilov belə qiymətləndirir:

a- Şaman bütün funksiyalarını köməkçi ruhların vasitəçiliyi ilə yerinə yetirir.

b- kahin və digər din adamlarından fərqli olaraq şaman, ruhların seçdiyi və yenidən meydana gətirdiyi şəxsiyyətə malikdir.

c- Şaman, köməkçi ruhların vasitəçiliyi ilə kainatda (göydə, yeraltında) səyahət edə bilər ki buna Şamanın kosmik səyahəti deyilir.

d- Şaman, ruhlarla bihuş halında ünsiyyət qura bilər və bu ünsiyyət şamanın istəyi ilə reallaşar.¹³

Şamanın köməkçi ruhlarının ən əhəmiyyətlişi ona kamlıq edərkən rəhbərlik edən Emeget olub, digər köməkçi ruhları quş və heyvan şəklindədir. Bu qrupa əcdad şamanın ruhu da daxil edilə bilər. Köməkçi ruhların çoxu kamlıq zamanı Şamanın qarnındaki xüsusi yerə yerləşdirilir.

¹⁰ Perrin, Michel "Şamanizm", İstanbul, (2001), s. 14.

¹¹ Drury, Nevill, "Şamanizm", İstanbul, (1996), s. 26.

¹² Bayat, Füzuli "Ana Hatları ilə Türk Şamanlığı", İstanbul, (2006), s. 105.

¹³ Bayat, Füzuli, "Ana Hatları ilə Türk Şamanlığı", İstanbul, (2006), s. 26

Şamanın, bütün digər vəzifələri ilə bərabər əsas missiyası, cəmiyyəti gizli elmlərlə tanışdırmaqdır. Bundan əlavə, Şaman cəmiyyət adına hər şeyi görmək və bilməklə öhdəçilik daşıyan adamdır. Şaman cəmiyyətin fiziki və eyni zamanda ruhi sağlığında məsul kimsə olaraq, cəmiyyət içərisində bu vəzifələri icra edir.

1. Kosmik səyahət vasitəsilə insanlarla Ülgən, ərlik və yer-su ruhları arasında ünsiyyəti təmin etmək

2. Xəstələri yaxşılaşdırmaq

3. Ölən adamın ruhunu o biri dünyaya aparmaq

4. Sonsuzluğu müalicə etmək

5. Ovun bol olmasını təmin etmək

6. Fala baxmaq, kəhanət yolu ilə gələcəkdən xəbər vermək,

7. Evi pis ruhlardan təmizləmək,

8. Qurban təqdimi kimi bəzi dini mərasimləri icra etmək. Bunların başında, Kişi Ülgən'ə və Ərliyə təqdim edilən qurbanlar gəlməkdədir. Ancaq şaman Göy Tanrı və atalar ruhu üçün təşkil edilən qurban mərasimlərində iştirak etmir. Bu onun cəmiyyət adına boynuna götürdüyü vəzifələrdən deyil.

9. Mövsüm rituallarını təşkil

10. Sığırlara və atlara zərər verən ruhları qovmaq

11. İtkin şeylərdən xəbər vermək.¹⁴

M. Perrin, Şamanın əsas iki funksiyası haqqında deyir:

1-Şaman, hər cür natarazlılığın qarşısının alınması və hər cür talehsizliyin baş verməməsi üçün məsuliyyət daşımaq funksiyasını daşıyır.

2-Şaman, insanların başlarına gələn talehsizliklərin səbəblərini açıqlamaqla, bu çətinliklərin qarşısını almaq ya da ağrıları yatışdırmağa borclu şəxsdir.¹⁵

Şamanın ayin əsnasında istifadə etdiyi şaman paltarı və barabanı da əhəmiyyətlidir. Şaman paltarı tikilişi etibarilə bəzi obyektlərlə bəzənərək ayinlər əsnasında bu obyektlərin özünə köməkçi olacağı inancı vardır. Şaman barabanı da ayinlər əsnasında şamanı kənarda dünyaya daşıyır.

Şamanist dünya görüşünə görə üç kosmik nəsil var: Səma, yer üzü və yer. Bu kosmik nəsilər arasında ünsiyyəti və nəqliyyatı təmin edən şamandır. Şamanist dünya görüşündə ortağ fikrə görə yuxarı 17 mərtəbədə, aşağı isə 7 və ya 9 mərtəbədə ibarət idi. Altay türklərinə görə işıqlı aləmi olan yuxarıdakı aləmdə

¹⁴ Bayat, Fuzuli, "Ana Hatlarıylə Türk Şamanlığı", İstanbul, (2006), s. 23.

¹⁵ Perrin, Michel "Şamanizm", İstanbul, (2001), s. 27

(göy) Ülgen ilə ona bağlı yaxşı ruhlar tapılar. Orta dünya da insanoğulları yaşır. Aşağıdakı dünya da isə, Erlik ilə ona tabe pis ruhlar var.¹⁶

Şamanizmində müqəddəs sayılan ağaclar vardır. Şaman mifologiyasında dünya ilə yer arasında müqəddəs dəyənək olaraq təyin olunan həyat ağacı (dünya ağacı) əhəmiyyətlidir. Bu dəyənəyin ən əhəmiyyətli xüsusiyyəti də səmadakı ruhlara yol olmasıdır və bu yolu şaman ruh halında istifadə etməkdədir. Kosmik olaraq həyat ağacı yer üzünün ortasından yüksəlir; dünyanın mərkəzi olan ağacın üst budaqları mövcud Ülgenin sarayına qədər çatır. Şaman dünyasında əhəmiyyətli simvol olan həyat ağacı şamanı səma tanrılara çatdıran bir simvoldur. Bununla yanaşı şaman seanslarında mühüm olan fıstıq, şam, palıd, qovaq, qaratoyuq, tut kimi ağaclar əhəmiyyətlidir və şamanın tanrılarla-ruhlarla ünsiyyətində istifadə edilən simvol, qoruyuculuq xüsusiyyətləri də vardır.

Şamanı əsasən həkim adam, təbib olaraq təsvir edilməsi onun müxtəlif xəstəlikləri müalicə etməsindən qaynaqlanır. Şaman müalicə edərkən alazlama üsulundan istifadə edərək bəzi bitkilərlə də xəstəlikləri dəf edə bilir. Əsas olaraq şamanın xəstəliklərin pis ruhlardan yoluxduğu anlayışı vardır. Pis ruhlar da şamanın tənzimlənmiş ayinləri ilə əngəllənir. Şamanın bu xüsusiyyəti ilə bu gün Anadoludakı yerli ailələrdə var. Yerli ailələr xəstəlikləri müalicə etmələri səbəbindən xalqın müraciət qaynaqlarıdır. Bunların ən əhəmiyyətli xüsusiyyəti aralarında nəsil bağının olmasıdır.¹⁷

¹⁶ Ocak, Ahmet Yaşar, “Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri”, İstanbul, 2000. , s. 35

¹⁷ Kalafat, Yaşar, “Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri”, Ankara, 1990. , s. 44

ƏDƏBİYYAT

1. Ahmet Yaşar , Ocak, “Alevi ve Bektāşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri”, İstanbul, 2000. , s. 350
2. Bayat, Fuzuli “Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı”, İstanbul, (2006), s. 420.
3. Drury, Nevill , ”Şamanizm”, İstanbul, (1996), s. 260.
4. Harun Güngör, –Küçük, Abdurrahman, Milli Bütünlüğümüzün Kaynakları: Asya’dan Anadolu’ya Taşınanlar, Ankara, 1997, s. 1440
5. Fuad, Köprülü, “Edebiyat Araştırmaları I”, İstanbul, 1989, s. 358.
6. İbrahim, Kafesoğlu, “Eski Türk Dini”, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. (1980), 240
7. Mehmet, Aydın, “Şamanizmin Eski Türk Dini Hayatı İle İlişkisi”, 11. Türk Tarih Kongresi, C. 2, Ankara, 1994, s. 487–499.
8. Michel, Perrin, ” Şamanizm”, İstanbul, (2001) s. 320.
9. Michel, Perin, “Şamanizm”, (Çev. Bülent Arıbaş), İstanbul, 2003, s. 348.
10. Mircea, Eliade, “Şamanizm”, (Çev. İsmet Birkan), Ankara, 1999, s. 390
11. Mircea, Eliade, “Dinler Tarihine Giriş”, (Çev: Lale Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (2003), s. 370
12. Yaşar, Kalafat, “Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri”, Ankara, 1990. , s. 446
13. John Andrew Boyle, , “Ortaçağ’da Türk ve Moğol Şamanizmi”, (Çev. Orhan Şaik Gökyay), Türk Folklor, C. 15, S. 297, İstanbul, 1974, s. 6990

XÜLASƏ

Şamanizm, insan-tanrı-ruh arasındakı əlaqəni yaradan dini bir nəsnə olaraq bilinir. Mahiyyət etibarilə özündə sehr və mistik keyfiyyətləri daşıyır. Əsasən ruhlarla irtibata üstünlük verilən şamanizmdə məqsəd insanların işlərinin qaydasında getməyi təmin etməkdir. Şamanizmdə insan-tanrı-ruh əlaqəsini quran insan şamandır. Şaman aldığı təlimin verdiyi potensialla trans xüsusiyyətlərini özündə cəmləşdirir. Bu keyfiyyət ona güc verir və insanları ona müraciət etməyə sövq edər. Şaman, xüsusən ayinlər vasitəsilə ruhlarla təmas yaradar. Bu yolla insanlara mənfi təsir edən halları aradan qaldırır.

RESUME

Shamanism is defined as a religious act which provides communication between Individual-God-Spirit. It possesses magic and mystic components within its structure. In Shamanism, which brings communication especially with spirits, the aim is regular progress of works. In shamanism, the shaman realizes communication between God and spirit. Shaman stores trance techniques within himself thanks to potential provided by training. This characteristic makes shaman powerful and he becomes an individual whom people refer. Shaman contacts with spirits especially through religious ceremonies. Consequently, he eliminates conditions which affect life of people adversely.

Çapa tövsiyə etdi: Akademik V. M. Məmmədəliyev

SİYASİ MODERNLƏŞMƏ PROSESLƏRİ KONTEKSTİNDƏ DİN VƏ DÖVLƏT

Gülzar İsaxan qızı İbrahimova,

siyasi elmlər doktoru

Nəzərova Sənubə Nadir qızı,

AMEA insan hüquqları institutunun dissertantı

Açar sözlər: *din, dövlət, dünyəvi dövlət, islam, xristianlıq, siyasət*

Ключевые слова: *религия, государство, светское государство, ислам, христианство, политика*

Keywords: *religion, state, secular state, Islam, Christianity, politics*

Yaşadığımız dövrdə din sivilizasiyanın əsas markeridir. Bütün mövcud beynəlxalq münaqişələrdə açıq-aşkar və ya dolayısı ilə din amili əsas yer tutur. Diqqət etdikdə aydın olur ki, münaqişələr müxtəlif sivilizasiyalar arasında deyil, müxtəlif həyat tərzləri və müxtəlif dini dünya görüşü və dini icmalar arasındadır, digər tərəfdən də dünyəvilik ideologiyası və dünyəvi cəmiyyət arasındadır (4). Dünyəvilik ideologiyası din ilə bağlı hər şeyi həyatdan kənarlaşdırsa da nəticədə əksi baş verir: müasir dünyada dinin rolu artır (9). Odur ki, dindən imtina, yoxsa, bütün dinlərin yanaşı mövcud olması istiqamətində aparılan təhlillərdə əksər analitiklər bütün dinlərə bərabər yanaşma modelini daha yüksək qiymətləndirirlər və hansısa zorakılığa görə dinin tənqid və təhqir hədəfi seçilməsinin yolverilməziyini qəbul edirlər. Dindən siyasi arenada təsir edici faktor olaraq necə istifadə olunması; dini genişlənmənin cəmiyyətin sosial və siyasi həyatının formalaşması amili kimi əhəmiyyətinin təyin edilməsi; cəmiyyətin institusionalizasiyasının dövlət-din modelinin, eləcə də müasir dünyada dinin siyasiləşməsi kontekstində konfessional parçalanmanın hansı nəticələrə gətirib çıxaracağının müəyyən edilməsi istiqamətində aparılan araşdırmalar və mövcud zəruri faktorlar din-dövlət münasibətlərini təhlil edərkən çox yönlü baxış tərzinin aktuallığını labüd edir və müasir dövrdə din-dövlət münasibətlərinin dinamikasını və siyasi proseslərini müəyyənləşdirməyə imkan verir.

Din-dövlət münasibətlərində dünyəvi sistem tərəfindən-"azadlıq, demokratiya, insan hüquqları və hüququn üstünlüyü"- anlayışı prinsipial hüquqi ifadə olaraq qəbul edilir. Müxtəlif dini cərəyanlar və təriqətlər siyasətə təsir edərək öz maraqlarını həyata keçirməyə çalışırlar. Məsələn, son dövr Yaxın Şərqdə baş verən hadisələrin təhlili din-siyasət əlaqəsinin tarixdə olduğu kimi hazırda da "dalğalı" olduğunu göstərir (1). Bu da öz növbəsində həm Qərbi, həm də bir çox müsəlman ölkələrində din və dövlət münasibətlərinin bir çox aspektdən problemli mahiyyət daşıdığını göstərir. Dünyəvilik məfhumuna əsaslanan modern dövlətdə müxtəlif dini cərəyan və təriqətlər dünyəvi hüququ qəbul etməyərək öz tarixi missiyalarını siyasət vasitəsi ilə həyata keçirməyə çalışırlar. Bu isə din və dövlət münasibətlərində həm konfliktlər yaradır, həm də siyasi arenada təsiredici faktor olaraq istifadə olunur.

Başqa sözlə, din siyasət dünyasında mövcud olduqda, zamanla özündə siyasi qüvvəyə çevrilir. Siyasi proseslərə dinin fəal müdaxiləsi bir tərəfdən dinin siyasiləşməsi, digər tərəfdən isə dini məkanın formalaşması ilə müşayiət olunur. Dinin siyasiləşməsi onun cəmiyyətdə məzmun və funksiyasının dəyişməsi ilə yanaşı gedir, müxtəlif ölkələrdə siyasi proseslərə konstruktiv və dağıdıcı təsir göstərir. Siyasət aləmində dinin yayılması, cəmiyyətin sosial-siyasi həyatının formalaşmasında mühüm amilə çevrilir, eyni zamanda siyasi-dini münaqişələr və siyasi - dini terrorizm kimi dağıdıcı hallara da səbəb olur.

Ölkələrdə bu proseslərin təbiəti mürəkkəb etnik və çoxkonfessiyalı strukturlar əldə edir. Bu isə həmin ölkələrdə dini etno-siyasi məkanın davamlı modellərinin işlənilib hazırlanması zərurətini doğurur.

Bu gün müxtəlif ölkələrdə yaranan siyasi təcrübənin başa düşülməsi üçün din və siyasi proseslər arasında qarşılıqlı təsirin elmi araşdırılmasının xüsusi əhəmiyyəti vardır. Qeyd edək ki, siyasət və dinin qarşılıqlı əlaqəsi zamanı irtica, terror, dinin çevrilməsi, dinin siyasiləşməsi, dünyəvilik, dinin dispersiyası kimi əsas formalara baxılır.

İlk əvvəl siyasət aləmində dinin yerinin nəzəri şərh və din aləmində siyasətin rolunun zəruri əlaqəsinə aydınlıq gətirək. Siyasi-dini qarşılıqlı təsir probleminə müasirləşmə rəkursundan baxıldığı zaman tədqiqatçıların ziddiyyətli, geniş miqyaslı və dinamik axan fikirləri əks olunur. Müxtəlif yanaşmalarda problemin təhlilində bu qarşılıqlı əlaqənin dialektik mahiyyətini açan modernləşmə və dünya ictimaiyyəti tərəfindən qloballaşma prosesləri ilə əhəmiyyətli bağlılıq aşkar edilir.

Tədqiqatçı C. Staut belə hesab edir ki, vətəndaşların, siyasi müzakirələrdə sərbəst dini ifadə azadlığı hüququ var. Amma məhz burada idarəçilər və elita

nümayəndələri məhdudiyyətlərin tətbiqinə daha çox meyllidirlər. Odur ki, din müasir demokratik siyasi prosesdə iştirak etmək hüququna malikdir və onun dəlilləri siyasətçilər tərəfindən qəbul edilməlidir. (7, s. 5)

Fərqli baxış nöqtəsi R. Rorty tərəfindən təklif edilir. Ona görə din, insanın şəxsi həyatına, siyasət isə ictimai sahəyə aiddir, buna görə də insan həyatının bu iki müxtəlif sahələri qarışmamalıdır (17, 168-174; 154, 2).

Y. Habermas bu məsələ ilə bağlı kompromis mövqe tutur ki, açıq "multimədəni dünyada-cəmiyyətdə" siyasət və dinin yanaşı yaşaması mümkündür. (8; 10, 17).

Veber Qərb sivilizasiyasında dini dəyərləri sisteminə əsaslanan ənənəvi cəmiyyətdən protestant kapitalist etikasına söykənən müasir cəmiyyətə keçidlə nəticələnən modernləşmə proseslərinə diqqət çəkir (3).

Sonralar C. Nelson və S. Hantington, modernləşdirilmənin siyasi aspektlərini ölkənin sosial-iqtisadi inkişaf və demokratik dəyişdirilməsi ilə əlaqələndirməyə başladılar (6, 9-10; 12-14).

Veberdən fərqli olaraq, S. Hantington, təməlinə inkişaf etməkdə olan ölkələrdə insanların maddi rifahının artımı, demokratik institutların, vətəndaş cəmiyyətinin formalaşması və Qərb mədəni dəyərlərinin mənimsənilməsi duran Şərqi müasirləşdirilməsi prosesinin xüsusiyyətlərinə diqqət çəkir. Əks halda, müasir dünyanın reallığı sivilizasiyaların münaqişəsi ola bilər.

Cari ədəbiyyatda eləcə də Qərbi Avropa ölkələrində İslamın siyasi proseslərə təsiri məsələsi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Böyük nikbinliklə bu problemi A. Abdel-Malek, A. Touraine və Eisenstadt Şərqdə mühüm modernləşdirilmə aspektlərini siyasi, sosial və mədəni inkişaf əsasında yerli ənənələrin qorunub saxlanması kimi təhlil edirlər (16; 10; 18)

Söhbət ondan gedir ki, dövlət cəmiyyətin modernləşdirilməsi yolunu elan etdikdə ənənəvi mədəniyyəti (din ənənəvi mənəvi mədəniyyətin bir hissəsi kimi çıxış edir) nəzərə almalıdır, bəzi hallarda isə onun əsasında öz siyasətini qurmalıdır.

Dinin siyasiləşməsi. Dinin siyasi proseslərə daxil olması onun siyasiləşməsinə kömək edir, siyasiləşmənin ən yüksək forması dini siyasi partiyalardır. Dinin konstruktiv və dağıdıcı potensialının siyasiləşməsi bir tərəfdən müxtəlif dini məzhəblərə ya dini siyasi partiyalara təşəbbüs doğurur, müasir cəmiyyətin institusionalizasiyasının dövlət-din modelinin formalaşmasına təsir edir. Digər tərəfdən isə müasir dünyada çoxkonfessiyalı və multi-etnik icmaların, siyasi və dini münaqişələrə və dini terrorizmə təhrik edilməsindən ibarət olur.

Dinin siyasiləşdirilməsi dinin siyasi proseslərə daxil edilməsi ilə özünü göstərir və siyasi proseslərin dinə təsirini şərtləndirir; hakimiyyət üçün resurslar uğrunda dini təşkilatların və partiyaların rəqabəti ilə bağlıdır; dini aktorların cəmiyyətin siyasi həyatında davranış strategiyaları və gündəlik siyasi işləri kimi başa düşülür. Dini siyasiləşmənin əsas cəhəti siyasi dini məkandə baş verən dəyişikliklərdə çıxış edir.

Dini siyasiləşdirilmənin üç müasir mərhələlənini ayırd edə bilərik.

1. Siyasi dini qurumların institusionalizasiyasının arxaik qabilə icmaları ilə bağlıdır. Burada dinin siyasiləşməsi prosesinə kiçik bir etnik qrup və ya tayfa dəyəri təsir edir. Bu mərhələdə dini siyasiləşdirilmənin əsas forması kimi siyasi dini partiyaların mövcudluğuna qadağanı nəzərdə tutan, dini-siyasi diktatorluğa əsaslanan dövlət hakimiyyətinin səmərəli sistemi çıxış edir.

2. Dini sosial institut aktorlarının özlərinin fəal işi və cəmiyyətin sosial və siyasi həyatında ruhanilərin siyasi fəaliyyəti ilə bağlıdır. Dini siyasiləşdirilmənin əsas forması kilsənin (məscidin) siyasi proseslərə inteqrasiya etməsidir.

3. Dini siyasi partiyaların qanuni və qeyri-qanuni yaranması və aktiv fəaliyyəti ilə bağlıdır. Dini partogenez prosesi cəmiyyətdə siyasi dini formalaşmanın başa çatmasını ifadə edir.

Dinin müxtəlif dinamik transformasiya halları mövcuddur ki, onlardan biri də siyasi dindir. Siyasi din nədir və onun hansı əlamətlərlə xarakterizə edildiyini aydınlaşdırmaq.

Siyasi din - cəmiyyətin siyasi həyatında zorla ərazinin işğalı əsnasında, dövlətin formalaşmasında, siyasi hakimiyyətdən dini və dünyəvi dövlət məqsədlərində istifadədə, dini partiyaların iştirakının siyasi həyatın dominant amili kimi ortaya çıxmasında, dinin ən dinamik transformasiya hallarından biridir və aşağıdakı əlamətlərlə xarakterizə edilir:

1. Hüquqi və ya qeyri-qanuni dini siyasi partiya yaradılması (konkret bir siyasi məqsəd daşıyan və uzunmüddətli mövcud olan siyasi təşkilat);

2. Qeyri-rasional (iman, əhkam) və rasional (siyasi ideologiya, strategiya və taktika iştirakı) komponentlərin mövcudluğu;

3. Bivektor potensialın mövcudluğu: birincisi, cəmiyyətdə dini imperativlərin yayılmasına yönəldilmiş, ikincisi siyasi məqsədlərin həyata keçirilməsinə dair;

4. Siyasi din yalnız siyasi prosesdə mövcuddur.

Onun olduğu yer - bu iki dünyanın: din və siyasətin kəsişmə nöqtəsidir. Birincidə siyasi din, özünü siyasi mifologiya, ilahiyyət və siyasi simvolikada tapır.

İkincisində isə dini siyasi partiyaların fəaliyyətində özünü göstərir.

Dinin yayılması. Dini yayılma dinin siyasiləşməsinin bir atributu kimi dini məkanın formalaşmasına gətirib çıxarır. Dini - siyasi yayılma dinin siyasiləşməsinin atributu kimi başa düşülməlidir, onun siyasi aləti vasitəsilə ərazilər artır, yeni sosio-mədəni gerçəkliklər yaradılır, dövlət-din modeli cəmiyyətin sosial-siyasi həyatının bir forması kimi formalaşır. İnkişaf zamanı yeni subyektlər kimi, eləcə də tənzimləmə obyektləri də daxil olan mürəkkəb bir prosesi özündə əks etdirir. Dinin yayılması dalğalı təbiətə malikdir və mədəni -dini, dövlət -dini, regional -dini kimi üç formada mövcuddur. Müasir dini yayılmanın əsas səbəbləri sırasında aşağıdakılar seçilir :

- 1) siyasi prosesin dinə təsiri və nəticədə dinin siyasiləşməsi;
- 2) dini aktorların mövcud dünya nizamını qəbul etməməsi;
- 3) SSRİ-nin dağılması ilə dünyanın geosiyasi strukturunda dəyişikliklər;
- 4) Şərqi Avropada və keçmiş Sovet İttifaqında dini canlanma;
- 5) müasir siyasi proseslərə dinin təsiri - dini faktorların müstəqilliyin və yeni dövlətlərin formalaşdırılmasında istifadəsi;

ö) İslam dünyası tərəfindən dünyəvi dövlətin inkar olunmaması, əksinə sivilizasiyalararası dialoqun əldə olunmasına geniş imkanların açılması.

Məsələn, dinin yayılmasında Rusiya ilə münasibətdə müasir Səudiyyə Ərəbistanı, Türkiyə, İran, Pakistan daha fəaldırlar.

Yayılmanın ideoloji əsaslarını Pan-türkçülük ideyaları təşkil edir. İran geosiyasi maraqlarına nail olmaq üçün, daxili dini fərqlərə diqqət yetirmədən, etnik amillər istifadə edərək keçmiş SSRİ-də, xüsusilə Tacikistan və Azərbaycanda, Mərkəzi Asiya respublikaları ilə münasibətdə şüəliyi həyata keçirir.

İslam fundamentalizmi (Vəhəbilik) ideyalarının yayılmasını beynəlxalq müsəlman təşkilatları kanallarından istifadə edərək, Səudiyyə Ərəbistanı və Pakistan ölkələri həyata keçirir.

Dini yayılma Pakistanda az ifadə olunur. Belə ki, bu Taliban hərəkatının yaradılmasından sonra müşahidə olunur və sonralar Çeçenistanda baş verən hadisələr bu proseslərə öz töhfəsini vermişdir.

Regional-dini yayılma forması "sərhəd vəziyyətində" (məs. Yuqoslaviya) olan rayonlar üçün səciyyəvidir.

Dini yayılmanın yaşama təsiri var. Yaşama mərhələləri ardıcıl olaraq bir birini əvəz edən fazalardan ibarətdir: cəmiyyətdə yeni dini dəyər sisteminin təsdiqi, dini dəyərlərin poli-etnik icmalara fəal ötürülməsi; dini dəyərlər sisteminin siyasi,

iqtisadi və sosial-mədəni mexanizmlərlə möhkəmlənməsi; dövlət-din modelinin formalaşması; dini yayılmanın dayanması.

Yayılma universaldır və bütün səmavi dinlərə xasdır. Siyasi və dini aktorlar yayılmanın xarakter və istiqamətini müəyyən edir. Dini yayılma nəticəsində dini məkan sosial və siyasi həyatın xüsusi formasi kimi formalaşır.

Dini aktorlar açıq yayılmanı həyata keçirməklə dövlət və cəmiyyət sistemində hakimiyyət resurslarından istifadə edərək dini məkanı formalaşdırır və siyasi reallığı modelləşdirirlər.

Siyasi prosesin gizli yayılması halında aktorlar öz məqsədlərinə nail olmaq üçün dini təşkilətlərdən istifadə edirlər. Bu halda, dinin aktorları siyasi prosesin obyektini kimi çıxış edirlər və dövlət cəmiyyət sistemində bir "dövlət sifariş"ini yerinə yetirir və dövlət tərəfindən "icazəlilik" çərçivəsində hərəkət edir.

Yeni dünya dini liderlərinin yaranması yayılmanı gücləndirir, bu münaqişə ilə müşayiət olunur və hegemon ölkələr arasında dini məkanın bölüşdürülməsinə gətirib çıxarır.

Əvvəlki tədqiqatlarda biz din dövlət münasibətlərinin dinamikasını araşdırdıq və göstərdik ki, cəmiyyətin institusionalizasiyasının dövlət- dini modeli - uzun müddət ərzində dövlət və dini struktur (qarşılıqlı yaşama, qarşılıqlı güzəşt əsasında razılaşma ilə yaşama, qarşılıqlı dəfətmə kimi yaşama) orqanı olan, cəmiyyətin mənəvi, əxlaqi-etik, sosial- siyasi həyatında həyata keçirilən, hakimiyyət səlahiyyətlərinə malik praktiki siyasi -sosial formalarıdır.

Dörd modeli seçmək olar:

1. Müsəlman ölkələrində fəaliyyət göstərən teokratik-yayılma modeli. Bu prinsipdə dövlət dinin tabeliyinə əsaslanır;

2. Milli-ənənəvi model (Qərbi və Şərqi Avropa ölkələrində), bu modeldə dövlət qanunvericilik səviyyəsində cəmiyyətdə "hakim" dinlərin statusunu təsdiq edir, kilsə isə dövlətə münasibətdə müəyyən vəzifələri yerinə yetirməklə ölkənin siyasi və vətəndaş həyatında fəal iştirak edir;

3. Polietnik dünyəvi dini modeli (Qərbi Avropa, ABŞ, Rusiya). Bu model aşağıdakı prinsiplərə əsaslanır: kilsənin dövlətdən ayrılmasına; qanun qarşısında dinlərin bərabərliyinə; vətəndaşların din azadlığı və vicdan azadlığı hüququna;

4. İctimai ateist model (SSRI) dövlət tərəfindən dini qurumların ayrılmasını müdafiə edir, lakin demək olar ki, onların fəaliyyətini qadağan edir. Modellərin hər biri siyasi, etnik, sosial-mədəni amillər ilə müəyyən edilir. Dövlət və dini modellərin fəaliyyət dinamikası siyasi proses və dinin subyekt-obyekt asılılığında şərtlənir. Sosial və siyasi məkan sahəsində mövcud olan dövlət-din modeli dinin

siyasiləşdirilmə toposunun (topos-ictimai siyasətdə struktur vahidi) simvolik formalarını özünə birləşdirir.

Qloballaşma köhnənin çevrilməsinə və dinin siyasiləşməsinin yeni yerli toposların formalaşmasına gətirib çıxarır. Bu gün cəmiyyətdə aşağıdakı toposlar üstünlük təşkil edir:

1) dini deterritorizasiyanın toposu – tarixən mövcud olmadığı yerlərdə dinin yayılması;

2) ölkə xarakterinə malik (pravoslav və Hindu fundamentalizmi) və fəvqəldövlətin siyasi- dini fundamentalizm toposu;

3) dini sosial institutların topos transformasiyası - kilsənin ənənəvi və siyasi istiqamətə ayrılması;

4) "bölünmüş dövlət" toposu (Türkiyə və Rusiyada mövcuddur);

5) multikulturalizm toposu- xarakter xüsusiyyəti kimi siyasi kompromis axtarışı və müxtəlif etnik və dini mənsubiyyətə malik mədəni icmalar arasında təmas nöqtəsi çıxışıdır;

ö) ultra-radikal milli-xristian toposu-məqsəd kimi ölkə xüsusiyyətlərinin qorunması və İslam dini inanclı miqrantların deportasiyasını təqdim edən Qərbi Avropa ölkələrinin ultra-radikal gənclərinin milli-dini icmaları, təşkilat və partiyaları;

7) ultra-radikal islam toposu –kamikadzelərin hazırladığı təlim yeri.

Dinin siyasiləşməsi, radikal çevrilmə ilə müşayiət olunan dini məkanın daima kollaps halında tətbiq olunduğu konfessional dağılma ilə müşayiət olunur. Konfessional dağılmalar universaldırlar, onların demək olar ki, bütün dinlərdə yeri var. Müasir dünyada dini dağılmalar altında yatan səbəblərə bu gün, siyasi, iqtisadi, ilahi, sosial-mədəni və etnik səbəbləri aid etmək olar.

Tarixən, dini dağılmalar dini müharibələr, siyasi və dini münaqişələr, siyasi-dini terrorizmlə təqdim olunur. Dini dağıntıların siyasi formaları bu gün dünyada qloballaşma ilə şərtləndirilir (əksər hallarda fundamentalizm sindromu ilə). Fundamentalizmin əsas xüsusiyyətləri aşağıdakılardır: a) müasir aləm tərəfindən dini kimliyin təhlükədə olması hissi və bunun nəticəsi kimi, bu təhlükə düşmənlərini tapmaq və neytrallaşdırmaq istəyinin ortaya çıxması; b) keçmişlə nostalji əhval və dini - siyasi əsaslarla gələcək dövlət qurmaq arzusu.

Fundamentalizmin bütün təkəllüklü səmavi dinlərdə yeri var, ancaq radikal xarakter siyasi proseslə şərtlənir.

İmanın fundamentalist şərh, onun böyük ölçüdə müəyyən bir anlayış, qrup ya da məzhəbin dar sərhədləri içində həbs olunması və ya "həqiqətin" in müəyyən bir

məzhəbin anlayışıyla məhdudlaşdırılmasını nəzərdə tutan inhisarçı bir movqedir. Burada müəyyən bir anlayışın mutləqləşdirilməsi və doğmalaşdırılmasından söz gedir (2, 90).

Fundamentalizm bir mədəni, siyasi ifratçılıqdır. İslam mədəniyyətindəki fundamental meyllər, böyük ölçüdə sosial-psixoloji, siyasi və ideolojidir. Ancaq bu meyllər dini bir təməldən məhrum olduqları üçün onlar dindən sayıla bilməzlər (2, 91)

Konfessional pozulmaların forması kimi siyasi-dini münaqişə müasir siyasi çəkişmələrin mühüm elementidir və aşağıdakı əlamətlərlə xarakterizə olunur: 1) münaqişənin əsrlərin dərinliyinə gedən tarixi köklərinin mövcudluğu, buna görə də münaqişə uzun müddətli xarakterə malikdir; 2) kütləvi şüurda panideyaların olması (panislamizm, paninduizm, panprotestantizm və i.a) siyasi gücə doğru çıxış edən millətçilik ideyalarının artması münaqişənin dini mahiyyətini gücləndirir və ona destruktiv xarakter ifadəsi verir; 3) münaqişə prosesində öz məqsədlərinin reallaşması üzrə siyasi dini hərəkətlərin və partiyaların aktiv fəaliyyəti. Bu əlamətin mövcudluğu münaqişənin aktorların güzəştə getmək istəmədiyini göstərir.

Siyasi-dini münaqişənin xüsusiyyəti onda ifadə olunur ki, dini etiqadlar və siyasi davranış arasında korrelyasiya mövcuddur - ortodokslar dini münaqişəyə adi dindarlardan daha meyillidirlər; dini etiqad səviyyəsi və siyasi davranış arasında əlaqə mövcuddur - subyektin dini səviyyəsi onun siyasi davranışını və onun formalarını, o cümlədən qətlə və zorakılığa meyilli olmasını müəyyən edir.

Siyasi-dini terrorizm - XX - XXI əsrdə müasir siyasi prosesdə dinin siyasiləşməsi kontekstində permanent xarakter daşıyan və məlum olan konfessional pozulmaların ultraradikal formasıdır. Siyasi dini terrorizmin ekzistensial əsasını dini dominantın siyasi və psixoloji qurğular vasitəsilə terroristin subyektiv olaraq siyasi şüuruna tətbiq olunan destruktiv patternlər təşkil edir. Dini dominantın destruktiv patternləri subyektiv siyasi davranışda aqressiv, dağıdıcı potensialı induşir edirlər.

Dinin siyasiləşməsi aktorların siyasi-dini strategiyası ilə müəyyən edilir, subyektin daxili refleksiya, terror aktı icraçısı kimi, onun rəşional və irrəşional pozucu hərəkətləri ilə şərtləşdirilir. Siyasi fəaliyyətinin səmərəli xarakteri ilə müəyyən edilən daxili refleksiya düşmən dövlətinin dinc vətəndaşlarını məhv etmək, qorxutmaq məqsədilə dini terror aktının hazırlanmasını və keçirilməsini nəzərdə tutur. Dinin irrəşional xarakteri ilə müəyyən olunmuş daxili refleksiya, terrorçunun

şüurlu fədakarlığını onun "ölümə doğru mövcudluğunda" onun üçün "əbədi həyata doğru mövcudluğu"na görə nəzərdə tutur.

Siyasi və dini proseslər arasında münasibətlərin xarakteri aşağıdakı kimi açıqlanır:

- 1) Hakimiyyətə din tərəfindən leqitimlik lazımdır;
- 2) Siyasi proseslərdə dinin iştirakı, onun mənəvi və etik normaların dəyişkən xarakterndə ifadə olunan mənəvi və əxlaqi potensialının çevrilməsi ilə müşayiət olunur;
- 3) Dövlət "müqəddəs müharibə"ni iman uğrunda dini müharibə kimi keçirə bilər;
- 4) Siyasi rəqabət və xarici təhlükə dolayısı yolla hökumət sistemini sarsıdır və xarizmatik dini liderlərin və müxalifətin ortaya çıxması üçün əlverişli presedent yaradır.

Müasir sivilizasiyalı yanaşma siyasi proseslərin dinə təsirini yetərincə qiymətləndirmir. Qərbi Avropada və ABŞ-da bu məsələ aktuallığını nisbətən itirib. İslam dəyərlərinin demokratik dəyərlərə uyğunlaşması aşağıdakı qruplara qəbul əsasında müəyyən edilir:

- 1) antiklerikallar (Almaniya) hesab edir ki, islam siyasi münasibətləri ilə deyil, etnik qrup ilə sıx bağlıdır, yəni, islam siyasi din deyil, daha çox etnik olaraq çıxış edir;
- 2) dünyəvi integrasionistlər (Almaniya, Skandinaviya) belə hesab edir ki, islam Qərbi Avropa liberal dəyərləri sisteminə integrasiya edə bilər, müsəlman imamları isə xristian pastorları kimi dövlət qulluqçuları olmalıdır;
- 3) voluntaryistlər Avropalıların islamlaşmasından narahatdırlar;
- 4) neo-pravoslavların fikrincə, Qərb demokratiyası ideyalarına uyğunlaşmaq üçün islamda islahatlar aparılmalıdır;
- 5) İslamçıların kiçik bir hissəsi Qərbi Avropada Xilafətin yaranması tərəfindəndirlər. Aşkar edilmişdir ki, İslam və Qərb cəmiyyətləri arasında gərginliyə səbəb, din deyil, sivilizasiyalar arasında gərginlik yaradan "hörmət" və "siyasət" problemidir.

Ümumiyyətlə siyasi və dini formaların qarşılıqlı təsirini təhlil edərkən, "din" və "dini məkan" termini altında nə nəzərdə tutulduğunu və həmçinin onun transformasiya zamanı dini aktor rolunda kimin çıxış etdiyini də aydınlaşdırmaq lazımdır.

Dinin təyinində biz onun institusional və aksioloji yanaşmalarından çıxış edəcəyik. Bu dini, din mənsubları tərəfindən müəyyən funksiya və rolların icra edildiyi çərçivədə dini inancların və müvafiq təcrübə sisteminin inkişafının təşkil etdiyi spesifik bir sosial institut kimi tədqiq etməyə imkan verir.

Aksioloji aspektə gəlinəcə isə o, mövcud mənəvi dəyərləri fiksasiya edir və dinə cəmiyyətin mənəvi mədəniyyəti kimi diqqəti yönəldir.

Dini məkan anlayışı, dinin konfesiya, denominasiya və təriqətlərin müəyyən arazidə siyasi-dini və sosial-mədəni münasibətlər əsasında dövlətdə yeri olan qarşılıqlı mövqeyidir. Yuxarıda deyilən prinsip ilə əlaqədar siyasi prosesdə iştirak edən din aktorları barədə məsələ vacibdir. Burada problemin mahiyyəti ondadır ki, bütün dini modellər (xristianlıqda dinin subyektı qismində çıxış edən kilsə kimi) belə təşkilati struktura malik deyillər. İnduizm, Buddizm və İslamda, belə struktur, sadəcə yoxdur. İslamda möminlərin icması–ümmət var. Buddizmdə rahiblərin icması sanghadır. Bütün dinlərdə bu və ya digər dini modelin subyektı və ya obyektı kimi çıxış etməsindən asılı olaraq müxtəlif rolları ifa edən möminlər var. İman gətirənlər dini birliklər və ya partiyalar təşkil edə bilər.

Yuxarıda qeyd edilən səbəblərdən siyasi prosesinə cəlb edilən dini aktorlar qismində biz möminlərə, kilsəyə, dini qruplara və partiyalara baxaq.

XX əsrdə, bir sosial institut kimi din bir sıra dəyişikliklər keçmişdir. Modernləşmə prosesləri onun müasir dünyada fərqli rollarını meydana çıxartdı və əhəmiyyətli dərəcədə dini modellərə funksional imkanların birbaşa və ya dolayısı dəyişməsinə təsir etdi.

Bəzi ölkələrdə, din siyasi həyatda fəal iştirak etdi və cəmiyyətin modernləşdirilməsinə imkan yaratdı, digərləri o inkişafa maneə oldu.

Bir sıra Latin Amerika ölkələrində kahinlərin cəmiyyətin siyasi həyatında fəal iştirakı dinin bir sosial instituta çevrilməsi ilə nəticələndi. Dinin siyasiləşməsi prosesi Latin Amerika katolik kilsəsinin siyasi yönümlü və ənənəvi kilsəyə bölünməsilə başa çatdı. Birincisi aktiv siyasi və sosial fəaliyyətlə məşğul oldu, ikinci, ilkin dini funksiyanı yerinə yetirdi.

Qərbi Avropa ölkələrində modernləşmə ictimai həyatın dünyəviləşməsinə təsir etdi ki, bu da dindarlığın azalması (Fransa) və kilsənin dövlətdən ayrılmasılə (İsveç) müşayiət olundu. Belə ki, İsveçdə kilsənin rəsmi olaraq dövlətdən ayrılması ilə rəsmi dəstəyini itirdi, bununla da din vətəndaşların şəxsi işi oldu.

Azərbaycanda isə vəziyyət fərqlidir. Qərbi Avropa ölkələrində dünyəvilik prosesləri təbii xarakter daşıyırdısa, Azərbaycan SSRİ-nin tərkibindəki digər respublikalar kimi məcburi dünyəvilik keçmiş, vətəndaşlar ateizm ruhunda tərbiyə edilmişdir. XX əsrin sonlarında siyasi rejimin dəyişməsi nəticəsində, Azərbaycan vətəndaşlarının iman gətirdiyi bütün ənənəvi dinlərin intensiv olaraq dirçəlişi prosesləri başladı. Müasir Azərbaycan təcrübəsi modernləşdirilmə prosesi ilə

əlaqədar XX əsrin sonu - XXI əsrin əvvəllərində ölkədə dini sahədə bir sıra xüsusiyyətlər aşkar edildi:

- Yeni dövlətin meydana gəlməsi.

- Dini sahədə fundamental məsələlərin hall edilməsi. Dövlət rəsmi olaraq Azərbaycan ərazisində dini qurumların praktiki fəaliyyətinə səlahiyyət verdi;

- Ölkədə ənənəvi dini inancların dirçəlişi;

- Ölkədə dini dəyərlərin canlanması ilə məşğul olan dini təşkilatların cəmiyyətə təsiri gücləndi;

- bir sıra MDB respublikalarından fərqli olaraq (məs. Şimali Qafqazda və Tatarıstan respublikalarında) milli-dini ideologiya əsasında dini siyasi partiyalar formalaşmadı;

- güclü prezident hakimiyyəti ölkəni etnokonfessional parametr üzrə parçalanmadan saxlayan sabitləşdirici amil ilə çıxış etdi.

Azərbaycanda ənənəvi dini dəyərlərin dirçəlişi, əlbəttə, əhalinin dindarlıq səviyyəsinə təsir etdi. Bu gün ölkədə islam cəmiyyətin yeni bir mənəvi ideologiyası kimi gözdən keçirilir.

Şərqdə, bir sıra ölkələrdə modernləşmə nəticəsində ənənəvi dini dəyərlərin dünyəvi demokratik dəyərlər sistemilə əvəz edilməsi baş verib. Modernləşdirilmə nəticəsində mənəvi ənənələr qismən məhv oldu, ancaq onların Qərb mədəniyyəti ilə tamamilə əvəz olunması baş vermədi. Ümumiyyətlə, İslam dünyasında bu məsələ ilə bağlı müasir baxışların hər birinin öz ölkəsinə məxsus spesefikaya malik olması ilə iki əsaslı əks istiqamətlərdə təsvir edilə bilər.

Birincisi, dini dəyərlərin dünyəvi demokratik dəyərlər sistemində adaptasiyası ilə bağlıdır. İkinci istiqamət dini aktorların modernləşmə və qloballaşma proseslərinə mənfi münasibətini əks etdirir, çünki, onlar buna Şərqin Qərbləşməsi mənbəyi kimi baxırlar.

Qərb demokratiyasının "aşılma"sı nəticəsində islam dünyasının bir hissəsi demokratik yenidən qurma yoluna qədəm qoydular. Nəticədə, din öz siyasi potensialını itirdi və onun cəmiyyətin siyasi həyatında rolu məhdudlaşdı. Türkiyədə modernləşmənin banisi Mustafa Kamal Atatürk 1928-ci ildə Türkiyəni dünyəvi dövlət elan etdi və dini dövlətdən ayırdı. Ölkədə siyasi və dini qarşılıqlı sistemi tənzimləyən xüsusi siyasi mexanizm Atatürkçülük ideologiyası oldu. Belə ki, ordu, dövlət kursunun dəyişməz xarakterli təminatçısı kimi çıxış etdi. Əgər demokratik seçkilər zamanı hakimiyyətə fundamentalistlər gələrdilərsə, ordu onları kənarlaşdırar, ölkənin keçid dövrü üçün isə hərbi hökumət yaradırlardı. Başqa sözlə, Türkiyədə, insanlar dünyəvi cəmiyyətə zidd olan dini liderlərdən başqa hər şeyi seçə bilərdilər.

Pakistanda özünəməxsus modernləşdirmə prosesləri 1947-ci ildə təşkil olunmuşdur. Əvvəlcə, demokratiya ideyası demokratik şəkildə inkisaf etdirilməli idi və dünyəvi dövlət kimi düşünüldü ki, bu da Pakistan, rəhbərləri üçün cəlbedici idi. Qərb sisteminin demokratik dəyərləri əsasında dini və vətəndaş hüquqlarını birləşdirən qanunvericilik hazırlanmışdı. Lakin, təcrübə dünyəvi-dini sembiyozun yaşam qabiliyyəti olmadığını göstərdi, nəticədə Pakistan qanunvericiliyində "Həqiqi İslam" müddəalarına yol açıldı. Fundamentalistlərin hakimiyyətə gəlişi yeni konstitusyanın ənənəvi islam prinsiplərinə əsaslanmasına gətirib çıxardı. Fərqli vəziyyət Liviyada yarandı. M. Qəddəfinin qırx il əvvəl, "İslam" demokratiya siyasəti açıqlandı. Qeyd etmək lazımdır ki, camahiriyyə konsepsiyası islam dünyasında geniş yayılmadı, yalnız Liviyada reallaşdı.

Təbii ki, modernləşdirilməsi nəticəsində dini sahədə bu və ya digər çevrilmə ilə ölkədə müəyyən siyasi vəziyyət, dövlət başçıları və dini aktorların mövqeyi müəyyən edilir. Müsbət mənada modernləşdirilmənin davam etdirilməsi dünya inkisafının əsas istiqamətlərindən biri olan qloballaşmadır.

Mədəni qloballaşma sahəsində hansısa mənada universallaşdırılma və standartlaşdırma var. Lakin, bu da istisna etmir ki, mədəniyyət özünün yeni ictimai vəziyyətində də fərdi etnik və dini elementlərini saxlaya bilər. Söhbət ondan gedir ki, qloballaşmanın mədəniyyətə təsiri heç bir halda mədəni mxtəlifliyin bir nümunədə olması məlumatı deyil.

Nəzəri olaraq, müxtəlif mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsiri, hər hansı ümumi mədəni zəminin qəbul edilməsi ilə baş verir. Dini mədəniyyətə gəldikdə praktiki vəziyyət mürəkkəbləşir və sürətlə nəzarətdən çıxır. Qloballaşma prosesləri dinə bir sıra global və yerli etnik dini problemlərlə müxtəlif təsir göstərmişdir. "Qloballaşma sayəsində XXI əsrin əvvəllərində dünya global terror şəbəkələri, vəhşi etnik müharibələr, kasıb dövlətlər kimi yeni dövrün təhdid və riskləri ilə dolu olan olduqca təhlükəli bir yerə çevrilmişdir [5, 639- 640].

Aydındır ki, qloballaşma müasir dünyanın qeyri-sabit vəziyyətinə təsir edir, yeni təhdidlər isə dağıdıcı siyasi prosesin dini komponentinə görə bir çox inkişaf etmiş ölkələrdə milli təhlükəsizlik konsepsiyasını pozmuşdur. Qloballaşma kontekstində cəmiyyətin siyasi həyatında dinin rolunu təhlil edərkən, bir neçə mühüm aspektləri qeyd etmək lazımdır. Qlobal siyasi mədəniyyət kimi dünyada demokratik ideyaların formalaşması və təbliği güclü iqtisadi prinsipin təsirinə tabe edilir (qloballaşmanın amerikan modeli). Bu proseslər, ənənəvi dini mədəniyyətin qismən eroziyasına səbəb olur. Nəticədə ABŞ tərəfindən siyasi və mədəni

ekspansiyaya məruz qalmış dövlətlərin dəyərlər sistemləri yenidən yaranır. Din sahəsində ABŞ-ın qlobal siyasətinə tipik cavab kimi belə ziddiyyətli meyillər olmuşdur:

a) beynəlxalq ictimaiyyətin total demokratikləşmə ideyalarına qarşı Üçüncü Dünya ölkələrinin (İslam dtinyası) tərəfindən irrasional etiraz forması;

b) əksər hallarda bir mədəniyyətin o birində əriyib yoxa çıxması, mədəniyyətin yeni keyfiyyətinin sintez edilməməsi ilə nəticələnən, xalqların dəyərlərə, dominant siyasi mədəniyyətin həyat tərzinə, konüllü-məcburi uyğunlaşma prosesi (bu, miqrantların Qərbi Avropada və ABŞ-da böyüyən, dominant mədəniyyət norma və qaydalar qəbul edən ikinci və üçüncü nəslinə aiddir).

Bir neçə nəsil dəyişdikdən sonra aqressiv fəal assimilyasiya mühitində azlıqların mədəniyyət subyektləri hakim mədəniyyət üzvlərinin mədəniyyətindən seçilmir. Bəzi ölkələrdə bu qaydalara istisna olaraq İslam ardıcılıqları qalır.

İqtisadi qloballaşma ölkələr arasında sərhədlərin açılmasına gətirib çıxarmışdır və sonrakı miqrasiya prosesləri ənənəvi dini məkanın sərhədlərini dəyişib. Nəticədə qloballaşma, dini sahədə fundamentalizm, terror, dinin transformasiyası, dinin siyasiləşməsi, din deterritorizasiya, dini dispersiya kimi bir sıra fenomenlər yaratdı. Fundamentalizm və terrorun təhlilinə aid geniş xarici və yerli ədəbiyyat var. Müasir elm tərəfindən dinin dispersiyası və deterritorizasiya hadisələri kifayət qədər öyrənilməmiş, müasir siyasi proseslərdə onların mümkün riskləri aşkar edilməmiş və göstərilməmişdir.

Ölkələr arasında sərhədlərin açılması həmin ərazilər üçün qeyri-ənənəvi olan dinlərin intensiv yayılmasına yardım etdi. Bu proseslər dini deterritorizasiya fenomeninə, yeni bir dini modelin özünə yad bir məkanı fəalşəkildə işgal etməsinə işarə edirdi.

Dinin deterritorizasiya, dinin yayılmasını, onun üçün tarixən yad ərazidə ibadət evlərinin tikintisi və istismarı və yerli vətəndaşların əsasında cəmiyyətdə yeni din təbəqəsinin formalaşması ilə müşayiət olunan sosial institut kimi ifadə olunur. Məsələn, Qərbi Avropada islamın fəal genişlənməsi faktı nəinki, Avropanın mərkəzində çoxsaylıislam diasporasının artımına gətirib çıxartdı, eləcə də, bəzi ölkələrdə (Almaniya), gənc və orta yaşlı vətəndaşlar islamı qəbul etməyə başladı.

Qeyd edək ki, Avropa Birliyi ölkələrinə edilən köçlər və immiqrant müsəlmanlar arasındakı yüksək doğum nisbətləri əsas götürülərək 2050-ci ilin əvvəlində müsəlmanların AB-nin yüzdə 20-ni meydana gətirəcəyi təxmin edilir. Son statistikalara görə bu ilin ikinci yarısında Avropada yaşayan müsəlmanların sayı 60

milyonu keçib. Qitənin cəmi əhalisi isə 750 milyondur. Digər ölkələrdə bu (Hollandiya) miqrasiya prosesinə reaksiya və dinin deterritorizasiyası fenomeni millətçilik ideyalarını və hakimiyyətə radikal milliyyətçi partiyanın gəlməsini aktivləşdirilməsi idi. 2006-cı ildə formalaşan və parlamentdə yer qazanan Azadlıq Partiyası (Hollandiya) müsəlmanların immiqrasiyasına qadağa qoymağı əsas məqsəd hesab edirlər.

Dinin dispersiyası fenomenində din, ənənəvi dini və siyasi sərhədlər boyunca səpələnmiş olur. Lakin, din ona yad olan ərazidə "kök" buraxmır. Bu hal, yerli vətəndaşlardan yeni tərəfdəşlərin artımı ilə müşayiət olunmur. Demək olar ki, bu dinin ona yeni olan ərazidə dini yayılma modelinin müvəqqəti formasıdır.

Cəmiyyətin siyasi həyatında dinin fəal iştiraki onun transformasiyalaşmasına və siyasiləşdirilməsinə gətirib çıxarmışdır. Dini isyasiləşdirilmənin yüksək forması, cəmiyyətdə həyata keçirilməsi mümkün olan siyasi məqsədləri irəli sürən siyasi partiyaların və dini qurumların formalaşmasıdır. Siyasi dini partiyaların yaranması dinin real siyasi quvvə olmasına gətirib çıxardır.

Liberal Protestant fundamentalizminin əsasını vahid dünya xristian icması ideyası təşkil edir. Onun ideoloji zəminin əsasını Amerika sistemində vətəndaşların hüquq və azadlıq dəyərləri təşkil edir. Liberal Protestantlıq cəmiyyətdən ciddi nizam-intizam və dini qaydaların yerinə-yetirilməsini tələb etmir. İslam fundamentalizmi isə islam dünyasının - "Öz köklərinə qayıtmasına" çalışır, yaranan problemlərdən siyasi terrorizm müasirliyin global probleminə çevrilib.

Ümumilikdə siyasi-dini qarşılıqlı təsirin müxtəlif formaları aşağıdakı ziddiyyətlər ilə təmsil oluna bilər:

- İctimai həyatın dünyəviləşməsi: cəmiyyətdə mənəvi dəyərlərin dirçəlişi;
- Dinin siyasiləşdirilməsi: dinin mənəvi potensialının zəifləməsi;
- demokratiya prinsipləri siyasi və dini anlayışların əsası kimi: fundamentalizm dini və siyasi anlayışların əsası kimi.

Beləliklə, modernləşdirilməyə qloballaşmanın təsiri altında dünyanın müxtəlif ölkələrində hökm sürən qarşılıqlı siyasi və dini formalara qısa xülasə siyasi proseslərdə dinin mübahisəli rolunu ifadə etdi. Nəticədə qeyd edə bilərik ki, modernləşdirilmə və qloballaşma yeni siyasi-dini qarşılıqlı formaları yaratmaqla dinə müxtəlif təsir göstərdi. Əhəmiyyətli də odur ki, bu formalar dünyada mövcuddur və onların öyrənilməsinə zəruri ehtiyac duyulur.

ƏDƏBİYYAT

1. İlyasov R. Dünyaəvilik baxımından din və dövlət əlaqələri. Bakı, 17 yanvar 2013 - Newtimes. az
2. Temel Yeşilyurt. İslam, iman ve fundamentalizm. Kelam Araştırmaları, 22. 2004, s. 83-84.
3. Вебер М. Избранные сочинения. М. , 1990. С. 644—675, 686 — 706. Протестантская этика и дух капитализма <http://www. novsu. ru/npe/files/um/1412/bg/shell/arh/antolog/2. ht>
4. Журавский А. В. Выступление на международном семинаре «Диалог, толерантность, образование: совместные действия Совета Европы и религиозных конфессий» 22-23 февраля 2006 года. http://www. minregion. ru/OpenFile. ashx/Zhuravskiy_22022006. doc?AttachID=244
5. Куглер Р. Национальная безопасность в условиях глобализации хаотического мира: действия США и Европы / Геополитика. Антология. М. : Академический Проект ; Культура, 2000, 1004 с.
6. Купряшин Г. Л. Политическая модернизация. -М. : Общество Знание РСФСР, 1991, 12с. (http://ilahiyat. erciyes. edu. tr/bilimname/2003_3. pdf.)
7. Стаут Дж. Демократия и традиция. М. :, Издательство: Территория будущего, Прогресс-Традиция 200, 404 с.
8. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: московские лекции. М. : AkademiaKamı, 1995
9. Хабермас Ю. Религия, право и политика. Политическая справедливость в мультикультурном Мир-Обществе // Полис. 2010. № 2. . 21 С.
10. Трофимов О. Е. Мусульмане и ислам в Западной Европе // Мировая экономика и международные отношения. - 2009. - № 10
11. П. Писенко К. Уроки религии в государственной школе - норма светского правового государства. Часть 1. Православие-Ru / Интернет-журнал, 11 февраля 2009 г. <http://www. pravoslavie. ru/jumal/26260. htm>
12. Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. М. : АСТ, 2004. Трофимов О. Е. Мусульмане и ислам в Западной Европе // Мировая экономика и международные отношения. - 2009. - № 10
13. Huntington S. No easy choice: Political Participation in Developing Socie. - N. Y. , 1976

14. Huntington S. P. , Nelson G. M. No easy choice: political participation in developing countries. Cambridge. 1976, M. A. Harvard University Press
<http://www.dissercat.com/content/politicheskaya-modernizatsiya-teoretiko-metodologicheskii-aspekt#ixzz2hOjOWcFN>

15. Staut J. Rorty on Religion and Politics, 2007, 35pp (2s) <http://www.brown.edu/Research/ppw/files/Rorty%20on%20Religion%20and%20Politics.pdf>

16. Klausen J. Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe. Oxford. Oxford University Press. 2006, 253pp.

17. Rorty R. Religion as a Conversation - stopper. Philosophy and Social Hope. London: Penguin Books, 1999, 315 pp

18. http://ilahiyat.erciyes.edu.tr/bilimname/2003_3.pdf.

**Религии и государства в контексте процессе
политический модернизации**

Ибрагимова Г. И.

АННОТАЦИЯ

В статье анализируются формы политико-религиозного взаимодействия в обществе, возникшие как реакция на процессы модернизации и глобализации. В числе основных форм политико-религиозного взаимодействия рассматриваются фундаментализм, терроризм, трансформация религии, политизация религии, секуляризация, дисперсия религии и анализируются противоречия между ними. Указывается что активное участие религии в политической жизни общества, вызывает ее трансформатизацию и политизацию. Делается вывод о том, что под влиянием модернизации и глобализации, преобладающих в различных странах мира, взаимные политические и религиозные формы анализа выражаются в ее спорной роли в политических процессах.

Religion and the state in the context the process of political modernization

İbrahimova G. İ.

In the article analyzes the forms of political and religious interaction in the community arisen as a reaction to the processes of modernization and globalization. Terrorism, the transformation of religion, the politicization of religion, secularization and religion are considered among the major forms of politico - religious fundamentalism interactions and are analyzed variance of the contradictions between them. Indicates that the active involvement of religion in political life, causes it's transformatization and politicization. The conclusion is that under the influence of modernization and globalization, previling in the various countries of the world, mutual political and religious forms of analysis are expressed in its controversial role in the political process.

RUHULLA AXUNDOVUN FƏLSƏFİ VƏ İCTİMAİ-SİYASİ BAXIŞLARI

f.f.d., dosent Rəşad Əsgərov
AMEA Fəlsəfə və Hüquq İnstitutu

Açar sözlər: *milli şüur, marksist fəlsəfə, qadın azadlığı, qadın hüququ, hürriyyət, maarifçilik, ictimai şüur.*

Ключевые слова: *национальное сознание, марксистская философия, свобода женщин, права женщин, просвещение, общественное мнение.*

Key words: *national consciousness, Marxist philosophy, women's freedom, women's rights, liberty, enlightenment, social consciousness.*

XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda Sovet hakimiyyətinin qurulması marksizm-leninizm ideologiyasının təbliği prosesini daha da sürətləndirdi. Yeni cəmiyyətin yaranması eyni zamanda dünyada yeni ictimai-iqtisadi formasıyanın yaranmasına gətirib çıxardı. Bir formasıyadan digərinə keçid isə bütün sahələrdə əsaslı dəyişikliklərə səbəb oldu. Təkcə mədəni sahələrdə deyil, ictimai-siyasi və fəlsəfi fikir sahəsində də yeni quruluşun tələblərinə uyğun qayda və qanunlar tətbiq olunmağa başladı.

Sovet hakimiyyəti hər vəchlə xalq kütlələri arasında marksizm-leninizm ideologiyasının təbliğinə çalışır və bunun üçün görkəmli dövlət və partiya xadimlərinin xalq kütlələri ilə görüşünə daha çox üstünlük verirdi. Azərbaycan İnqilab Komitəsinin fəalları olan Ruhulla Axundov, Səmədağa Ağamalıoğlu, Qəzənfər Musabəyov, Nəriman Nərimanov və digərləri zəhmətkeşlərlə görüşdə yeni quruluşun üstün cəhətlərini əsaslandırmağa çalışır və hər vəchlə marksizm-leninizm ideyalarının saflığı haqqında ideoloji təbliğat aparırdılar.

Kapitalizmdən sosializmə keçid dövründə Azərbaycanda fəlsəfi fikir bütövlükdə və tamamilən sosialist quruluşun konkret praktiki məsələləri ilə təyin edilmişdi. Azərbaycanda Sovet hakimiyyətinin qurulmasından sonra köhnə dövlət maşınının sındırılması, köhnə qayda-qanunların ləğv edilməsi ilə yanaşı iqtisadi, mədəni, fəlsəfi və ictimai-siyasi sahələrdə əsrlərdən bəri mövcud olan milli-demokratik fəlsəfi təfəkkürün də aradan qaldırılması prosesi başlandı.

Azərbaycanda inqilabın qələbəsi hələ insan şüurunun, əxlaq və psixologiyasının bütün cəhətlərində köhnəliyin tamamilə yox edilməsi və yeniliyin tam qələbə çalması demək deyildi. İctimai şüur ictimai varlığın inikasıdır, buna görə də ictimai şüurun formalaşması ictimai varlığın formalaşması ilə əlaqədar gedən və onunla bağlı olan bir prosesdir. Sosialist ictimai varlığı inqilabın birinci zərbəsi ilə dərhal formalaşsın başa çatmadığı kimi, onun ideya inikası olan şüur formaları da birdən-birə formalaşmırdı. Yeni şüur formalarının təşəkkülü müəyyən vaxt tələb edən tarixi bir prosesdir (8, 3-5). Ona görə də, Azərbaycanda Sovet hakimiyyətinin qələbəsinin ilk günlərindən başlayaraq Kommunist Partiyası marksist ideyaların geniş şəkildə şərh edilməsi, bu sosial dəyişikliyin baş verməsi üçün ideologi işlərin bütün parametrlərindən istifadə etmişdir.

Görkəmli Azərbaycan filosofu Ruhulla Axundov Azərbaycanda marksist ideologiyasının təbliği və təşviqi sahəsində mühüm işlər görmüş və bu ideologiyanın daşıyıcısı olan V.İ.Leninin əsərlərinin Azərbaycan dilinə tərcüməsində səylə çalışmışdır. O, 1924-cü ildən başlayaraq V.İ.Leninin “İmperializm kapitalizmin ən yüksək mərhələsidir” əsərini və “Materializm və empiriokritsizm” kitabının müəyyən qismini Azərbaycan dilinə tərcümə etmək üçün xüsusi səy göstərmişdir. R.Axundov 1929-cu ilin noyabr ayında fəlsəfə sahəsində qarşıya çıxan müxtəlifliklər və marksist metodologiyasının məsələləri başlığı altında yazılmış işini dialektik materializm məsələlərinə həsr etmişdir. O, bu işdə dialektik materializmin əsas vəziyyətini açıqlamış, ideologiyanın tələbləri çərçivəsində mexaniki materializm və idealizmi kəskin tənqid etmişdir. Sovet ideologiyasının tələblərinə uyğun olaraq R.Axundov qeyd edirdi ki, fəlsəfə cəbhəsinin əsas xətti idealizm və materializm arasında olan mübarizədir. Aralıq qruplar siyasi mübarizə prosesinin məntiqi sonluğuna qədər inkişaf edərək əvvəl-axır mübarizə aparən tərəflərdən birinin düşərgəsinə qoşulur.

R.Axundovun fikrincə, fəlsəfə siyasətin nəzəri əsasıdır. Bu nöqtəyi-nəzərdən biz fəlsəfəni “nəzəri siyasət”, həmçinin də siyasəti “təcrübi fəlsəfə” adlandırı bilərik. O, bu ideyalara inanır və onları böyük səylə müdafiə edirdi.

Ruhulla Axundov ali məktəblərdə kafedraların, laboratoriyaların yeni müasir avadanlıqla təchiz edilməsinə, professorların vəziyyətinin yaxşılaşdırılmasına, lakin təkcə əmək haqqı mənasında deyil, həm də onlara başqa respublikalarda olan, bizdə isə olmayan güzəştlər verilməsi mənasında yaxşılaşdırılmasına diqqət yetirilməsini lazım bilirdi. O, ali məktəblərimizin azərbaycanlaşdırılması ilə əlaqədar olaraq azərbaycanlı olmayan professorların təmin edilməsi haqqında dekret verilməsini sürətləndirməyi başlıca vəzifə hesab edirdi (2, 155).

İdeoloji işimizə bilavasitə aid olan fəlsəfə sahəsində, xüsusi ilə Şərq fəlsəfəsinin öyrənilməsi sahəsində qarşımıza dünya miqyasında əhəmiyyəti olan bir vəzifənin düşdüyünü bildirən R.Axundov fəlsəfə sahəsində iş bizə nə üçün lazımdır sualına cavab verərək yazırdı: “Zənnimcə, bu iş təkcə ona görə lazım deyil ki, bütün başqa millətlər kimi bizim də fəlsəfi əsərlərimiz olmalıdır, həm də ona görə lazımdır ki, fəlsəfəyə dair əsərlər ümumi vəzifəyə xidmət etməlidir” (2, 180).

Azərbaycanda islam dini çətin tarixi yol keçmişdir. Bu cəhətdən XX əsrin 20-ci illəri xüsusilə əhəmiyyətlidir. Bu dövr islam dininə həm müsbət münasibətlə, həm də onun inkarı və bəzən isə təqib edilməsi ilə nəzəri cəlb edirdi. Bu illərdə Azərbaycanda 1920-ci ilin aprelində qurulmuş rejimin ziddiyyətləri tam şəkildə üzə çıxmışdır (2, 181).

R.Axundov məhərrəm ayında müsəlmanlar tərəfindən icra edilən bir çox ayinlərə və mərasimlərə qarşı çıxmış və xalqı başa salmağa çalışmışdır ki, zəncir vurmağın, baş yarmağın din ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Onun fikrincə, xalqa bidətlərin tarixini dəlil və sübutlar ilə anlatmaq yolu ilə bu cür mərasimlərin qarşısını almaq olar (2, 103).

Zaman keçdikcə camaatın ayılmağını görən bir çox ruhanilər başa düşdülər ki, daha işlər dəyişmiş, daha cıdanı cibdə gizlətmək olmur. Onlar da işin üstünü açmağa məcbur oldular. Elan etdilər ki, baş yarmaq, zəncir vurmaq, şəbeh gəzdirmək din və “Quran” üzərilə də haramdır (6).

R.Axundov sözün əsil mənasında respublikada ateist təbliğatın daşıyıcılarından və tərəfdarlarından olmuşdur. S.Ağamalıoğlu, Sultan Məcid Əfəndiyev, Qəzənfər Musabəyov, Ə.H.Qarayev və Ruhulla Axundovun təşəbbüsü ilə 1929-cu ilin sonunda Bakıda “Materialistlər klubu” təşkil edildi. Bu klubun nizamnaməsində deyilir ki, “klub fəhlələrdən, kəndlilərdən, ziyalılardan ibarət olan bütün materialistləri birləşdirir və materialist təlimini eyni zamanda klub üzvlərinin dünyagörüşünün inkişaf etdirilməsini və dərinləşdirilməsini özünün əsas məqsədi hesab edir”. Ruhulla Axundov da klubun işində fəal iştirak edir və əhali arasında ateist fikirləri təbliğ etməklə məşğul olurdu (3, 42).

R.Axundov 1934-36-cı illərdə keçmiş SSRİ Elmlər Akademiyası Zaqafqaziya filialının Azərbaycan bölməsi və SSRİ Elmlər Akademiyasının Azərbaycan filialı kimi mühüm bir elmi müəssisəyə rəhbərlik etmişdir. Bu müddətdə o, respublikada dil, ədəbiyyat, tarix, etnoqrafiya, arxeologiya və s. elmlərin inkişafında, terminologiya məsələlərinin öyrənilməsində çox qiymətli tədbirlərin təşəbbüsçüsü olmuşdur. Görkəmli ədibimiz Abdulla Şaiq yazırdı ki, “Ruhulla Axundov incə

zövqə malik, ədəbiyyatı dərinədən başa düşən və onu qiymətləndirən xadimlərimizdən idi. Onun istər siyasi vəzifələrdə, istərsə “İnqilab və mədəniyyət” jurnalının redaktoru, SSRİ Elmlər Akademiyasının Azərbaycan filialının rəhbəri olduğu zaman gördüyü işləri heç bir həqiqi vətəndaş unuda bilməz! Heç kəs onun dərin zəkasına, görüşlərinin genişliyinə, tükənməz enerjisinə heyrət etməyə bilməz! (1, 336-337).

R.Axundov Azərbaycanın mütəfəkkirlərinin yaradıcılığını daim diqqət mərkəzində saxlayır və tez-tez onların fəaliyyətinin tədqiqat obyektinə çevirirdi. O görkəmli şair Mirzə Ələkbər Sabirin yaradıcılığını diqqətlə izləyir və onun xalqın maariflənməsi üçün gördüyü işləri çox yüksək qiymətləndirərək yazırdı: “Sabir Qafqaz şairləri arasında ən müqtədir və xalq fikirli bir şair ədd edilsin gərək. Qafqaz xalqlarının əvvəlki halı ilə indiki halını müqayisə edərsək, bir qədər tərəqqi etdiyini görürük. Sabir yaşadığı zamanda müsəlman aləmi qaranlıq idi. Bir tərəfdən məktəbsizlik, digər tərəfdən mollaqlaqlarının camaatı aldadıb növbənöv xurafat ilə uğraşdırmaqları müsəlmanların cəhalətdə baqqı qalmasına səbəb olurdu...

Əlbəttə, əhalini doğru yola dəvət üçün, qeyri millətlər kimi bizim əhali arasında da həcv yazıb, camaatın səhvlərini özünə göstərmək və teatrlar göstərib bunların eyiblərini gözləri qabağına gətirmək lazım idi” (2, 17).

Sabir mənsub olduğu Azərbaycan xalqının qarşısında nə qədər borclu olduğunu layiqli düşünüb həcv yazmaq ilə acı həqiqəti camaata anlatmağa başladı. Belə vəzifəni ifa etmək, xüsusən müsəlmanlar arasında asan iş deyildi. Bu qədər qaranlıq mühitdə bir açıq fikirli ziyalı şəxs tapılıb da, camaatın səhvlərini göstərər və yeni həyata təşviq edərdisə, o saat molla-nümələr tərəfindən təkfir edilib «babi» ləqəbi qazanacaqdı. Sabirin də həyatı bütünlükdə bu kimi təkfir, lənət və bir çox özgə müsibətlər içində keçmişdir. Lakin Sabir ölənə kimi öz xalqına doğru qaldı və milləti qarşısında lazımi vəzifəsini icrayə çalışdı (2, 18).

Ruhulla Axundovun fikrincə, Mirzə Ələkbər Sabir mühitindəki avam, elmsiz müsəlmanların halını, xüsusən qadınlarımızın nə kimi həqarətlə yaşadığını, elmin və tərbiyənin cocuqlarımıza və qadınlarımıza şamil olmadığını, fəhlə və rəncbərlərə sərvətdar və mülkədarlar tərəfindən vəfa görülən zülmə və təzyiqatə soyuqqanlıqla baxa bilmirdi.

Sabirin yazdığı həcvlərin nəticəsi olaraq Zaqafqaziya müsəlmanları arasında elmə həvəs başlanıb cocuqlarımızın üzünə məktəblər açılmışdır. Bu böyük dahinin hərəkətindən demək olar ki, Azərbaycan ədəbiyyatı və mədəniyyəti tam bir əsr irəliyə adımlamışdır (4).

R.Axundov müstəqilliyin, azadlığın, istiqlalın xalqın həyatında mühüm rol oynadığını vurğulayaraq bütün xalqları bu amal uğrunda mübarizəyə səsləyirdi. O, istiqlalın mənası nədir sualına cavab verərək yazırdı: “Hər kəs istədiyi kimi yaşasın, yaşasın da başqalarına əziyyət verməsin, hüququnu tapdalamasın, halbuki istiqlaliyyəti elan olunmuş Azərbaycanımıza baxarsaq hər bir qədəmdə təcavüz, məzalim, xəyanət, səfalət görəcəyik... İnsanlara insanlıq, çalışanlara yaşamaq imkanı vermək məqsədi elan olunan istiqlalımızdan bu gün işçilərimiz və fəqəramız istifadə edirmi ? Xayır! Xayır! Rusiya inqilab kəbirində olduğu kimi Azərbaycanın istiqlalında da xalqın millət ilə, inqilab ilə heç bir əlaqəsi olmayan ünsürlər iş başına keçib zəhmətkeşlərimizi boş istiqlal sözü ilə ovunduraraq özlərinə ağalıq, hakimlik imkanı tapmışlardır” (2, 23).

Ruhulla Axundovun fikrincə, bu gün kağız üzərində gözülməzə görünən istiqlal işçi xalq üçün quru sözdən başqa bir şey deyildir. Xalq yenə ac, yenə torpaqsız, yenə məhrum, yenə məmurlar əlində dəstkir, yenə hüquqi payıml, qasıbları isə lap müstəqil, canları və malları səlamətdə, zəhmətkeşlər üzərindəki hökmləri əllərində baqqı. Bu gün məmurlar dəruni- qəlbədən bütün idrakları ilə fəqərəyə çatdıqları qələbəni bayram edirlər.

Azərbaycan ədəbiyyatı və incəsənəti sahəsində böyük xidmətləri olan xalqımızın böyük mütəfəkkiri və dramaturqu Mirzə Fətəli Axundovun xatirəsinin əbədləşdirilməsində Ruhulla Axundovun da az xidməti olmamışdır. 1928- ci ilin martında o, böyük mütəfəkkirin Bakıda heykəlinin ucaldılmasında, M.F.Axundovun vəfatının 50 illiyinə həsr olunmuş yubiley iclasının keçirilməsində yaxından iştirak etmişdir. Yubiley iclasındakı nitqində o, M.F.Axundovun yaradıcılığına, onun böyük ictimai fəaliyyətinə yüksək qiymət verərək göstərirdi ki, indiyə qədər M.F.Axundovu layiqincə tanımaq və öyrənmək bizə mümkün olmamışdırsa da, bundan sonra Mirzə Fətəlinin kim və nə olduğunu axtarıb onu daha yaxından öyrənməliyik...Mirzə Fətəli bizim qarşımızda öz vəzifəsini yerinə yetirmiş, biz də onun xatirini əziz tutub vəzifəmizi yerinə yetirməliyik (3, 44).

R.Axundova görə, xalqa elə istiqlal lazımdır ki, haqsızlar haqq alsın, zalımlar məhv, məzlumlar hürri olsun. Xalq öz müqəddaratını özü həll etsin. Bu cür istiqlala həqiqi istiqlal demək olar (2, 24).

R.Axundov qadın azadlığı məsələsini daim diqqət mərkəzində saxlayır, qadınlara kişilərlə bərabər ümumi halda hüquq və azadlıq verilməsini lazım bilirdi. Onun fikrincə, qadınlar azadlığa çıxmaqla mülkədarın, padşahın və qeyrilərin zülmü altından çıxacaqlar. Ruhulla Axundova görə, bizim ailələr içində qadının başında bir

çox ağılıq və hökmranlıq edənlər var. Onlar qadının hüququnu və zəhmətini tapdalayırlar. Gərək buna qadınlar ciddi fikir versinlər. Qadınlar öz aralarında savadsızlığı büsbütün ləğv etməyə çalışmalıdırlar. Qadınlar nə qədər savadsız qalarsa, o qədər də onlara zülmələr edərlər və aldadarlar (5).

R.Axundovun fikrincə, şəhərdə qadınlar arasında bilikli, savadlı tapılırsa, kəndlərdə bu kimi qadınlara çox gec- gec təsadüf olunur. Kəndlərdə qadınlar arasında iş görməyə gəldikdə ən əvvəl qarşımıza savad məsələsi çıxır. Bizim qarşımızda duran ən ümdə məsələlərdən biri də budur (2, 130).

Məişət məsələsinə gəldikdə biz köhnə üsuli-məişəti söküb atmaq və yerinə zəmanəyə müvafiq məişət yaratmaq üçün Azərbaycan kəndlərində inqilab yapmalıyıq. Kəndlərimizdə hələ indi də çox arvadlı olan kişilər mövcuddur. Bu xüsusa mane olmaq üçün biz çox işlər görmüşük, dekretlər vermişik. Amma yalnız bununla iş keçmir. Bunun üçün kütlə arasında inqilab yaradılmalıdır. Cama-atımızın arasında hələ də çöp çıxarmaq və başqa vasitələrlə müalicə işləri aparmaq halları davam etməkdədir. Biz bu kimi çürük yaşayış adətlərini Azərbaycan qadınları arasından qaldırıb atmasaq qarşıya qoyduğumuz məqsədlərə çata bilməyəcəyik.

R.Axundov o dövrdə Azərbaycanda nəşr olunan “Şərq qadını” jurnalının əhəmiyyətini çox yüksək qiymətləndirirdi. O, jurnalın nəinki Azərbaycanda, bir çox qonşu ölkələrdə tanınmasını da müsbət hadisə hesab edirdi.

R.Axundovun fikrincə, bəzi yazıçıların, xüsusən şairlərin qadın haqqında hərəmxana üsulu ilə yazdıqları yazıları və şerləri biz mətbuatımıza yaxınlaşdırmamalıyıq. Biz, qadını zövq və həvəs aləti deyil, ona bir azad insan, bir əməkçi nəzəri ilə baxırıq. Biz mətbuatımızda qadınların azad olması, iqtisadi və məişəti haqqındakı yazılara artıq fikir verməliyik.

R.Axundov “Şərq qadını” məcmuəsində müxtəlif qüsurları qeyd edərək onların islahı üçün yollar göstərirdi. Ələlxüsus “Şərq qadını” məcmuəsində və başqa mətbuatda qadın müxbirlərinin sayının artırılmasını tövsiyə edir və mətbuat idarələrinin yanında müxbirlər təşkilatı vücuda gətirilməsini lazım görərək deyirdi: “Təlim, tərbiyyə, səhiyyə, məişət işlərində geniş təcrübə və məlumatı olan qadınları və kişiləri mətbuat ətrafına toplamalıyıq” (7).

Ruhulla Axundov savadlanmağı, elmə və biliyə yiyələnməyi Azərbaycan xalqının qarşısında duran ən mühüm vəzifələrdən biri hesab edirdi. O, respublikanın şəhər və kəndlərində yeni məktəblərin açılmasına, yeni dərs kitablarının nəşri işinə, respublikada ali və orta pedaqoji təhsilin təşkilinə, müəllim kadrlarının yetişdirilməsinə böyük qayğı və diqqətlə yanaşırdı.

Xalq komissarı işlədiyi dövrdə R.Axundov özünəməxsus enerji, yenilikçilik ruhu ilə bu mühüm iş sahəsinə rəhbərlik edirdi. O, göstərirdi ki, məktəblərimizdə ana dilinin öyrənilməsinə xüsusi diqqət yetirilməlidir (3, 37).

Azərbaycanda ən mühüm tədbirlərin həyata keçirilməsində Ruhulla Axundov yaxından iştirak etmişdir. Respublikada nəşriyyat işlərinin səhmana salınması, qəzet və jurnalların poliqrafiya bazasının yaradılması, kitab nəşrinin yaxşılaşdırılması daim onu düşündürən mühüm məsələlər idi.

Savadsızlığa qarşı mübarizədə ən böyük maneələrdən biri köhnə əlifba idi. Azərbaycanca yeni əlifba uğrunda genişlənən kütləvi hərəkət, bu işdə əldə edilən təcrübə ərəb əlifbasından istifadə edən başqa respublikalarda da geniş yayılmağa başladı. 1926-cı ilin fevral-mart aylarında Bakıda keçirilən Ümumittifaq Türkoloji qurultayının yeni əlifbanın qəbul edilməsi işində böyük əhəmiyyəti oldu. Türkoloji qurultayın çağırılmasında və onun işində Azərbaycanın görkəmli dövlət xadimlərindən S.Ağamalıoğlu, H.Cəbiyev və başqaları ilə birlikdə Ruhulla Axundov da yaxından iştirak etdi. Ruhulla Axundov da Nəriman Nərimanov, Səmədağa Ağamalıoğlu və başqa uzaqgörən rəhbərlər kimi yeni əlifbanın həyata keçirilməsini ən vacib mərhələ hesab edirdilər (3, 41).

Yeni əlifbanın tətbiq edilməsini əzəmətli nailiyyətimiz hesab edən Ruhulla Axundov Azərbaycan dili məsələsinə də xüsusi diqqət yetirirdi. O, göstərirdi ki, indi azərbaycanlılar Gəncədə bir ləhcədə, Gürcüstanda bir ləhcədə, Bakı kəndlərində isə başqa ləhcədə danışırlar. Bizə vahid dil yaratmaq lazım olduğunu göstərən R.Axundov bunun üçün dil, terminologiya, orfoqrafiya məsələsinə və başqa məsələlərə dair konfranslar çağırılmasını vacib bilirdi.

Gənc milli kadrların yetişdirilməsinə xüsusi qayğı ilə yanaşan Ruhulla Axundov Azərbaycanın görkəmli yazıçılarına, mədəniyyət işçilərinə də böyük həssaslıqla yanaşırdı. Abdulla Şaiq öz xatirələrində yazır ki, Ruhulla Axundov Azərbaycan ziyalılarına xüsusi ehtiramla yanaşar, onlara böyük qayğı bəsləyirdi. Mən ömrüm boyu bu nəcib tələbəmin mənə qarşı olan qayğıkeşliyini unuda bilmərəm. O mənim həmişə çətin vaxtlarımda köməyimə gələn, məni həm müəllim, həm yazıçı kimi işə ruhlandıran dövlət işçilərindən olmuşdur" (3,51).

Beləliklə, XX əsrin əvvəllərindən Azərbaycan ictimai-siyasi həyatında yorulmadan çalışan Ruhulla Axundov elm və fəlsəfənin müxtəlif sahələrinin inkişafı üçün mübarizə aparmış, xalqımızın milli əlifba və mədəniyyətinin formalaşmasında böyük xidmətlər göstərmişdir. Məhz Ruhulla Axundovun xidmətlərinin nəticəsində Azərbaycanda latın əlifbasına keçid prosesi tezləşmiş, terminologiya və orfoqrafiya lüğətləri və müxtəlif fəlsəfə əsərlər milli dilimizə tərcümə edilmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla Şaiq. Xatirələrim. Bakı. Gənclik 1973.
2. Axundov R. Seçilmiş əsərləri. Azərnəşr. Bakı 1977
3. Mədətov Q. Ruhulla Axundov. Bakı. Azərnəşr.1983
4. Fəhlə və mədəniyyət qəzeti 27 aprel 1919-cu il.
5. Yeni yol qəzeti 11 mart 1925-ci il.
6. Kommunist qəzeti 12 avqust 1924-ci il
7. Kommunist qəzeti 16 oktyabr 1925-ci il
8. Səttarov.M. Sosializm quruculuğu dövründə Azərbaycan xalqında ateizm dünyagörüşünün formalaşması. B., 1964

РЕЗЮМЕ

В статье исследованы философские и социально-политические взгляды видного общественного деятеля Рухуллы Ахундова. Отдельно рассматривается борьба Рухуллы Ахундова за марксистскую идеологию в рамках требований к советской идеологии, работа по переводам произведений классиков на азербайджанский язык и активное участие в деятельности клуба материалистов. Он также активно поддерживал интеллигентов-просветителей, которые боролись за новый алфавит, оказывал им практическую помощь, и в данном случае было примером для интеллигенции своим стремлением к реформам и инновациям. Были изучены тенденции развития национального самосознания азербайджанской интеллигенции. Была исследована деятельность Рухуллы Ахундова в качестве руководителя азербайджанского сектора Закавказского отделения Академии наук СССР и азербайджанского филиала Академии наук СССР, его заслуги в исследовании философии, языка, литературы, истории, этнографии, археологии, и так далее.

RESUME

In the article prominent statesman and public figure of Azerbaijan Ruhulla Akhundov's philosophical and socio-political opinions have been explored. Especially, Ruhulla Akhundov's struggle for Marxist ideology within demands of Soviet ideology in Azerbaijan, translation job of Marxism classics' works to azerbaijani language and his activities in materialists club are explored in detail.

He also gave help with his practical activities to educationist intellectuals who were struggling for new alphabet in Azerbaijan and he became exemplary person for intellectuals with his reformism and innovation in this work.

In this article, azerbaijani intellectuals' services in the development of national consciousness have been investigated and in the period, that Ruhulla Akhundov was the leader in Azerbaijani section of Zagafgaziya branch of USSR Academy of Sciences and in important scientific institution, Azerbaijan branch of USSR Academy of Sciences, his services in the development of philosophy, language, literature, history, ethnography, archeology and other sciences in our republic have been explored, deeply.

COĞRAFI DETERMINİZM İDEYASI VƏ AZƏRBAYCANMƏDƏNİYYƏTİNİN ƏSAS İNKİŞAF PRIORİTETLƏRİ

Yasəmən Qaraqoyunlu (Mahmudova)

AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun

“Dinşunaslıq və mədəniyyətin fəlsəfi problemləri”

şöbəsinin elmi işçisi

Açar sözlər: *Coğrafi determinizm, Şərq, Qərb, Talassokratiya, Tellurokratiya, Hartlend, Komplomerant, İpək Yolu.*

Keywords: *Determinism, East, West, Heartland, Talassocracy, Tallurocraty, Complomerant.*

Ключевые слова: *Детерменизм, Восток, Запад, Талассократия, Теллуократия, Хардленд, Комплдемерант*

Bəşəriyyətin tarixi insan-təbiət, etnos-coğrafi mühit münasibətlərinin qarşılıqlı təsirinin tarixidir. Coğrafi mühit cəmiyyətlərin qarşılıqlı sosio-mədəni təsiri sahəsidir. Müxtəlif sivilizasiyaların və mədəniyyətlərin integrasiyasında coğrafi aspekt böyük yer tutur. Hər bir mədəniyyət və sivilizasiya tipi bir coğrafi sistemin təmsilçisi və təzahürüdür. Geososiomədəni və geosiyasi amillərin mürəkkəb şəbəkəsi, sivilizasiyaların genetik nüvəsi və əsas xüsusiyyətləri elm, mədəniyyət, təhsil, etika və din sahəsində əks olunur.

Coğrafi məkan Xalqların antropoloji quruluşları üzərində təsirli olduğu kimi mədəniyyətlərin də formalaşmasına təsir etməkdədir. Müxtəlif coğrafi bölgələr fərqli olduğu kimi, o bölgələrdə yaşayan xalqlar və mədəniyyətlər də fərqlidir. Coğrafi məkanın qrupun, kollektivin həyatına forma və şəkil verməsi artıq mübahisəsiz qəbul edilməkdədir. Adət və ənənələrin, mentalitetin, dini, fəlsəfi dünyagörüşlərin formalaşmasında coğrafi faktor böyük rol oynamaqdadır. Cənub-Qərbi Avropanın və Mərkəzi Asiyanın kəsişmə nöqtəsində yerləşən Azərbaycan coğrafi determinizm nəzəriyyəsinə görə Asiya-Avropa, sivilizasion yanaşmaya görə isə Şərq-Qərb dualizminin mərkəzində yer almaqla bu dualizmi- yerləşdiyi coğrafi məkanın tələblərinə uyğun olaraq -tarix boyu vəhdətə çevirmə missiyası daşımaqdadır.

Azərbaycan mədəniyyəti Şərqi və Qərbi, Asiyanın və Avropanın dəyərlərini sintez etməklə özünəməxsus simbioz mədəniyyət tipidir. Azərbaycan Mədəniyyəti Şərq-Qərb sivilizasiyalarının dialoqunda Komplementar (fransızca-complémentaire-tamamlamaq) funksiya rolu oynamaqdadır. Şərq-Qərb sivilizasiyalarının qovşağında yerləşərək, Planetar Vəhdət ideyasının reallaşdırılması potensialına malik olan Azərbaycan coğrafi cəhətdən Şərq-Qərb sivilizasiyalarının qarşılıqlı təsirdə olduğu mədəniyyətlərarası təmas mərkəzidir.

Ənənəvi olaraq ictimai proseslərin dinamikası, mahiyyəti və forması, həmçinin mədəniyyətlərin xarakteristikası və tipi onun formalaşdığı coğrafi ərazinin xüsusiyyətləri ilə izah olunur. İnsan, cəmiyyət və təbiət vahid bir sistem təşkil edir və cəmiyyət təbiətdən kənarda mövcud ola bilməz. Hər bir konkret təbii mühitə uyğun insan, cəmiyyət, mədəniyyət tipi formalaşır. “Təbiətin və cəmiyyətin qarşılıqlı münasibətinin müxtəlif modelləri həmişə “coğrafi amil” vasitəsilə ifadə olunur.” (6, S. 111) Bu baxımdan Coğrafi determinizm nəzəriyyəsi insan, cəmiyyət və mədəniyyət tipinin coğrafi amillərlə müəyyən olunmasına əsaslanır. İnsan üçün mövcudluq məkanı kimi çıxış edən “coğrafi mühit təbiətin və cəmiyyətin mürəkkəb qarşılıqlı təsir mexanizmi ilə insanların quruculuq ideallarına”, mədəniyyətin struktur və tipologiyasına təsir edir. Bu zaman Mədəniyyət Təbiətin inikası kimi çıxış edir. Hər bir mədəniyyət özündə formalaşdığı coğrafi ərazinin xüsusiyyətlərini əks etdirir. Coğrafi xarakteristikalar “Sosial gerçəkliklərin fonu kimi” sosial təşkilatlanmada çox vacib rol oynayırlar. (6. s. 111) Elmi ədəbiyyatda coğrafi mühit insan cəmiyyətinin yer mühiti kimi müəyyən edilir. Bu isə öz növbəsində cəmiyyətin mövcudluğunun zəruri şərti olub, özündə insan fəaliyyətinin sferasının və coğrafi məkanın bir hissəsi kimi çıxış edir. (6, s. 110) Mədəniyyət çevrəsi dedikdə müəyyən coğrafi mühit başa düşülür. Coğrafi mühit ...təbiətin o hissəsi adlanır ki, insanlıq öz həyatında və istehsal fəaliyyətinin tarixi inkişaf mərhələsində bu hissə ilə yaxın təmasda olur. İnsanlığın sosio-mədəni ölçülərindən biri kimi coğrafi mühit cəmiyyətin və insanın həyat mühiti kimi çıxış edərək mədəniyyətin, bütövlükdə insanın mənəvi dünyasının formalaşmasında aktiv rol oynayır. “Bu barədə Y. K. Pletnikov maraqlı bəyanatla çıxış etmişdir. Təbiəti və Cəmiyyəti ayıran sərhəd nisbi və şərtidir. Amma coğrafi mühit onların qarşılıqlı təsir dairəsidir.” (6, s. 111) Hər hansı bir mədəniyyəti meydana gətirən dəyərlərin, ünsürlərin doğulmasında başlıca rol oynayan üç faktor elm adamları tərəfindən diqqət mərkəzində tutulmaqdadır. Bunlar coğrafi məkan, insan ünsürü və cəmiyyətdir. (7, s. 51) Etnik kimliyin formalaşması və inkişafında coğrafi məkanın və landşaftın böyük

rol oynaması haqqında bir çox sosial fəlsəfi və kulturoloji konseptlər vardır. Etnos coğrafi hadisədir, landşaftla adaptə olunmuş orqanizmdir. Yerdə landşaftlar müxtəlif olduğu kimi, etnoslar da müxtəlifdir. Etnoslar əsasən mədəniyyət ünsürü kimi qarşımıza çıxır.

Təbiət ilə davamlı şəkildə iç-içə yaşaması, təbiətin bəlli bir etnik ünsürün davranışlarının və yaşam ideallarının dəyişməsində, mədəniyyətinin özünəməxsus xüsusiyyətlər qazanmasında təsirini ortaya qoya bilər. (9, s. 329) Etnoqrafiya, mədəniyyət antropologiyası və mədəniyyət etnologiyası kimi yeni yaranmış elm sahələrində təsbit olunduğuna görə “mədəniyyət, bir qövmin təbiət ilə uzun bir təmas və mübarizə nəticəsində əldə etdiyi həyat və düşüncə tərzidir. (7, s. 50) Coğrafiyanın, bölgənin xüsusiyyətlərini əks etdirən bu tərz incəsənət sahəsində əks olunaraq milli mədəniyyətin xarakterik xüsusiyyətlərinin formalaşmasında təyinedici faktor olur. Mədəniyyət təbiətlə incəsənət arasında bir əlaqə vasitəsi kimi çıxış edərək , cəmiyyətə müəyyən sima qazandıran adət və ənənələrin məcmusu rolunda çıxış edir. Beləliklə də qeyd etməliyik ki, mədəniyyət coğrafi məkan və etnik münasibətlərin qarşılıqlı təsiri nəticəsində formalaşan həyat və düşüncə tərzidir. Coğrafi məkan və etnik münasibətlər haqqında tarix fəlsəfəsi, sosialogiya, antropologiya alimlərinin çoxsaylı fikirləri mövcuddur.

Məşhur Tarix fəlsəfəçisi Arnold Toynbiyə görə, Mədəniyyətlərin ortaya çıxması və inkişafı coğrafi məkan şərtləri, cəmiyyətdə bir yaradıcı qrupun var olması, təbiət və ətraf mühitlə insan arasında davamlı bir “meydan oxuma” halının mövcud olması ilə bağlıdır. (2, s. 46). Toynbinin cəmiyyətdə yaradıcı qrupun olması haqqında fikrini L. Qumilyov inkişaf etdirərək bu yaradıcı qrupu “Passionar dinamiklərin daşıyıcısı” adlandırır. (15, s183) İngilis Diffuzioncularının başında yer alan Smite görə, yüksək bir mədəniyyətin meydana gəlməsi üçün əlverişli coğrafi şərtlərə ehtiyac vardır, hər yerdə belə əlverişli coğrafi şərait mövcud olmadığından paralel mədəniyyətlər yarana bilməz. Belə olduğu halda paralel mədəniyyətlər nəzəriyyəsi qəbuledilməzdir. Əlverişli coğrafi şərtlərinə görə ilk yüksək mədəniyyət Misirdə yaranmışdır, dünya mədəniyyətinin beşiyi Misir qitəsidir. Mədəniyyət yer üzünə oradan yayılmışdır. (23, s. 24). Yüksək mədəniyyət nəzəriyyəsində xalqlar arasında mədəniyyət və tarix ortaqlığı əsas alınmaqla və aralarında siyasi əlaqələr və dil birliyi olan oturaq xalqların yüksək mədəniyyətlər yaratdığı qeyd edilmişdir. Məsələn qədim Misirlilər, Assur, Babil, Finikiya və Kəldalılar “kültür və tarix ortaqlığına dayanan tipdə mədəniyyət formalaşdırmışlar. Yüksək mədəniyyət nəzəriyyəsini təmsil edənlərdən biri olan Rus Pan-slavyanisti N. Y. Danilevski (ö. 1885) belə mədəniyyətləri

parçaların bir-birinə və bütünə, bütünün də parçalarına bağlı olaraq bir orqanizm təşkil etdiyini yazmışdır. Siyasi əlaqələr, Ticarət əlaqələri dil və inanc birliyi, həyat tərzində oxşarlıq və s. olan xalqlar arasında tarix ortaqlığı və mədəniyyət birliyi mədəniyyətlərin xarakterini formalaşdırır. Məsələn, qədim Yunan mədəniyyətinin estetik, Hind mədəniyyətinin dini, Qərb mədəniyyətinin mexaniki-texniki xüsusiyyət daşıdığı qeyd edilmişdir. Türk alimi İbrahim Qəfəsoğlu “mədəniyyət adı verilən sosial varlığın vəhdətli bir bütün olmayıb, bir-birindən fərqli bir çox kultür dəyərlərinin ahəng içində bir araya gəlməsindən doğulduğunu qeyd etməkdədir. “Yüksək mədəniyyət” nəzəriyyəsini inkişaf etdirən Toynbe mədəniyyət ilə sosial qrup (etnos, millət, cəmiyyət) arasında ayrılmazlıq, eynilik qəbul edərək, bütün insanlığın tarixini Yüksək mədəniyyət konseptinə əsasən sistemləşdirərək, bir birinə bağlı olmayan, müstəqil şəkildə mövcud olan 20-dən çox mədəniyyət təsbit etmişdir. (3. s12). Vyana diffuzyonçuları “Mədəniyyət çevrələri” nəzəriyyəsini təhlil edərkən Mədəniyyət çevrəsinin genişlənməsi nəticəsində mədəniyyətin yayılması və digər müstəqil mədəniyyət varlığının inkişafına və xarakterinə təsir etdiyini yazmışlar. Bu nəzəriyyəyə görə etnik miqrasiyalar, İmperiyalaşma zamanı başqa etnos və mədəniyyətlərlə əlaqəyə girməyə məcbur olmaq kimi tendensiya mədəniyyət çevrələrinin yayılmasına və ya əksinə daralmasına səbəb olur. Mədəniyyət dairəsinin genişlənməsi zamanı hakim tarixi-etnoloji mədəniyyət dəyərləri başqa mədəniyyətlər və xalqlar tərəfindən mənimsənilir və beləliklə çevrədə hakim tarixi-etnoloji metod olan mədəniyyət ortaya qoyulur.

Beləliklə də tarixdə bir neçə mədəniyyət dairəsi yaranmışdır. (20, s. 289-301) İbrahim Qəfəsoğlu isə coğrafi məkan və landşaftla əlaqə şəklində formalaşaraq etnik tərz və xüsusiyyətə malik mədəniyyət dairələrinin milli kimliyin şəkillənməsində başlıca rol oynadığını, hər mədəniyyət dairəsinin öz şərtlərinə uyğun güclü dövlət, sosial-psixoloji dəyərlər və dünyagörüş yaratdığı fikrini irəli sürmüşdür. (9. s. 37). Yüksək mədəniyyət nəzəriyyəsinə görə güclü mədəniyyət güclü dövlət doğurur. Məsələn İslamdan öncə güclü bir mədəniyyət dairəsində formalaşmış Farslar və Romalılar güclü dövlət qurmuşdular. Yunanıstanda isə hər biri öz müstəqilliyini qoruyan şəhər dövlətlər birliyini birləşdirən bir Ellin kultür dairəsi var idi. Məhz buna görə də Smith Yunan millətindən deyil, Yunan mədəniyyətindən söz edilməsinin vacibliyini vurğulamış, Friedrich Meinecke isə bu tip şəhər dövlət cəmiyyətlərini Kulturnation (kültürəl millət), Vahid dövlət hakimiyyəti və mədəniyyəti altında birləşib öz iradəsini özü müəyyənləşdirən cəmiyyətlərə isə Staatsnation (dövlət milləti) siyasi millət adlandırmağı təklif etmişdir. Ziya Gökalp

milli kultürlə, Milli mədəniyyət terminlərini bir-birindən ayırır, Mədəniyyəti Ümumbəşəri, universal dəyərlərin cəmi, kultürü isə lokal, etnik dəyərlərin cəmi hesab etmişdir. Ziya Gökalp milli mədəniyyətlə, milli kultürü məğlubiyyətlərin və süqutun əsası hesab etmişdir. Göklpə görə qədim Misirlilər mədəniyyətdə yüksələn kimi, kultürdə çökmüş, nəticədə mədəniyyətcə zəif, kultürəcə yüksək olan Farslar Misirliləri məğlub etmiş, bir neçə ildən sonra İran mədəniyyəti yüksəlmiş, təbii olaraq milli kultür zəifləmişdir. Mədəniyyəti aşağı, milli kultürü yüksək olan Yunanlar onları məğlub etmişdi. Yunan mədəniyyəti yüksələn kimi, milli kultürü güclü olan Ərəblər Yunanları və Sasanlıları əzmiş, Ərəb mədəniyyətini isə milli kultürü güclü olan Türk kultürü əzmişdir. (24, s. 36.) Bütün bu proseslər etnik – milli kimliklərin mədəniyyətlərəası əlaqələrin təsiri ilə yenidən şəkillənməsinə və inkişafına öz təsirini göstərmişdir. Mədəniyyətlər arası əlaqələr nəticəsində hər kultür şəkil dəyişdikcə, bundan etnik kimliklər də təsirlənir. Xristianlığın doğuşu ilə qədim Roma imperiyasına qatılan etnosların milli kimlikləri qədim Yunan-Yəhudi(Sami) dəyərlərinin sintezi olan Xristian mədəniyyəti içində şəkillənməyə başlamış, İslamın doğuşu ilə bərabər bir- birindən tamamilə fərqli Ərəb, Türk, Fars kultürləri və etnik kimlikləri İslam mədəniyyəti içində ümumi xarakterlər və xüsusiyyətlər əldə etmişlər. . (16. s. 432.) Bütün bu deyilənlərdən belə nəticə çıxır ki, coğrafi məkan və landşaft xüsusiyyətləri lokal Mədəniyyət dairələrinin (Kultür çevrəsi) doğulmasında böyük rol oynayır.

Ətraf mühit sosial təşkilatlanmada dominant rol oynayır. Sosial təşkilatlanma müəyyən məkan daxilində baş verir. T. Hagerstand Cəmiyyətin daha yüksək səviyyəli təşkilatlanması və sosial fəallığın artması səviyyəsinin ətraf mühitə bağı olduğunu yazır. Bu “ətraf mühit” humanitar və tarixi-mədəni məkan adlanır. Coğrafi məkan ölkənin və xalqın tarixi müqəddaratını, potensial imkanlarını müəyyənləşdirir. Fransız sosioloqu Elis Reklus, Rus alimi A. A. Antipova öz əsərlərində Landşaft və iqlimin təsərrüfat fəaliyyətinə və mədəniyyətin inkişafına təsir etdiyini yazmışlar. Beləliklə də qeyd etməliyə ki, Coğrafiyanın sosial elmlərlə, xüsusilə mədəniyyət-şünaslıqla konvergensiyası qədim dövrlərdən etibarən elmi metodologiya kimi istifadə olunmaqdadır. Məhz bu baxımdan, hər hansı bir lokal mədəniyyətin təhlilində coğrafi determinizm(Determinizm- lat. determinarte-müəyyən etmək. Cəmiyyət və təbiətdə baş verən bütün hadisələrin ümumi obyektiv qanunlardan və səbəbiyyət əlaqəsindən asılı olduğu haqqında elmi anlayış. Müxtəlif elm sahələrinə tətbiqinə görə spesifik adlarda işlədilir. Coğrafi determinizm, fiziki determinizm sosial determinizm və . s. Determinizmə qarşı indeterminizm – (lat. in-inkar bildirən

söz önü və determinizm) sözü işlədilir. İndeterminizm üçün səbəbiyyətin ən ümumi xarakterinin inkar edilməsi səciyyəvidir.) konsepsiyasından istifadə edilməkdədir. Bu mədəniyyətin təhlilində istifadə edilən ən qədim metodoloji üslubdur.

Coğrafi mühitin (məkan, landşaft, dənizlər, çaylar) tarixə, insana və mədəniyyətə təsiri haqqında ideyalara Lao-tszi (e. ə. VI-V əsrlər), Konfusi (e. ə. təq. 551-e. ə. 479), Men-tszi (e. ə. təq. 372-289), Kautilya Arthaşatra (e. ə. V əsr), Fales (e. ə. təq. 625-547), Anaksimandr (e. ə. təq. 610-540), Herodot (e. ə. təq. 490-480), Hippokrat (e. ə. 460-377), Fukidid (e. ə. 460-401), Platon (e. ə. 428/7-348/7), Aristotel, Polibi, Yuli Sezar (e. ə. 102 və ya 100-e. . 44), Mark Siseron (e. ə. 106-43), Strabon, Plutarx (təq. 46-127) və b. qədim müəlliflərin əsərlərində rast gəlmək olar. (17. s. 55-56). Məsələn, Aristotel (e. ə. 384-322) “Siyasət” əsərində “Krit adasının coğrafi mövqeyinin üstünlüklərinə görə, bütün Yunanıstan üzərində hökmranlıq etmək imkanlarına malik olduğunu qeyd etmişdir. Polibi (e. ə. təq. 200-120-ci illər) Arkadiya sakinlərinin sərt xasiyyətini orada dumanlı və soyuq iqlim şəraitinin olması ilə izah etmişdir. “Bu səbəbdən xalqların xarakterində, onların bədən quruluşunda, dərisinin rəngində, əksər məşğuliyyətlərində bu qədər kəskin fərqlər yaranmışdır”. Strabon (e. ə. 64-63-cü illər-b. e. 23-24-cü illəri) Qədim Romanın gücünü və möhtəşəmliyini onun xüsusi coğrafi vəziyyəti, Apennin yarımadasında yerləşməsi, ətrafdakı coğrafi və təbii üstünlüklərlə izah edirdi. Şərqi görkəmli filosofu Əbu Nəsr Məhəmməd ibn Məhəmməd əl-Fərabi (870-950) də siyasi və ictimai həyatda baş verən hadisələri, prosesləri təbiətlə və təbii səbəblərlə bağlamışdır. Fərabiyə görə, insan cəmiyyəti yaşayış üzrə vahid məkanda müxtəlif insanların bir araya gəlməsi, ətraf mühitin təsiri ilə ortaq yaşayış normalarının və sosial dəyərlərin formalaşması prosesi idi. Əl-Fərabi, eyni zamanda, insan cəmiyyətlərini dilinə, dininə və davranış normalarına görə ayrı-ayrı xalqlara bölürdü. Xalqlar arasındakı fərqi o, üç təbii amillə: insan, dil, düşüncə amili ilə qiymətləndirirdi. Bundan əlavə o, dil, düşüncə fərqi də millətlərin fərqləndirici keyfiyyəti kimi təqdim edirdi. Beləliklə Əl Fərabi insanların düşüncəsinin, mənəviyyatının, xasiyyətinin və dilinin formalaşmasını fərqli coğrafi mühit və etnogenezs səbəbi ilə izah edirdi. (17, s. 55-56). Coğrafiyanın mədəniyyətin formalaşmasındakı təsiri haqqında fikirlər Orta əsr İslam filosofu Əbu-r-Reyhan Məhəmməd ibn Əhməd əl-Biruni əl-Xarəzminin (973-1048) əsərlərində də əksini tapmışdır. “Hindistan tarixi”, “Qədim xalqların xronologiyası”, “Keçmiş nəsillərdən qalan izlər” əsərlərində Biruni coğrafi determinizm geosiyasi ideyasından çıxış edərək insanlığın inkişafında təbii amillərin rolunu, təbiətin, iqlimin və coğrafi

şəraitin insan cəmiyyətlərinə təsiri məsələlərini şərh etmişdir. O ilk dəfə Tarixi prosesin dövrülüyü idyasını irəli sürmüşdür. (17, s. 59) İslam alimi Əbu Əli Hüseyn ibn Abdullah ibn Sina (980-1037) əsərlərində insanların xarakterini, cəmiyyətlərin inkişafını coğrafi təbiət fərqi ilə-yaşayış mənbələri, iqlim və digər təbii vəziyyətlə bağlayırdı”(17, s. 60). Aristotelin fikir və nəzəriyyələrinin şərhçisi, Ərəb fəlsəfəsində Rasionalizmin banisi sayılan Əbülvalid ibn Rüşdün(1126-1198) “İctimai idealları Platonun “Dövlət”ələri ideyaları zəminində inkişaf etmişdir”. (17. s. 60). İbn Rüşd Aristotelin əsərlərinə yazdığı şərhərlə bərabər, əl qəzalinin “Filosofları təkzib”traktatına qarşı “Təkzibi- Təkzib” əsərini yazaraq özünün ictimai qanunlar və mədəniyyətin inkişafının ilkin şərtlərinin yaranması haqqında baxışlarını bilavasitə bu əsərlərdə qeyd etmişdir. XIV əsr ərəb filosofu Əbu Zeyd-Əbd ər-Rəhman ibn Xəlduna görə sosial birliklərin mənəvi qüvvələri, onların qüdrətli imperiyanı qoruyub saxlamaq və fəthlik uğrunda mübarizədə birləşməyə qabil olub-olmaması ilə ölçülür. Bu mənəvi qüvvə ilə təbii mühitdən irəli gələn impuls arasında sıx əlaqə mövcuddur. “İbrətlər kitabı, başlanğıc divanı və ərəblər, farslar və bərbərlərin günləri və onların ali hakimiyyət sahibi olan müasirləri haqqında məlumatlar” və “Müqəddimə” adlı Kitablarında ərəblərin farsların və bərbərlərin yaşadıkları ərazilərin coğrafiyası, təbii iqlimi, məskunlaşma prinsipləri, milli, sosial və mədəni fərqləri, tarixi, təbiəti və mədəniyyəti haqqında məlumatlar vermiş, xalqların sosio-mədəni inkişafı və həyat tərzləri arasındakı fərqləri coğrafi mühitin müxtəlifliyi ilə əlaqələndirmişdir. Novruz Məmmədova görə məşhur coğrafiyaçı və demoqraf V. P. Semyonov Tyan-Şanskinin (1870-1942) ərazi məskunlaşması ilə bağlı yüzillər sonra irəli sürdüyü geocoğrafi nəzəriyyələrin bir çox elementlərini də İbn Xəldun əsaslandırmışdır. (17. s. 65.) İbn Xəlduna görə insanlar dünyanı məskunlaşdıraraq həmin ərazilərdə yaşayan başqa xalqlarla və insanlarla əməkdaşlıq qurur, birgə qida və xarici istiladan qorunma vasitələrini bölüşür. O bu prosesi daimi sayır, insanların birləşməsi və qarşılıqlı fəaliyyətini, Dünyanın məskunlaşdırılması prosesini əbədi hesab edir, insanlığın inkişafının bəsitlikdən mürəkkəbliyə, sivilizasiyaya gedən yolun məskunlaşma və əməkdaşlıqdan keçdiyini söyləyir. İbn Xəldunun Sivilizasiya nəzəriyyəsi Asabiyyət adlanan xüsusi tipli sosial birlikdən –vahid dövlət birliyinə keçiş proseslərinə əsaslanır. İbn Xəlduna görə insanlar əvvəl nəsil birliyi və digər qohumluq əlaqələri üzrə münasibətlər və ittifaqlar yaradır, bu ittifaqların, birləşmələrin son məqamı vahid dövlət institunun yaradılması ilə nəticələnir. İbn Xəldun Dövlət ittifaqının yaranmasının əsas səbəbini insanların müdafiə olunmaq və yaşayış üçün birləşmək ehtiyacından irəli gəldiyini qeyd etmişdir.

Avropada Böyük coğrafi kəşflər dövrü coğrafi determinizm ideyalarının inkişafında yeni mərhələ olmuşdur. Fransız alimi Jan Boden (1530-1596) “Dövlət haqqında altı kitab” adlı əsərində müxtəlif iqlim və coğrafiya şərtlərində dövlət institutunun yaranması və qurulmasını təhlil etməklə coğrafi determinizm probleminə yenidən maraq oyatmışdır. O, dünyanın siyasi və dövlət quruluşunda müxtəlif fərq və dəyişiklikləri üç əsas səbəblə-Allahın hökmü, insan taleyi və təbiətin təsiri ilə izah edirdi. Təbiətin təsir qüvvəsində müəllif ilk növbədə coğrafi şərtlərə, bütün coğrafi amillər arasında isə daha çox iqlimə üstünlük verirdi. Boden yer kürəsini üç hissəyə bölürdü: isti-ekvatorial, soyuq-polyar və mülayim orta. Qədim yunan mütəfəkkiri Polibinin yolu ilə gedərək o, əhalinin xarakterinin ilk növbədə yaşayış yerinin iqlim şəraitindən asılı olduğunu təsdiq etmişdir. Bodenə görə şimalda fiziki cəhətdən daha qüvvətli və döyüşkən, cənubda isə daha çox qabiliyyətli insanlar yaşayır. J. Bodenin fikrincə tarixə nəzər saldıqda görmək olar ki, ən böyük sərkərdələr şimalda yetişir, incəsənət, fəlsəfə və riyaziyyat isə cənubda yaranır. Fransız maarifçisi Şarl Lui Monteskyö (1689-1755) “Qanunların ruhu” əsərində (1748) Ölkənin siyasi sistemi ilə coğrafiyası, mədəniyyəti, tarixi konteksti arasında əlaqələrin olduğunu təhlil edərək, dövlətlərin qanunverici quruluşundakı fərqlərin əsas səbəbinin coğrafi-iqlimlə bağlı olduğunu yazmışdır. Monteskyö dövlətin quruluşunu, idarəçilik formalarını təbii-coğrafi mühitlə bağlamış, iqlim şəraitinin dövlət və cəmiyyət həyatına təsiri məsələlərini şərh etmişdir. Monteskyo yazırdı ki, soyuq iqlimdə yaşayan insanlar mülayim iqlimdəkilərdən daha əxlaqlı olur, çünki, mülayim iqlimdə yaşayanlar iqlimin müəyyən xüsusiyyətlərini əxz edərək daha dəyişkən olur. Monteskyönün fikrincə, isti iqlim insanların xarakterini daha çox zəiflətdiyindən, isti ərazilərdə köləliyin (quldarlığın) inkişafına yol açmışdır. İstilik cəsarətin zəifləməsinə, insanların qorxaqlığına səbəb olur və onlar hökmdarların istibdadına və zülmünə qarşı çıxma bilmir, kölə vəziyyəti ilə razılaşır. Soyuq iqlimli ölkələrdə isə əksinə insanlar cəsarətini qoruyurlar və belə iqlimli ölkələrdə daha çox respublikalar qurulur. Avropanın mülayim iqlimi monarxiyaların yaranmasına səbəb olur. (17. s. 68) Fransız maarifçisi Jan-Jak Russo (1712-1778) da Yer kürəsinin bu və ya digər məkanında idarəetmə formasının təşəkkülündə coğrafi determinizm qanununun müəyyənəldirici rol oynadığını yazmışdır. Russonun yazdığına görə, əkinçilik üçün əlverişli olan isti iqlim şəraitində əmək məsrəfi sifirə bərabərdir, çünki əkin-biçin üçün az səylər və üsullar tətbiq edilir ki, bu da müstəbidliyə (despotizmə) meyilli təfəkkür tərzinin formalaşmasına təsir göstərir. Russo vurğulayır ki, “iqlim xüsusiyyətləri ilə əlaqədar müstəbidlik isti, barbarlıq soyuq

ölkələr üçün, ən yaxşı idarəetmə isə onların arasında yer tutan vilayətlər üçün yararlıdır. Rusonun fikrincə, iqlim fərdlərin sosial fəaliyyətə münasibətini formalaşdırır. Onların yeməyə, dəbdəbəyə, paltara, davranış tərzinə münasibəti məskunlaşdıqları iqlim zolağının xüsusiyyətləri ilə bağlıdır. İsti ölkələrdə insanlar az yeyirlər,.. lakin bu mötədillik onların geyimlərində hiss edilmir. Avropalılar çoxyeyən olsalarda, geyimdə daha mötədildirlər, çünki burada iqlim dəyişkəndir. Fransız alimləri Jan batist Düpon(1670-1742), Ten İppolit (1828-1893), Edmon Demolen (1852-1907), Elize Reklü (1830-1905), ingilis alimləri Henri Tomas Bokl(1821-1862), alman alimləri İmmanuel Kant (1724-1804), İohann Qotfrid Herder (1744-1803), Georq Vilhelm Fridrix Hegel (1770-1831), Aleksandr Fon Humbolt (1769-1859), Rus alimləri S. M. Solovyov, B. N. Çiçerin, A. P. Sapov coğrafi determinizm idyasına əsaslanaraq iqlim və təbii mühitin, yerli şəraitin, insanların, xalqların və ictimai tiplərin formalaşmasındakı tsirini öyrənmiş, ölkənin iqlim şəraitinin xalqların mədəni inkişafında əsas amil olduğunu yazaraq, coğrafi mövqenin mədəniyyətlərin və sivilizasiyaların inkişafında başlıca rol oynadığını bildirmişlər. Alman coğrafiyaşünası Karl Ritterin (1779-1859) fikrincə, hər bir insan, xalq, doğma təbiətinin, yaşadığı ərazinin övladıdır və onu əhatə edən təbii landşaft həmin insanın fiziki görünüşündə, xarakterində, milli və sosial davranışında, mədəniyyət və dilində, şüurunda mütləq şəkildə əks olunur. (17, s. 7..) Rus alimi Lev İliç Meçnikov (1838-1888) “Sivilizasiya və böyük çaylar. Müasir cəmiyyətlərin yaranmasının coğrafi mənzərəsi” adlı əsərində təbii-coğrafi amillərin insan həyatında və mədəniyyətlərin formalaşmasındakı rolundan bəhs etmişdir. “Meçnikov tarixi inkişafın əsasını hidrosferada görürdü. O, bəşər tarixini üç mərhələyə ayırırdı. Bu mərhələlərin sivilizasiyasının əsasını- Çay, dəniz, okean təşkil edir”. (5. s. 21.) Coğrafi deteminizm nəzəriyyəsinin“bəşər cəmiyyətinin inkişafında ətraf mühitin xüsusi rolunu göstərən “məkan amili” (insanların fəaliyyətinin siyasi, sosial, mənəvi-mədəni və iqtisadi sahəsini ümumi pan ideya əsasında- Şərq, Qərb, PanAsiyaçılıq, Panslavyanizm, Avropamərkəzçilik, panislamizm və. s. ilə birləşdirən çox ölçülü –hərbi, siyasi, iqtisadi, demoqrafik, sosiomədəni, informativ və s.) kommunikasiya məkanının coğrafi interpretasiyası) qanunu mədəniyyət və sivilizasiyanın tipologiyasını göstərən faktorlardan biri hesab edilir. ”(17. S. 138.) “İctimai inkişafda məkan amilinin rolunu A. Mehen göstərmişdir. Mehen “Dəniz qüdrətinin tarixə təsiri”adlı əsərində dövlətlərin və xalqların həyatında, inkişafında məkan amilinin rolunun şəxsiyyətin, insanların və xalqların rolundan az olmadığını sübut etməyə çalışmışdır. Onun fikrincə, təbii-

coğrafi şəraiti əlverişli olan (məkan amili) dövlətlər və xalqlar hansı xarakterdə olmasından, hansı idarəçiliyə malik olmasından asılı olmayaraq daha sürətlə inkişaf edir. O öz fikrini İngiltərənin XIX əsrdəki inkişafı ilə əsaslandırır və belə hesab edir ki, onun inkişafının əsasında “malik olduğu məkanın üstünlükləri” dayanmışdır (17. s. 138) Mədəniyyətlərin və sivilizasiyaların xarakterik xüsusiyyətlərinin təhlilində coğrafi Determinizm nəzəriyyəsinə əsaslanmaqla bir sıra elmi pradiqmalar yaradılmışdır. Bu Paradiqmalardan biri planetin coğrafi quruluşu və sivilizasiyaların tarixi tipologiyasında özünü büruzə verən “fundamental dualizm” qanunudur. “Klassik Qərb alimlərinin demək olar ki, hamısı –R. Çellen və A. Mehen, H. Makinder və K. Haushofer, Rus tədqiqatçılarından N. Y. Danilevski və V. P. Semyonov-Tyanşanski, P. N. Savitski və L. N. Qumilyov bu qanuna müraciət etmiş və hər biri onun təzahürlərini öz arqumentləri ilə əsaslandırmağa çalışmışlar.

Fundamental Dualizm-“Dəniz və Quru dualizmi” konsepsiyası Alman hüquqşünası Karl Şmitt (1888-1985) tərəfindən yaradılmışdır. Bu paradiqmaya əsasən, Şərq sivilizasiyasının (Asiya) məkan ikonoqrafiyasını(məkan ikonoqrafiyası anlayışına ərazilərin sosial mədəni, dini, milli və məişət cizgilərini özündə əks etdirən xarakteristika daxildir) Quru ünsürü, Qərb sivilizasiyasını (Avropa) isə Dəniz ünsürü müəyyən edir. Quru və Dəniz məkanının keyfiyyətli təşkili nəinki Şərqdə və Qərbdə səciyyəvi Sivilizasiyaların və dövlət quruluşlarının törəməsinə səbəb oldu, həm də xüsusi Dəniz və Quru geosiyasi strategiyalarının əsasını təşkil etdi. Belə ki, Yerin nizamı Qurunun dəyişməz coğrafi və relyef hərəkətsizliyini, dayanıqlığını və etibarlılığını əks etdirir. Dəniz nizamı isə su ünsürünün hərəkətliliyini, dəyişkənliyini və sabitsizliyini simvolizə edir. Dəniz və Qitə aləmlərinin qarşıdurması...məkan dualizminin əsasını təşkil edir. Beləliklə, bəşər cəmiyyətlərinin bütün tarixi iki stixiyadan- “Su”(“maye”, “axıcı”) və “quru” (“torpaq”) (“Möhkəm”, “Bərk”, “sabit”) stixiyalarından ibarətdir.

“Fundamental dualizm”ə görə, dövlətlər və xalqlar öz coğrafi ərazi xarakteristikasına görə iki qrupa –Quru (“tellurokratiya”-yunanca “torpaq vasitəsilə hökmranlıq” və ya “qurunun qüdrəti” deməkdir) və Dənizə (“talassokratiya”-yunanca “dəniz vasitəsilə hökmranlıq” və ya “dəniz qüdrəti” deməkdir. Hərbi dəniz və ticarət donanmasına malik dövlətlərin dəniz qüdrəti) bölünür və bəşəriyyətin bütün inkişafı dövründə bu iki qrup arasında qarşıdurma və mübarizə getmişdir. Fundamental dualizm nəzəriyyəsinə görə Quru dövlətləri qrupuna daxil olan Sparta dövləti, Roma imperiyası ilə Dəniz qrupuna daxil olan qədim Afina, Karfagen arasında o dövrdə başlanan geosiyasi məkan və sərvət uğrunda mübarizə müasir

dövrə Avropanın, Qərbin dəniz dövlətləri ilə Avrasiyanın quru ölkələri arasında (Rusiya, İran-Y. M.) davam etməkdədir və gələcəkdə də davam edəcəkdir. (17. s. 136.) Talassokratiya tarixən Qərblə və Atlantik okeanı ilə, Tellurokratiya isə Şərqlə, Avrasiya qitəsi ilə bağlıdır. Quru və Dəniz qüdrətləri(imperiya)ları ənənəvi Şərq-Qərb sivilizasiyalarını təmsil edir. Sivilizasiya təmsilçiləri olan İmperiya)lar ya Talssokratik yada Tellurokratik olur. Talassokratiyanın metropoliyaları və müstəmləkələri olur. Lakin bu müstəmləkələr Qurunun bir məkanında cəmləşmədiyi üçün ərazi baxımından yekcins və kəsintisiz olmur, bu isə ərazi inkişafında fasiləlik yaradır. Beləliklə onun inkişaf tsiklləri fasiləli, kəsintili olur. Tellurokratiyanın (quru qüdrətinin) paytaxtı, əyaltları, sabit dəyərləri və kəsintisiz əraziləri olur. Bu isə davamlı inkişaf tsiklləri ilə müşayiət olunmaq imkanı yaradır. Klassik geosiyasətin banilərindən olan A. Mehen və H. Makinderin fikirlərinə görə, Quru və Dəniz qüvvələri arasındakı barışmaz mübarizənin səbəbi, iki elementin- duru-axıcı (Dəniz) və bərk-daimi (Quru) mədəni-tarixi sivilizasiyaların iki fərqli tipi-demokratiya (yun. demokratia, hərfi mənası-xalq hakimiyyəti; demos-xalq, kratos-hakimiyyət. dövlətin idarə edilməsi forması. birbaşa xalq hakimiyyəti(birbaşa demokratiya) və ya xalq tərəfindən, yaxud xalqın müəyyən bir hissəsi tərəfindən seçilən nümayəndələr vasitəsilə (nümayəndəli demokratiya) həyata keçirilir)-və ideokratiya (yunanca “ideyaların və idealların hakimiyyəti”-Rus alimləri N. Trubetskoy, P. Savitski tərəfindən təklif edilmiş bu termin materiyanın hakimiyyətinə, bazar sisteminə, “ticarət quruluşu”na qarşı qoyulur. İdeokratiya şəraitində cəmiyyətdə iyerarxiya və əməyin stimullaşdırılması qeyri-iqtisadi prinsiplərə əsaslanır. İdeokratiyada İdeologiyalar, min illərlə formalaşmış sosiomədəni ənənə və mentalitet hakim olur.) (17, s. 502) arasında gedən daimi barışmaz düşmənçiliklə bağlıdır.

Fundamental dualizm nəzəriyyəsinə əsasən, Quru gücləri hərbi-avtoritar və ideokratik sivilizasiya daşıyıcısına, dəniz ölkələri birliyi isə ticarət sivilizasiyasına və demokratiyaya aid edilir. Quru –ideokratik sivilizasiya (tellurokratiya) özünün dəqiq hədudu və sabit məkanı, əhalisinin mühavizəkar düşüncəsi və oturaq həyat tərz, ciddi ictimai davranış normaları və nizam-intizamlı cəmiyyət həyatı ilə seçilir. Dəniz (Qərb-Y. M.) və Quru (Şərq-Y. M.) dualizmi onu təşkil edən qütblərin bir-birinə düşmən, alternativ olması keyfiyyətlərinə malikdir. “Müasir dövrün geosiyasətçilərindən Frensis Fukuyama dəniz-quru qarşıdurmasını Şərq-Qərb sivilizasiyalarının təzahürü kimi görmüşdür. (5. s. 28).

“Tellurokratiya”, “quru qüdrəti” məkanın sabitliyi, onun keyfiyyət oriyentasiya və xarakteristikalarının davamlı olması ilə əlaqədardır. O, sivilizasiya səviyyəsində

oturaqlıqda, mühavizəkarlıqda, iri insan birliklərinin –qəbilələrin, tayfaların, xalqların, dövlətlərin, imperiyaların tabe olduğu ciddi hüquqi normativlərdə təcəssüm olunur. Qurunun möhkəmliyi mədəni baxımdan əxlaqın qətiyyətində və sosial ənənələrin davamlılığında təcəssüm olunur. Quru ərazidə yaşayan (xüsusən oturaq həyat tərzini keçirən) xalqlar üçün fərdiyyətçilik, sahibkarlıq ruhu kimi keyfiyyətlərlə müqayisədə kollektivism və iyerarxiya daha səciyyəvidir. (17, s. 21). Quru -həmişə davamlı və möhkəm hesab olunur. Bu möhkəmlik həm qanunlara əməl etməkdə, adət ənənələrdə, ictimai təfəkkürdə özünü göstərir və həm də nəsildən nəsilə ötürülür. Quruda yaşayan xalqlar, etnik qruplar oturaq həyat tərzinə malikdir, fərdiyyətçilikdən uzaqdır, kollektiv davranış normalarına əməl etməyə meyllidir. Quruda ciddi idarəçilik və davranış iyerarxiyası mövcuddur. (17, s. 137). Coğrafi mövqeyindən dolayı Tellurokratik sivilizasiyanın təmsilçiləri olan İslam öncəsi Azərbaycan dövlətləri -Şumer, Aratta, Elam, Manna, Albaniya, Atropatena, Midiya, Parfiya etnososio- mədəni ənənələrini davam etdirən müasir Azərbaycan Respublikası İdeokratik dəyərlərin təmsilçisi statusunda çıxış etməkdədir.

“Dəniz gücü və ya “talassokratiya”, ...sivilizasiyanın tam əks tipinə aiddir. Ticarət sivilizasiyası adlandırılan bu qrup daha çox dinamik və texniki tərəqqiyə meyllidir, fərdi sahibkarlığa üstünlük verir. Bu cəmiyyətdə fərdin və ya qrupun əsas keyfiyyətlərini Dəniz müəyyənləşdirir. Təşəbbüskarlıq və qeyri standart qərarlara qadir olan fərd böyük dəyər ifadə edir. Belə sivilizasiyada mənəvi və hüquqi normalar, prinsiplər və qanunlar nisbətən tez meydana gəlir. O, quru sivilizasiyasına nisbətən daha aktiv inkişaf edə bilər, mənəvi və mədəni dəyərlərini asanlıqla dəyişir, irəliyə, yeni kəşflərə, macəralara doğru öz cəhdini getdikcə artırır. (17, s. 137). “Talassokratiya”, “dəniz qüdrəti” fərqli dəyərlərə əsaslanan sivilizasiya tipi kimi qəbul edilir. Dinamik, mütəhərrik, texniki inkişafa meyl edən bu tipin prioritetləri köçəri həyat tərzini (xüsusən dənizçilik), ticarət, fərdi sahibkarlıq ruhudur. Fərd kollektivin ən mütəhərrik hissəsi kimi ən yüksək dəyər kəsb edir, bu halda etik və hüquqi normalar arasında hədlər silinir, onlar nisbi və dəyişkən olur. Sivilizasiyanın bu tipi sürətlə inkişaf edir, fəal təkamül prosesi keçir, zahiri mədəni əlamətlərini asanlıqla dəyişir, yalnız ümumi daxili identikliyi qoruyub saxlayır. (17, s. 220) H. Makinderin təsəvvüründə Tellurokratiya və talassokratiyanın Planetar dualığı əbədi, dəyişməz bir qanundur.

Bəşər tarixinin çox hissəsi hər iki oriyentasiyanın məhdud miqyası daxilində “tellurokratiya”nın qlobal hökmranlığı şəraitində cərəyan etmişdir. (17, s. 137). Bizə görə, Tellurokratiyanın təmsilçiləri- Azərbaycanın gah mərkəz, gah da əyalət bölgəsi

kimi rol oynadığı Şumer-Elam, Midiya, Əhəməni, Parfiya, Sasanlı, İslam Xilafəti içərisində-Səlcuqlar, Teymur və Çingizxan, Səfəvi və Osmanlı imperiyalarının yaratdıqları İdeoqrafik dəyər simvolları Şərq sivilizasiyasının əsaslarını və tipik xarakterini yaratmışdır və bu, “Torpaq” (quru) elementi sivilizasiyaların bütün ansamblı üzərində hələ də XXI əsrdə də üstünlük təşkil etmək iddiasındadır. Hal hazırda bu proses yenədə davam etməkdədir. Dəniz gücünü ABŞ, Qərbi Avropa, Quru Gücünü Rusiya və İran təmsil etməkdədir və Azərbaycan XXI əsrdə çox saylı global enerji layihələri ilə Dəniz (Avropa) və quru (Asiya) gücünün integrasiyasına çalışmaqdadır. “Tellurokratiya” zonası Şimal-Şərqi Avrasiyanın ucsuz-bucaqsız qitədaxili ərazisi ilə (bütövlükdə çar Rusiyasının və keçmiş SSRİ-nin ərazisi ilə) eyniləşdirilir. Azərbaycan Tellurokratiyanın mərkəzində qalaraq onun bütün xüsusiyyətlərini mədəniyyət və sivilizasiya tipində əks etdirir. “Talassokratiya” Avrasiya materikinə sahil zonaları, Aralıq dənizi arealı, Atlantik okeanı və Avrasiyanı cənubdan və qərbdən əhatə edən ərazi mənasında qəbul edilir.

Beləliklə dünya xəritəsi mədəniyyətlərin və sivilizasiyaların tipologiyasının formalaşmasında və müəyyənləşməsində əsas təyinedici faktor rolunu oynayan coğrafi məkan (ərazi) amili əsasında siyasi baxımdan qütbləşir və ya qruplaşır (17. s. 137) Bu zaman Quru məkanın mərkəzi- Hartlənd (Yerin Mərkəzi), Dəniz və okean sahil zonaları –Rimlənd (Sahil zolağı) adlandırılır.

Qruplaşma zamanı “1. Qitədaxili məkanlar “qeyri-mütəhərrik” platformaya, “Hartlənd”ə (“Yerin mərkəzi”nə), “tellurokratik” sivilizasiyaya xas olan mahiyyətini qoruyub saxlayan “tarixin coğrafi oxu” na çevrilir. 2. “Daxili və ya kontinental aypara”, “sahil zonası”, “Rimlənd” intensiv mədəni inkişaf məkanıdır. Burada “talassokratiya” cizgiləri aşkar görünür, hərçənd, çoxsaylı “tellurokratik” meyillər bu cizgiləri tarazlaşdırır.

Şərq-Qərb Sivilizasiya dəyərləri əsasında formalaşan Avropa-Asiya dövlətlərinin siyasi coğrafiyalarının şəkillənməsinə Tellurokratiya və Talassokratiya dualizmi tarix boyu öz təsirini göstərmişdir. Bu Dualizm içində HARTLƏND-i təmsil edən Azərbaycanın geosiyasi mənsubiyyəti və mövqeyi geosiyasi nəzəriyyələrdə dəqiq müəyyənləşdirilmişdir. Məsələn, H. Makinderin 1904-cü ildə yaratdığı konsepsiyaya görə Azərbaycanın yerləşdiyi ərazi “tarixin coğrafi oxu” adlanan mərkəzin geosiyasi məkanına aiddir. Makinderin Hartlənd adlandırdığı “Şərqi Avropadan tutmuş Çinə qədər uzanan Avrasiyanın mərkəzi torpağı” adlandırdığı bu geniş ərazinin tam ortası Azərbaycandır. H. Makinderdən sonra bütün geosiyasətçi nəzəriyyəçilər dünyanın geosiyasi bölgüsünü təsvir edərkən

Azərbaycanı “Hartlənd”ə daxil etmişlər. Geostateji cəhətdən Hartləndin mərkəzində “tarixin coğrafi oxu” mövqeyində yerləşən Azərbaycanın - Şimalla Cənubun, Şərqlə Qərbin, yəni müxtəlif geosiyasi qütblərin, sivilizasiyaların və dinlərin qovuşduğu, regional və qlobal maraqların üst-üstə düşüyü məkan kimi fəvqəladə əhəmiyyəti ilə şərtlənir. Bütün bunlar ölkəni unikallığı ilə fərqləndirir və dünyanın təhlükəsizlik arxitekturasının formalaşmasında Azərbaycanın səmərəli iştirakını vacib edir. (18, S. 240). Qədim Şərq Şumer, Aratta, Elam mədəniyyətinin etnososiomədəni varisi olan Azərbaycan coğrafiyi mövqeyinə görə- Planetin məhvər regionu, yerin mərkəzi, tarixin coğrafi oxu(Hartlənd) olması etibarlı ilə İslamdan öncə Şərq tarixi tipoloji sivilizasiyasının (Tellurokratiya) təmsilçisi Parfiya, Sasanlı imperiyaları ilə Qərb tarixi tipoloji sivilizasiyasını(Talassokratiya) təmsil edən Roma, Bizans imperiyaları arasındakı sivilizasion qarşıdurmaların, İslamdan sonra isə İslam və Xristianlıq dini ənənələri üzərində bərqərar olan Şərq-qərb sivilizasiya tipləri arasındakı qarşıdurmaların mərkəzi bölgəsi olaraq hər iki sivilizasiya dəyərlərindən bəhrələnməklə bərabər, tarix boyu sosiomədəni, sosial-siyasi inkişaf xüsusiyyətləri ilə Şərq sivilizasiyasının, “Tellurokratiyanın tərkib hissəsi və təmsilçisi kimi bərqərar olmuşdur.

Hartlənd - Azərbaycanın da daxil olduğu Böyük Avrasiya kontinenti-Şərq ilə Qərb arasında nəhəng təbii kommunikasiya dəhlizi rolu oynayır. Şərq-Qərb arası dəhlizin-Hartləndin ucqarları boyunca Aralıq dənizi sahillərini, Avrasiya və Afroasiya çöllərinin təbii etnik sərhədlərini birləşdirmiş dünya imperiyaları Midiya, Əhəməni, Roma, Osmanlı, Monqol-Tatar, Rusiya, Ərəb Xilafəti imperiyaları və sivilizasiyaları yaranmış, mədəniyyətlərin çatışmaları, qarşılıqlı təsirləri və bir-birlərini zənginləşdirməsi baş vermiş, superetnosların düşmənçilik və sülh sərhədlərində əbədi mədəni dialoq axtarırları getmişdir. Tarix boyu, Böyük Avrasiya çölü (Hartlənd) kontinentin əsas kommunikasiya oxu olaraq qalmışdır. Kontinental ox ətrafında bərqərar olmuş Şərq-Qərb Sivilizasiyaları “tarix boyu bir-birini müntəzəm surətdə əvəz etmişdir. Elmin, mədəniyyətin, ilk insani dəyərlərin beşiyi olmuş. Şərq b. e. ə. I minilliyin birinci yarısında öz əvvəlki inkişaf tempini və öncül mövqeyini tədricən itirmiş, Qədim Şərq sivilizasiyasından bəhrələnən Antik sivilizasiya təmsilçisi Qədim Yunanıstan elm və mədəniyyətin inkişafı sahəsində irəli çıxmışdır. Roma imperiyasının süqutu ilə bəşər tarixində misilsiz rol oynamış antik elm və mədəniyyət də süquta uğramışdır...Antik sivilizasiyadan sonra bəşər tarixində yeni elmi mədəni yüksəliş erası VII əsrdən sonra İslamın yaranması ilə başlamış, elm və mədəniyyətin inkişaf mərkəzi yenidən şərqə köçmüşdür. İslam

sivilizasiyası antik mədəniyyəti qoruyaraq onu inkişaf etdirmiş, Qərbə ötürülməsində vasitəçi olmaqla Qərb intibahı üçün şərait yaratmışdır. XV- XVI əsrlərdə (Orta əsr İslam intibahının sərvətlərindən qidalanmaqla–Y. M) əvvəlcə Renessans və daha sonra yeni iqtisadi münasibətlərə -kapitalizm cəmiyyətinə keçidin əsasının qoyulması ilə yenidən dirçələn Qərb sivilizasiyası öncül mövqeyə keçmişdir”. (22, s152-153.) Beləliklə də Hartləndin (Azərbaycanın–Y. M) komplementant rolu oynadığı “Şərq-Qərb sivilizasiyaları bəşəriyyətin mənəvi tərəqqisini idarə etmiş, mənəvi tərəqqinin hərəkətverici qüvvələri olan dünya dinləri və insan hüquqları sivilizasiyaların sərhədlərində yaranmışdır. Qarışıq dövrlərdə Hartlənd ətrafındakı sivilizasiyaların sərhədlərində peyğəmbərlər yaranmış, təfəkkür inkişaf etmiş, mənəvi dirçəliş baş vermişdir. (17, s. 489.) Azərbaycanın təmsil etdiyi Hartləndin tarixi funksiyası sivilizasiyalararası komplementarlıq (tamamlama) rolu oynamaq olmuşdur. Qeyd edək ki, Tarixi komplementarlıq (tamamlama) rolunu həm də Hartlənddən keçən İpək yolu oynamışdır. Bərpa edilməsində Azərbaycanın fəal rol oynadığı müasir İpək Yolu qədim və orta çağlarda olduğu kimi, mədəniyyətlər arasındakı dialoq, ölkələr və xalqlar arasındakı əməkdaşlıq, hüsur və rifah gətirərək, bölgədəki istehsalın və iqtisadi inkişafın qalxmasına və qlobal iqtisadiyyatla integrasiya olunmasına səbəb olacaqdır. (1, s10) Qədim İpək Yolu keçmişdən başlasa da, gələcək inkişafa istiqamətlənib, Azərbaycanın gələcək perspektivlərini müəyyən edir.

Hatləndi-Yerin coğrafi Oxunu təmsil edən Azərbaycan mədəniyyəti Sivilizasiyalar arasındakı mədəni sintez prosesindən doğulmuşdur. Qeyd edək ki, tarixdə olduğu kimi, indi də Azərbaycanın da daxil olduğu “Böyük Avrasiya çölü kontinentin əsas kommunikasiya oxu olaraq qalır, Qərb ilə Şərq arasında intensiv maddi, mədəni və informasiya mübadiləsi bu ox boyunca baş verir. Qərbi Avropada və Sakit Okean regionunda iqtisadi və texnoloji inkişafın qütbləri arasında gələcək nəqliyyat kommunikasiyaları buradan keçəcəkdir.”(17, s. 489). Avrasiya çölü ərazisində sivilizasiyalar arasında mədəni dialoqun və sərbəst ticarətin tarixi kommunikasiya qovşaqları(TRASEKA, NABUKO, Bk1-Tbilisi-Ceyhan neft kəməri–Y. M) yerləşir”. Bütün tarixi dövrlərdə olduğu kimi, müasir dövrümüzdə də Hartlənd (Azərbaycan) “iqtisadi tranzit və sivilizasiyalararası dialoqun translyatoru funksiyalarını yerinə yetirəcəkdir”. (17, s. 489)

Azərbaycan tarixi Azərbaycan siyasi coğrafiyasının Qara Dəniz-Xəzər-Bəsrə körfəzi arasındakı ərazilərdə böyüyüb kiçilmə tarixidir. Azərbaycan mədəniyyət arealı isə Aralıq dənizi-Xəzər-Qara dəniz-Bəsrə körfəzi arasındakı ərazilər olmuşdur. Aralıq dənizi-Xəzər-Qara dəniz-Bəsrə körfəzi arasındakı ərazilərdə doğulmuş Antik Fəlsəfə, İslam,

zərdüştlük, xristianlıq, hinduizm və iudaizm ideyaları Azərbaycan sosio-mədəni ənənələrində, dini-fəlsəfi dünyagörüşlərində sinkretik şəkildə əks olunmuşdur. Yaxın və Orta Şərqdə baş verən bütün dini-fəlsəfi, sosial-mədəni proseslər Azərbaycan sosial həyatının və mədəniyyətinin şəkillənməsində öz təsirini hiss etdirmişdir.

Asiya, Avropa və Afrika qitələrinin və mədəniyyətlərinin kəsişmə və bir-birinə bağlanma nöqtəsi olan orta şərqin mərkəzində Qara dəniz-Xəzər-Bəsrə körfəzi arasında yerləşən Azərbaycan tarix boyu həm qədim Şərq ölkələri və mədəniyyətləri içində, həm də bütövlükdə Ümumdünya mədəniyyətinin qurulması və inkişafı prosesində fəallıq faktoru kimi çıxış etmişdir.

Hər bir mədəniyyətin formalaşmasında rol oynayan əsas ünsürlərdən biri məkan anlayışının olmasıdır. Məkan ikonoqrafiyası anlayışına ərazilərin sosial-mədəni, dini, milli və məişət cizgilərini özündə əks etdirən xarakteristika daxildir. Mədəniyyətlər varlıq –elm-dəyər düşüncə parametrlərini bir məkana əks etdirdiklərini və o məkanı bu parametrlər əsasında şəkilləndirdikləri ölçüdə formalaşır və bir mərkəz xüsusiyyəti qazanır...Hər bir mədəniyyət öz yarandığı məkana mərkəz mənası yükləyir. Mədəniyyət və dünyagörüş parametrlərinin məkanda əks etdirilməsi, o məkana etnos-millət ünsürünün bütünləşməsi mədəniyyətlərin xarakterini müəyyənləşdirən faktordur. Tarix boyu Azərbaycan mədəniyyətlərarası əlaqələr prosesində özünəməxsus bir mövqeyə sahib olmuşdur. Asiya-Avropa qitələrinin optimal mərkəzində(Hartlənd) yer alan Azərbaycan insanlıq tarixinin qədim mədəniyyət mərkəzlərinin həm mirasçısı, həm də qonşu hövzə mədəniyyətləri arası əlaqələrin qurulmasında bir mərkəz mədəniyyət hövzəsi rolu oynamaqdadır. Turan, İran, Sami, Ellin mədəniyyətlərinin geokültür mərkəzləri və coğrafiyaları olan Mesapotomiya, Türkünistan(Mərkəzi Asiya), İran, Anadolu bölgələrini bir coğrafi və mədəni bağ kimi bir birinə bağlayan Azərbaycan həm də Misir, İran, Hind, Çin, Türkiyə mədəniyyətlərinin formalaşdığı geokültürəl xətt üzərində yerləşən məkan kimi, bu mədəniyyətlərlə qarşılıqlı alış-veriş sisteminə daxil olmuşdur. Qədim mədəniyyət xəzinələrinin varisi olan Azərbaycan ənənəvi Şərq-İslam mədəniyyəti ilə Yunan-Roma mədəniyyət ənənələri üzərində yüksəlmiş Qərbin Modernləşmə prosesinin universal ideyalarını sintezləşdirməklə “mədəniyyət baxımından şərq-qərb, ənənəvi-çağdaş, qədim-modern, iqtisadi-siyasi mənada şimal-cənub qarşıdurmalarını öz mədəniyyətində əks etdirən və geniş şəkildə yaşayan ölkələrdən biridir. Azərbaycan mədəniyyət baxımından şərqin düşüncə hikməti ilə qərbin rəsonal və pragmatik düşüncə ənənəsini, şimalın iqtisadi yüksəlişi ilə

cənubun iqtisadi ədalət axtarışını birlikdə içsəlləşdirərək mədəniyyətində əks etdirmə və tarix sahəsinə daşıma qabiliyyətinə malik olan bir ölkədir. Azərbaycan mədəniyyəti özünün 7000 illik tarixi inkişaf prosesində Ön Asiya (Anadolu və İkiçayarası), Qafqaz, Orta Şərq (İran) coğrafiyalarında mövcud olan mədəniyyətlərlə qarşılıqlı əlaqə şəklində inkişaf edərək, bu mədəniyyət hövzələrində yaradılmış maddi-mənəvi dəyərləri öz dünyagürlükləri ilə çox müvəffəqiyyətlə uyumlaşdıraraq eklektik, bütünləşdirici bir mədəniyyət tipi formalaşdırmışlar.

Azərbaycan coğrafiyası etno-kültürəl vahid kimi e. ə. IV əsrdən etibarən formalaşmağa başlamışdır. (11, S. 22.) Bu dövrə qədər isə e. ə. IV minillikdən birinci minilliyin yarısına qədərki dövrdə Azərbaycan İkiçayarası, Quzey-qərbi İran, Xorasan (Türküstan) Şərqi Anadolu, Ön Qafqaz bölgələrini bir-birinə bağlayan etno-sosio-kültürəl körpü və coğrafiya olmuş, bu bölgədəki xalqlar və mədəniyyətlərlə vahid genezis birliyinə, etno-sosio- kultürəl bütövlüyə malik olmuşdur. (12. . s. 116.) Orta Şərqi mərkəz bölgəsi olan Azərbaycan tarix boyu burda qurulmuş mədəniyyətlərin və imperatorluqların mirasçısı və böyük mədəniyyət hövzəsi olaraq tarixi bir ağırlığa malikdir. Türküstan, Anadolu və Orta Şərq regionları arasında yerləşən Azərbaycan Türk kimliyi ilə Avrasiyanın cənub qurşağında Çindən Sibirə qədər olan böyük Turan coğrafiyasının bir parçası və tərkib hissəsi olmaqla türk dünyasına nüfuz edə bilir. Azərbaycan Sibirdən Altaylara qədər “böyük Avrasiya çölü”nü özünün mədəni təsir dairəsinə çevirmək avantajına malikdir. Azərbaycan Şərq (Türküstan), Qərb (Anadolu) türklüyü arasında coğrafi, etnik, kultürəl körpü və bağ kimi Türk dünyasının gələcəyini bəhlrləyən statusa malikdir. Coğrafi mövqeyinə görə Qara dəniz- Xəzər- Bəsrə körfəzi arası ərazidə yerləşərək Orta Şərqi mərkəz bölgəsi olan Azərbaycan müsəlman ölkə kimi islam kimliyi ilə Asiya və Quzey Afrika islam ölkələri ilə, bütün Orta şərq müsəlman toplumları ilə dini və kultürəl bütönlüyə malikdir və islam sivilizasiyasının bir parçası kimi islam dünyasının gələcəyinin quruluşlanmasında aktiv rol oynamaq potensialını qazandıran zəminə, tarixi islam mədəniyyətinə malikdir. Ön Qafqaz ölkəsi kimi Azərbaycan ərazisi və əhalisinin böyüklüyü baxımından Qafqazın ən güclü ölkəsidir və Qafqazda yaşayan xalqlar və kiçik etnik qruplarla coğrafi, tarixi, kultürəl, dini birliyə və Qafqaz kimliyinə malikdir. Bu baxımdan Azərbaycan bir Qafqaz ölkəsi kimi Qafqazın iqtisadi və kultür coğrafiyasının gələcəyini müəyyənləşdirən mərkəz ölkə olma potensialına malikdir. Şərq-Qərb sivilizasiyalarının qovşağında yerləşdiyi üçün mədəniyyətinin təməlində Şərq-Qərb mədəni dəyərlərinin sintezini yarada bilmiş Azərbaycan coğrafi mövqeyi və mədəniyyəti ilə həm Şərqə, həm Qərbə nüfuz edə

bilən mərkəz ölkə kimi böyük avantajlara malikdir. Bu baxımdan Azərbaycan məkan və mədəniyyət baxımından bir Avrasiya ölkəsidir. Avropa modernizm dəyərlərini (Demokratiya, insan haqları, respublika, sientizm, sekulyarizm) mənimsəyərək islam mədəniyyəti ilə sintezləşdirməklə özünəməxsus heterodoks islam mədəniyyəti yarada bilən Azərbaycan Şərqə də Qərbə də açıq ölkə olmaqla Şərq-Qərb arasında dialoq, harmoniya, Əməkdaşlıq yarada bilmə imkanına sahibdir Bu baxımdan Azərbaycan, kültür coğrafiyası kimi şəkillənən Şərqlə-Qərb arasındakı mədəni sərhədləri ayıran yox, bütünləşdirən xüsusiyyətə malikdir. Azərbaycan mədəniyyəti qapalı deyil açıq, ayırıcı deyil bütünləşdirici, uzlaşdırıcı mədəni-tarixi tipdir.

Şərq mədəniyyəti içərisində özünəməxsus mədəni-tarixi tip olan Azərbaycan mədəniyyəti daha çox Yaxın və Orta Şərq mədəniyyəti ilə qarşılıqlı əlaqədə formalaşmışdır. Asiya, Avropa və Afrika qitələrinin və mədəniyyətlərinin kəsişmə və bir-birinə bağlanma nöqtəsi və İslam sivilizasiyasının coğrafi və mədəni bölgəsi olan orta şərq, tarixən ipək yollarının kəsişdiyi nöqtə, yəhudilik, xristianlıq və islamin doğulduğu yer olmaq etibarı ilə müqəddəs torpaqlar adlandırılmaqdadır. Dinlərin və mədəniyyətlərin qarşılaşdığı, sintez olunduğu orta şərq bölgəsinin yer aldığı Avrasiya qitəsinin mərkəzi ölkəsi İran, Türkiyə və Azərbaycandır. Tarix boyu bu ölkələrin mədəniyyətləri ilə qarşılıqlı əlaqədə inkişaf etmiş Azərbaycan XXI yüzildə orta şərqdə mədəniyyətlərin dialoqu layihələrində fəal iştirak etməklə bu bölgədəki proseslərdə və yenidən qurulma lahiyələrində öz milli mənafeləri baxımından yararlanma istiqamətində fəaliyyət göstərməkdədir. Bütün bu faktorları nəzərə alaraq XXI yüzil Azərbaycanın mədəni təsir dairəsini və qarşılıqlı mədəni əməkdaşlığını Qafqaz, Yaxın və Orta Şərq, Turan, bütünlükdə isə Avro-Asiya məkanlarında genişləndirmək zəruridir.

Azərbaycan Qara Dənizlə genişləyərək Qafqaz- Anadolu, Rusiya və Ukraynaya, Xəzər Dənizi vasitəsilə Türkünstan və İrana, Rusiyanın Volqa-Ural türk bölgələrinə, Bəsrə gölü vasitəsilə Hörmüz boğazı- Ümman Dənizinə çıxış əldə etməklə Hind Okeanına çıxma bilmə imkanına malikdir. Bu avantajdan istifadə etməklə Ərəb yarımadasına və Hindistan yarımadasına nüfuz etmə imkanına malikdir. Bu geostrateji mövqeyindən irəli gələn avantajlarını yaxşı dəyərləndirməklə genişlənmə potensialını yaratmalıdır.

Qeyd etməliyə ki, bir sivilizasiyanın təsir zonası prinsipi “Böyük Məkan” adı almışdır. (17, s. 74). Azərbaycanın təsir dairəsi tarix boyu Qafqaz, Yaxın və Orta Şərq, Turan, İslam coğrafiyaları olmuş, hazırda XXI yüzildə bütün Avrasiya coğrafiyası

boyu genişlənməklə bu coğrafiyaları türk mədəniyyətinin yayılmasının “böyük Məkanına” çevirmə potensialına malikdir. Azərbaycan özünün coğrafi mövqeyindən, dünya miqyaslı coğrafi –strateji əhəmiyyətə malik olan təbii ehtiyatlarından və potensialından istifadə edərək, İpək Yolunun Bərpası, Avropa-Qafqaz-Asiya nəqliyyat Dəhlizinin yaradılması, Xəzər hövzəsinin karbohidrogen ehtiyatlarının işlənməsi və dünya bazarlarına çıxarılması layihələrini səmərəli həyata keçirir. (8, S. 24.) Şərq-Qərb və Şimal-Cənub nəqliyyat və enerji dəhlizi üzərində böyük ticarət yollarının kəsişməsində yerləşməklə, zəngin təbii ehtiyatlara malik Azərbaycan hazırda region və dünya dövlətləri ilə geniş siyasi, iqtisadi mədəni və digər əlaqələr qurur, bir çox beynəlxalq iqtisadi enerji və nəqliyyat-kommunikasiya layihələrinin əsas iştirakçılardan və təşəbbüskarlarından biridir. Əsrin müqaviləsi olan Bakı- Tbilisi –Ceyhan neft kəməri, Azərbaycan qazını avropa bazarına nəql edən Bakı-Tbilisi-Ərzurum qaz xətti, Bakı-Tbilisi-Qars dəmiryolu xətti regional və beynəlxalq əməkdaşlığın parlaq nümunələridir. Azərbaycan Avropanın enerji təhlükəsizliyi üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edən Nabukko layihəsinə önəm verir. İldə 26-32 milyard kubmetr qaz ötürəcək Nabukko boru kəməri ilə, Azərbaycan, Qazaxıstan, Türkmənistan qazı Avropa bazarlarına ixrac olunacaq. Nabukko boru kəmərinin ötürülməsində tranzit ölkə rolunu oynayan Türkiyə, Bolqarıstan, Rumıniya, Macarıstan, Avstriya ölkələri ilə Azərbaycan arasında enerji əməkdaşlığı və təhlükəsizliyi sahəsindəki əməkdaşlıq Azərbaycanın beynəlxalq mövqeyinin artmasına xidmət etməkdədir. (18, S. 267-268.) Azərbaycan Böyük İpək yolunun bərpası ilə bağlı Şərq-Qərb, Şimal-Cənub kommunikasiya layihələrinin həyata keçirilməsində vacib rol oynayır. Bu məqsədlə 1998-ci ilin sentyabrında Bakı şəhərində keçirilmiş Böyük ipək yolunun bərpası üzrə beynəlxalq konfransda Avropa-Qafqaz-Asiya dəhlizinin inkişafı üzrə çoxtərəfli saziş imzalanmışdır. Azərbaycanın bir çox əhəmiyyətli enerji, nəqliyyat- kommunikasiya və tranzit yükdaşıma –Bakı-Tbilisi-Ceyhan əsas neft və bakı-Tbilisi-Ərzurum qaz kəmərləri, Avropa-Qafqaz-Asiya nəqliyyat-kommunikasiya dəhlizi(TRASEKA və Böyük İpək Yolu), Bakı-Tbilisi-Qars dəmir yolu layihələrində iştirakı onun regionda və dünyada geoqitisadi əhəmiyyətini artırmışdır. Mərkəzində Azərbaycanın dayandığı TRASEKA layihəsinin Hindistandan və Çindən başlayaraq Portuqaliya və İspaniyaya qədər böyük bir coğrafi ərazidə yerləşən Avropa və Asiya dövlətlərini, Cənub şərq Asiyadan Avropa İttifaqına qədər nəhəng iqtisadi güc mərkəzlərini əhatə etməsi və ən əlverişli marşrutla birləşdirməsi regional və global təhlükəsizliyin təmin olunmasında böyük töhfə olmuşdur. Qara dəniz və Xəzər dənizi regionunun dünya iqtisadiyyatına inteqrasiya olunmasını təmin etmişdir. Avropa ölkələri ilə münasibətlərin inkişafında

Tarixi İpək yolunun bərpasını nəzərdə tutan TRASEKA proqramının həyata keçirilməsi mühüm rol oynayır . Bu nəhəng nəqliyyat dəhlizinin mərkəzində yerləşən Azərbaycan Şərqlə-Qərbin qovuşmasında mühüm rol oynayır. Qərb və Şərq mədəniyyətlərini birləşdirən körpü kimi Azərbaycan sivilizasiyalar arasındakı dialoqda fəal iştirak edərək bu məsələyə öz töhfəsini verir. Azərbaycan siyasi, sosial-mədəni baxımdan nüfuzlu beynəlxalq təşkilatlara integrasiya olmaq xətti yürüdü. Hazırda dünyada dörd mindən çox beynəlxalq və regional təşkilat mövcuddur ki, bunlardan 300- dən çoxu hökumətlərarası təşkilatlardır. Azərbaycan Birləşmiş Millətlər Təşkilatı(BMT), Avropada Təhlükəsizlik və Əməkdaşlıq Təşkilatı(ATƏT), Avropa Şurası (AŞ), Müstəqil Dövlətlər Birliyi (MDB), GUÖAM (Gürcüstan, Ukrayna, Özbəkistan, Azərbaycan, Moldova), İKT (İslam Konfransı Təşkilatı), Qara Dəniz İqtisadi Təşkilatı (QDİT), Parlamentlərarası İttifaq (PI), İqtisadi Əməkdaşlıq Təşkilatı (İƏT) kimi beynəlxalq təşkilatların üzvü olmaqla bərabər, Avropa Birliyi, NATO, Beynəlxalq Valyuta Fondu, Avropa Yenidənqurma və İnkişaf Bankı və digər təşkilatlarla fəal əməkdaşlıq edir. (8, S. 24). “Maddi və Mənəvi sərvətlərinin qüdrəti, geopolitik mövqeyi ilə Şərqdən-Qərbə qədər uzanan yolları bir-birinə qovuşdurmaqla Asya-Avropa integrasiya prosesində körpü rolu oynayaraq, Şimal-Cənub daşımaçılıq koridorunda Cənubun Şimala açılan qapısı olaraq, özünün hidrokarbon qaynaqları ilə Xəzər, Ağdəniz, Qaradəniz, Baltik dənizləri regionlarını bir-birinə qovuşdurmaqla, siyasi, iqtisadi potensialı ilə ...Cənubi Qafqazın Avropa Atlantik məkanına integrasiya olunmasına nail olmaqla Azərbaycan, (19, s. 355) Yerləşmə Mərkəzi kimi Asiya-Avropa, Şərq -Qərb sivilizasiyalarını sintezləşdirməklə planetar Vəhdətə nail olmaq missiyasını yerinə yetirməkdədir.

ƏDƏBİYYAT

1. Ahmet Vecdi CAN. Tarihi İpek Yolunun Yeniden Canlandırılması: Engeller ve Çözüm Arayışları. VIII Türk Dünyası İktisadiyyat, Elm və Mədəniyyət Formunun “İpek Yolu XXI Əsrdə” mövzusunda Beynəlxalq Konfransının materialları. Bakı: “İqtisad Universiteti” 2009 .

2. Arnold Toynbee. Sorokinin Tarih Felsefesi. Bk. Sorokin-Toynbee, Sosial dəyişmələr üzərə denemeler. Ankara. 1964.

3. A. J. Toynbee. A. Study of History/Abridget edition/ London. 1962.

4. Дугин А. Г. Основы геополитики. Георолитическое будущее России. М. , 1997. S. 23-24. Novruz Məmmədov. Geosiyasətə Giriş. I cild. Geosiyasətin nəzəri əsasları. Azərbaycan nəşriyyatı. Bakı. 2011.

5. Ərəstun Həbibbəyli. Sivilizasiyaların kəsişməsində Türk dünyası. Elm və Təhsil. Bakı. 2011.

6. Elbəzək Əsgərova. Müasir elmi idrakda coğrafi sistemlərin tədqiqi problemi//Fənnlərarası metodologiyanın formalaşması: Problemlər və perspektivlər. Bakı. Təknur. 2012.

7. Fazil Qəzənfəroğlu. Türk kimliyi və Azərbaycan vətəni. Yüksəliş İktisadi və Stratejik Araştırmalar Vakfı. Ankara 1998.

8. Heydər Əliyev və Şərq. II cild. Bakı. Ozan, 2002.

9. İbn Haldun. Mukaddime. 1.

10. İbrahim Qefesoğlu. Türk Milli Kültürü. Boğaziçi yay. , İstanbul. 1995.

11. İsmayıl Kayabalı. Çemender Arslanoğlu. Azərbaycan türkləri Kültür tarixinin ana hatları. Azərbaycan kültür dərnəyi yayınları. N 12. Ankara. 1978.

12. İsmail Mehmetov. Türk kafkasında siyasi ve Etnik yapı. Eski çağlardan günümüze Azerbaijan Tarihi. Ötüken. İstanbul. 2009.

13. Kəmalə XƏLİLOVA. Qədim sivilizasiyaların Böyük İpek Yolu . VIII Türk Dünyası İqtisadiyyat, Elm və Mədəniyyət Formunun “İpek Yolu XXI Əsrdə” mövzusunda Beynəlxalq Konfransının materialları. Bakı: “İqtisad Universiteti” 2009.

14. Qabil MANAFOV. Böyük İpek Yolunun Bərpası - iqtisadi inkişafın mühüm amilidir. VIII Türk Dünyası İqtisadiyyat, Elm və Mədəniyyət Forumunun “İpek Yolu XXI Əsrdə” mövzusunda Beynəlxalq Konfransının materialları. Bakı: “İqtisad Universiteti” 2009.

15. Lev Nikolayeviç Gumilyev. Geografiya etnosa v istoričüskiy period. Leningrad. 1990.
16. Lev Qumilyov. Qədim Türklər. Çev. Vilayət Quliyev. Bakı. 1993.
17. Novruz Məmmədov. Geosiyasətə Giriş. I cild. Geosiyasətin nəzəri əsasları. Azərbaycan nəşriyyatı. Bakı. 2011.
18. Novruz Məmmədov. Geosiyasətə Giriş. II cild. Müasir Geosiyasi proseslər. Azərbaycan nəşriyyatı. Bakı. 2011.
19. Nerman Kocatürk. İlham Aliyev: İpək yolu uyqarlığı ve Azerbaijan Diplomasisi. İstanbul. 2009.
20. O. Menghin. Die weltgechichtliche Rolle der ural-altaischnen Völker. AE, 42. 1929.
21. Rafiq HÜSEYNOV. Validə MEHDƏYEVA. Böyük İpək Yolu və Azərbaycan. VIII Türk Dünyası İqtisadiyyat, Elm və Mədəniyyət Formunun “İpək Yolu XXI Əsrdə” mövzusunda Beynəlxalq Konfransının materialları. Bakı: “İqtisad Universiteti” 2009
22. Səlahəddin Xəlilov. Sivilizasiyalararası dialoq. Bakı. 2009.
23. Smith Antoniy D. Milli Kimlik. /National Identity. çev. Bahadır Sina Şener. İletişim yayınları. İstanbul. 1994.
24. Ziya Gökalp. Türkçülüyn əsasları. İnkilap kitabevi. istanbul. 1987.
25. (www.traceca.org.tr).

XÜLASƏ

Məqalədə Mədəniyyətlərin və sivilizasiyaların xarakterik xüsusiyyətlərinin təhlilində Coğrafi Determinizm nəzəriyyəsinə əsaslanmaqla planetin coğrafi quruluşu və sivilizasiyaların tarixi tipologiyasında özünü büruzə verən “fundamental dualizm” qanunu Şərq-Qərb, Asiya-Avropa, Talassokratiya (Dəniz, su)-Tellurokratiya (Quru, Torpaq) bölgüsü tədqiqata cəlb olunmuşdur.

Tədqiqat zamanı aydın olunmuşdur ki, Şərq-Qərb Sivilizasiya dəyərləri əsasında formalaşan Tellurokratiya və Talassokratiya dualizmi içində HARTLƏND-i (“tarixin coğrafi oxu”. Makinderin Hartlənd adlandırdığı “Şərqi Avropadan tutmuş Çinə qədər uzanan Avrasiyanın mərkəzi torpağı”) təmsil edən Azərbaycan Şimalla Cənubun, Şərqlə Qərbin, sivilizasiyalarının inteqrasiyasında böyük rol oynamaqdadır.

РЕЗЮМЕ

В данном исследовании отражены проблемы «фундаментального дуализма» в контексте вопросов относительно Востока-Запада, Азии-Европы, талассократии-теллуократии (Море, вода-земля, суша) в характеристических особенностях, которые проявляются в теории географического детерменизма, основанного на географическом планетарном устройстве и исторической типологии цивилизаций.

В ходе исследования было установлено, что большую роль в цивилизационной интеграции Востока и запада, севера и юга Азербайджана играет теория ХАРТЛАНДА (историческая географическая ось), являющаяся центральными землями Азербайджана, которая простирается от Китая до Восточной Европы и которая проявляется в дуализме талассократии-теллуократии, формирующихся на основе ценностей западно-восточной цивилизации.

RESUME

"Fundamental dualisms" as East-West, Asia-Europe, Tallasscraty (sea-water)-Tallurocraty (land-soil) showing themselves on basing to theory geographical Determinism, geographical structure of planet and at the historical typology of civilizations in analyze of characteristic properties of culture and civilizations had been investigated at this article.

The traditional culture (which had created during thousands years) and ideas (ideocracy) dominates on Tallurocraty (land-soil) part of Earth, but the culture which dynamic, active, supporting technical development and defending individual rights of men dominates on Tallassocracy(sea-water) part of Earth.

As a result of this work had lucid that Azerbaijan as one of the central country of Eurasia has importance in global and regional projects between Europe (sea-water) and Asia (land-soil) according to Maccinder's theory which is named Heartland (historical geographical axis) and covers central lands of Eurasia from Eastern Europe to China.

Çapa tövsiyə etdi: f. e. d. R. Xəlilov

VƏTƏNDAŞ CƏMİYYƏTİ ANLAYIŞININ MAHİYYƏTİNƏ DAİR

*Fərhad Baloglan oğlu Həsənzadə,
Bakı Dövlət Universitetinin
“Fəlsəfə” kafedrasının dissertantı,
DİN-in Polis Akademiyası*

Açar sözlər: *Vətəndaş cəmiyyəti, hüquqi dövlət, vətəndaş cəmiyyətinin ictimai ideali, şəxsi maraqlar, tolerantlıq*

Ключевые слова: *гражданское общество, правовое государство, общественный идеал гражданского общества, личные интересы, толерантность.*

Key Words: *Civil Society, Legal state, Social ideal of civil society, Personal interest, Tolerance*

Vətəndaş cəmiyyəti problemi müasir sosial fəlsəfənin fundamental problemlərindən biridir. Bu anlayışın tarixi cəmiyyətdə dövlətin meydana gəlməsi qədər qədimdir. Dövlətin meydana gəlməsilə insanların həyat və fəaliyyəti dövlət və qeyri-dövlət olmaqla iki hissəyə bölünmüş, qeyri-dövlət sferası isə vətəndaş cəmiyyətinin məzmununu təşkil etmişdir.

Tarixin bütün dövrlərində insan övladı daima ədalətli bir cəmiyyət axtarışında olmuşdur. Hələ antik dövr fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələrinin əsərlərində vətəndaş cəmiyyəti ideyasının elementlərinə rast gəlmək mümkündür. Bu istək filosof və yazıçıların əsərlərilə yanaşı müxtəlif xalqların şifahi yaradıcılıqlarındada öz əksini tapmışdır. (məsələn, ingilis xalqının robin hud haqqında hekayəsi, eləcədə Qabusnamə, Azərbaycan xalqının yaratdığı koroğlu dastanı, və sair). Məhz bu düşüncələr vətəndaş cəmiyyəti ideyasının ilk simptomları, ideya mənbəyi rolunu oynamışdır. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi vətəndaş cəmiyyəti haqqında ilkin təsəvvürlərə qədim yunan filosoflarının yaradıcılıqlarında rast gəlmək mümkündür. Lakin o dövrün təfəkküründəki vətəndaş cəmiyyəti anlayışı ilə bugünkü anlayışı eyniləşdirmək düzgün olmazdı. Mahiyyət etibarilə müasir vətəndaş cəmiyyəti

ideyaları XVIII əsrdə qərbdə formalaşmağa başlamışdır. Müxtəlif dövrlərdə meydana gəlməsinə baxmayaraq bu səpkili ideyaların, düşüncələrin əsas məqsədi və məramı insanlar arasında hüquq bərabərliyi yaratmaq, cəmiyyətdə ədalət prinsipini bərqərar etmək idi.

Vətəndaş cəmiyyəti cəmiyyətin inkişafının müəyyən bir mərhələsində təşəkkül tapmış və azad fərdlərin, eləcədə onlar tərəfindən yaradılmış birliklərin məcmusudur. Lakin konkret bir təriflə vətəndaş cəmiyyəti anlayışının mahiyyətini açıqlamaq mümkün deyildir. Məhz buna görədə vətəndaş cəmiyyətini fərqləndirən tərəflər, onun struktur elementləri, inkişaf yolu haqqında daha ətraflı danışmağa ehtiyac duyulur. Elmi ədəbiyyatda vətəndaş cəmiyyəti anlayışının məzmunu tam olaraq müəyyən edilmişdir. Bu anlayış altında tarixi təcrübə ilə əldə edilmiş və müəyyən meyarlara cavab verən cəmiyyət modeli ifadə olunur.

Lakin bu məfhumun mahiyyəti çoxtərəfli olduğu üçün ayrı-ayrı mütəfəkkirlər tərəfindən vətəndaş cəmiyyətinə dair müxtəlif təriflər verilmişdir. Y. Rüstəmovun rəhbərliyi altında nəşr olunmuş “Politologiyaya; ensiklopedik lüğət”də vətəndaş cəmiyyətinə belə bir tərif verilir. “Vətəndaş cəmiyyəti dövlətdən asılı olmayan, lakin onunla qarşılıqlı əlaqədə fəaliyyət göstərən, üzvləri arasında inkişaf etmiş iqtisadi, mədəni, hüquqi və siyasi münasibətləri bərqərar edən, dövlətlə birgə yüksək səviyyəli hüquqi münasibətlər yaradaraq vətəndaşlarının tam sosial, iqtisadi, siyasi, mədəni və əxlaqi status qazanmasına nail olan cəmiyyətdir (1, səh 809). Azərbaycan respublikasının prezident administrasiyasının rəhbəri, f. e. d. , professor Ramiz Mehdiyev müəllifi olduğu “Azərbaycan;qloballaşma dövrünün tələbləri” adlı kitabında qeyd edirki, “vətəndaş cəmiyyətini insanların bir birindən və dövlətdən asılı olmayan fərdlər kimi qarşılıqlı əlaqədə olduqları sosial məkan kimi təsəvvür etmək olar. vətəndaş cəmiyyəti insanların qrup və fərdi mənafeylərini, həmçinin hüquqlarını qorumalı olan müstəqil assosiasiyaların (dini və siyasi korporasiyaların, kooperativlərin, həmkar ittifaqlarının və s.) simasında dövlətlə xüsusi münasibətlərdir. (2, səh. 400.). AMEA-nın “fəlsəfə, hüquq və sosiologiya” institutunun əməkdaşı, f. ü. f. d Vahid Ömərov bu sahədə apardığı elmi araşdırmalar nəticəsində bu qərara gəlirki, “Vətəndaş cəmiyyəti vətəndaşların suverenliyinə, hüquqi və demokratik dövlət quruluşuna, azad sahibkarlığa, yerli özünüidarəçiliyə, parlamentarizmə, insanların könüllü birliklərinə, qeyri-dövlət və qeyri-siyasi münasibətlərə, azad rəqabətə, əməkdaşlığa, müxtəlif mülkiyyət formalarına, konsensus və kompromisə, özünütəşkil və sinergetik başlanğıclara, tolerantlığa, hümanizmə, fərdlərin uyğunlaşdırılmış fəaliyyətinə, qarşılıqlı yardıma, azadlığa,

demokratiyaya əsaslanan, yüksək inkişaf etmiş xüsusi tipli açıq cəmiyyətdir. Qərbd dünyasında təşəkkül tapan və indi dünyanın bütün demokratik ölkələrində formalaşmaqda olan vətəndaş cəmiyyəti bəşəriyyətin əsrlər boyu arzuladığı ideal cəmiyyət - “cənnət” axtarışının gerçəkləşdiyi, həyata keçdiyi ümumbəşəri sərvət, ümumdünya fenomeni olub insanlığın ədalətli, azad, demokratik, ləyaqətli ictimai həyatda yaşamaq haqqını təstiq edir. Bu cəmiyyəti qurmaq bütün bəşəriyyətin əzəli, əbədi və müqəddəs borcudur”. (4, səh. 10). Fəlsəfə elmləri doktoru Qosqar Əliyev özünün “Heydər Əliyev və milli mentalitet fəlsəfəsi” adlı monoqrafiyasında vətəndaş cəmiyyəti anlayışına cəmiyyətdə milli həmrəyliyin təmin edilməsi kimi yanaşır və qeyd edir ki, “vətəndaş cəmiyyətinin qurulması o deməkdir ki, burada milli həmrəylik özündə xüsusi əxlaqi-siyasi cəhətlər ehtiva edir, insan fərdiliyinin və varlığının spesifik cəhəti, insanlar arasında münasibətlərin sosial və mənəvi yetginliyinin təcəssümü kimi təzahür üdir”. (5, səh. 151).

Qərbdə Vətəndaş cəmiyyəti probleminin müasir tədqiqatçılarından olan Adam Seliqman vətəndaş cəmiyyəti ideyasını insanların yer üzərində cənnət axtarmasına bənzədərək bildirirdi ki, “İlk dəfə 18-ci əsrdə sosial qarşılıqlıq mühitinə istinad edən bir amil kimi irəli sürülən bu anlayış, 19-cı əsrdə dövlət anlayışından kənarda mövcud olan sosial məfhumu səciyyələndirmək üçün istifadə olunurdu. Özünün müxtəlif formalarda ifadə olunmalarında o, son iki yüz il ərzində siyasi təfəkkürü müəyyənləşdirməyə xidmət etmiş icma və fərdçilik elementlərinə istinad edir. Çünki vətəndaş cəmiyyəti eyni zamanda həm Adam Smitin qeyd etdiyi “təbii istəklər və bir-birilə ünsiyyətdə olmaq” mühitidir, həm də K. Marksın bazar münasibətlərinə verdiyi məşhur tərifdəki “insanın özəl bir fərd kimi çalışdığı, digər insanlara alət kimi münasibət bəslədiyi, özünü alət səviyyəsinə endirdiyi” arenadır. Bu həm hüquqlar, həm də əmlak, sivillik və iqtisadi istismar mühitidir. Vətəndaş cəmiyyəti həm hüquqi baxımdan azad olan fərd, həm də azad fərdlər icmasına əsaslanır. Dövlətdən başqa o, qanunla tənzimlənir. ictimai mühit olsa belə o fərdlərdən təşkil olunmuşdur”. (6, səh. 18)

Q. F. Slesarova vətəndaş cəmiyyətinə aşağıdakı kimi tərif vermişdir: “Vətəndaş cəmiyyəti demokratik dövlətdə formalaşan və inkişaf edən insan birliyi olub iki cəhəti ifadə edir;

1) Cəmiyyətin həyat fəaliyyətinin bütün sferalarında könüllü yaranan qeyri-dövlət strukturlarını (birliklər, təşkilatlar, assosiasiyalar, klublar, fondlar və. s).

2) iqtisadi, siyasi, sosial, mənəvi, dini və digər qeyri-dövlət münasibətlərinin məcmuu” (7, səh 516).

V. T. Dançenko isə bildirirdiki, vətəndaş cəmiyyəti insanların siyasi hakimiyyəti sahəsindən birbaşa asılı olan və zəruri normativ aktlarla bu hakimiyyətə birbaşa müdaxilə etmək fəaliyyəti məhdudlaşdırılan qeyri-siyasi birlik formalarından biridir. Sivilizasiyalı və hümanistləşdirilmiş belə cəmiyyət şəxsiyyəti yeni tipli vətəndaş kimi formalaşdırmaq qabiliyyətinə malikdir. Məhz belə vətəndaş öz növbəsində yeni vətəndaş cəmiyyəti yaradır. (8, səh 28)

Vətəndaş cəmiyyətinin əsasını qeyri-siyasi münasibətlər təşkil edir. Bu münasibətlərin tərəfləri olan müxtəlif assosiasiyalar, birliklər və təşkilatlar öz-özünə, yəni spontan olaraq aşağıdan formalaşırlar. Vətəndaş cəmiyyətində mövcud olan müxtəlif qrupların fəaliyyətində və təşkilində dövlət iştirak eləmir. Vətəndaş cəmiyyəti heç bir təşkilati mərkəzə malik olmur və onun yaradılmasında yeganə təkanverici qüvvə ayrı-ayrı insanları birləşməyə sövq edən müxtəlif maraqlardır. Bu maraqlar siyasi, iqtisadi, hüquqi və sair ola bilər. Məsələn üçün vətəndaş cəmiyyətinin struktur elementlərindən biri olan azad siyasi partiyalar müxtəlif insanların ortaq siyasi maraqlarının ifadə vasitəsi olaraq meydana gəlirlər. Və yaxud xırda sahibkarlar birləşərək müəyyən bir birlik (assosiasiya, həmkarlar ittifaqı və s) yaradırlar. Bu insanları birləşməyə, təşkilatlanmaya sövq edən səbəb onların iqtisadi maraqlarıdır. Bu formada təşkilatlanmış vətəndaşlar ilk növbədə öz fəaliyyət sferalarında dövlətin təsirini azaldır, bunun nəticəsində bürokratik əngəllərdən, dövlət orqanlarının özbaşınalığından maksimum dərəcədə sığortalanmış olurlar. Dövlət onların fəaliyyətinə yalnız və yalnız mövcud qanunlar pozulduqda müdaxilə edə bilər.

Yəni, vətəndaş cəmiyyətinin yetkin inkişaf etdiyi cəmiyyətlərdə dövlət bir çox sahələrdə öz fəaliyyətini belə demək mümkünsə “dondurur”-öz funksional vəzifələrinin (əsasən daxili funksiyalarına aid olan məsələlər) bəzilərini vətəndaş cəmiyyəti təşkilatlarına həvalə edir. Lakin bu o demək deyildirki, artıq dövlətə heç bir ehtiyac qalmayıb. Sadəcə olaraq dövlət sosial həyatın bütün sferalarına total nəzarətdən əl çəkir və öz varlığını yalnız o sahələrdə saxlayırki, orada dövlətin fəaliyyəti qaçılmaz olsun. Məsələn, müdafiə, daxili və xarici təhlükəsizlik, ekologiya, xarici işlər, rabitə, nəqliyyat, qanunvericilik və vətəndaşların hüquqlarının müdafiəsi istiqamətində.

Ümumi mənada götürdükdə belə cəmiyyətlərdə dövlətin fəaliyyəti vətəndaşların rifahının yaxşılaşdırılması, onların tələbatlarının ödənilməsi və mənafeylərinin qorunmasına istiqamətlənir. Burada xalq dövlət üçün, onun siyasi, ideoloji, hərbi və s maraqları üçün yox, dövlət xalq üçün, onun mənafeyləri üçün çalışır, onun

xidmətçisi qismində çıxış edir. Çünki vətəndaş cəmiyyəti insanların əsasən iqtisadi və şəxsi həyat fəaliyyətlərinin sferasıdır, onun məqsədi isə insanların tələbatlarını ödəmək, şəxsi mənafeylərini və hüquqlarını qorumaq yolu ilə arzuladıqları xoşbəxt və firavan bir həyatı təmin etməkdir.

Vətəndaş cəmiyyəti fəal, təşəbbüskar fərdlərdən ibarət qrup və birliklərin məcmusudur. Bu qruplardakı fərdlər arasındakı qrupdaxili münasibətlər dövlət strukturlarından fərqli olaraq şaquli, vertikal (yəni təbəçilik münasibətləri nəzərdə tutulur) yox, üfüqi və ya horizontal olur. Üfüqi əlaqələr dedikdə vətəndaş cəmiyyətini təşkil edən azad və bərabər hüquqlara malik fərdlər arasındakı münasibətlər başa düşülür. Dövlət strukturunda çalışan insanlardan fərqli olaraq, bu tipli münasibətlərin hökm sürdüyü qruplardakı fərdlər öz üzərlərinə düşən vəzifələrin öhdəsindən layiqincə, daha həvəslə gəlməyə çalışır, funksional vəzifələrinin icrasına vəzifə borcu kimi yox, öz şəxsi mənafeylərinin gerçəkləşdirilməsi vasitəsi kimi baxırlar. Məsələn, biz son məqsədləri eyni-maddi nemətlərin birlikdə, kollektiv şəkildə istehsal etmək olan kolxoz təsərrüfat birliyi ilə, azad sahibkarlar və ya fermerlər tərəfindən yaradılmış hər hansısa birliklərin statistik məlumatlar əsasında müqayisəsini aparsaq görərik ki, könüllü şəkildə birləşmiş insanlar məhsuldarlığın inkişafında daha maraqlı olurlar, nəinki kolxoz təsərrüfatında işləməyə məcbur olanlar. Çünki məhsulun bol olması onların şəxsi mənafeylərinə və maddi maraqlarına uyğundur.

Vətəndaş cəmiyyəti ideyasının ictimai ideali, prinsipi cəmiyyətdə hər kəsin öz bilik, bacarıq və qabiliyyətinə uyğun olaraq mükafatlandırılması yolu ilə ictimai rifahın təmin edilməsidir. Hər bir vətəndaşın özünü təstiq etməsi üçün şəraitin, həm də hamı üçün bərabər şəraitin yaradılması, cəmiyyətdə maddi nemətlərin ədalətli bölgüsü, ictimai mövqe tutan şəxslərin bu mövqeyə uyğun keyfiyyətlərə malik olması, hər bir şəxsin əməyinin düzgün qiymətləndirilməsi və dəyərləndirilməsi vətəndaş cəmiyyəti ideyasının əsas idealıdır. Kulturoloq M.Süleymanlı vətəndaş cəmiyyətinin ictimai idealının məzmununu aşağıdakı kimi müəyyənləndirmişdir:

- 1) Xidmət və mükafat arasında uyğunluq.
- 2) Təhsilli, fəal və mənən kamil şəxslər üçün şəraitin mövcudluğu.
- 3) İnsanların həyat fəaliyyəti üçün ilkin bərabər şəraitin olması.
- 4) Söz, yaradıcılıq və fəaliyyət azadlığı üçün imkanların mövcudluğu.
- 5) İnsanların özünü təstiq etməsi üçün imkanların mövcudluğu.
- 6) Ahəngdar və ədalətli ictimai münasibətlərə nail olma.

- 7) Həyatı nemətlərin ədalətli bölgüsü.
- 8) İnsanların ictimai vəziyyətilə qabiliyyətləri arasında uyğunluq.
- 9) Hüquq və vəzifələr arasında uyğunluq.
- 10) Şəxsi və ictimai maraqlar arasında uyğunluq.
- 11) Vətəndaş vəzifəsi və insani ehtiyaclar arasında uyğunluq.
- 12) Xeyirxah həyat tərzı və şəxsi xoşbəxtliyə nail olma arasında uyğunluq. (9, səh. 136)

Əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi vətəndaş cəmiyyəti tarixi təcrübə ilə əldə edilmiş nailiyyət və sosial cəmiyyətin inkişafında daha yüksək pillədir. Yəni vətəndaş cəmiyyətinin formalaşması üçün müəyyən tarixi zaman kəsiyinə ehtiyac vardır. Biz istəsək də, qısa zaman ərzində vətəndaş cəmiyyəti qura bilmərik. Ən azından qurulsa belə onun struktur elementləri formal xarakter daşıyacaqdır və bizə ondan gözlədiyimiz “məhsul”u verməyəcəkdir. Effektiv vətəndaş cəmiyyətinin bərqərar olması üçün ilk öncə müəyyən vaxt ərzində əlverişli mühit formalaşmalıdır. Burada əlverişli mühit dedikdə vətəndaş cəmiyyətinin təşəkkülünü şərtləndirən sosial, siyasi və mədəni amillərin inkişaf səviyyəsi nəzərdə tutulur. Azərbaycanın mərhum prezidenti, ümummilli lider Heydər Əliyev çıxışlarının birində respublikada gedən demokratik quruculuq prosesinə münasibət bildirərək qeyd etmişdi ki, “Demokratiyanı bir-iki gündə əldə etmək mümkün deyil, demokratiya insanların şüurunda dəyişiklik deməkdir. Bu dəyişiklik isə inqilabla olmur, təkamül yolu ilə, tədricən gedir”. (3, səh. 99). Fikrimcə ümumilli liderin bu sözlərini vətəndaş cəmiyyəti quruculuğu prosesində şamil etmək olar. Çünki nəticə etibarilə hər iki proses cəmiyyətdə keyfiyyət dəyişikliklərinə gətirib çıxarır. Bu keyfiyyət dəyişiklikləri isə ilk öncə insanların şüurunda, düşüncəsində baş verməlidir. Əsl vətəndaş cəmiyyəti odur ki, o ictimai inkişafın nəticəsi kimi aşağıdan, spontan olaraq meydana gəlsin.

Vətəndaş cəmiyyətinin inkişafını şərtləndirən bir sıra amillər mövcuddur. Bura sosial sabitlik və ictimai fəallıqla müşayiət olunan ictimai şüurun inkişafı (xüsusilə hüquqi, əxlaqi və siyasi formalarının), xüsusi mülkiyyətin və cəmiyyətin bütün sferalarında plüralizmin mövcudluğu, azad və kamil şəxsiyyətin yetişməsi, hüquqi və demokratik dövlətin bərqərar olması, cəmiyyətdə vətəndaş cəmiyyəti mədəniyyətinin formalaşması və s. daxildir.

Vətəndaş cəmiyyətinin komponentlərinə demokratik dəyərlərin inkişaf etdiyi və hüquqi dövlətin bərqərar olduğu ölkələrlə yanaşı qeyri-demokratik və avtoritar rejimlərin hakimiyyətdə olduğu cəmiyyətlərdə də rast gəlmək mümkündür. Sadəcə olaraq belə ölkələrdə vətəndaş cəmiyyəti institutları formal xarakter daşıyır, onun

elementləri isə birbaşa və yaxud dolayı yolla dövlət orqanlarının nəzarəti altında olur. Məsələn üçün dünyanın ən nəhəng avtoritar dövləti olmuş SSRİ-nin özündə vətəndaşlıq institutu var idi, hətta həmkarlar ittifaqlarına, müxtəlif assosiasiya və korporativlərdə rast gəlmək mümkün idi. Lakin bunların hamısı dövlətin tam nəzarətində idi

Vətəndaş cəmiyyəti elə bir sosial quruluş modelidir ki, burada plüralizm (müxtəliflik) mövcud olur. Siyasi sferada bu müxtəliflik özünü azad və müstəqil siyasi partiyaların, iqtisadi sferada müxtəlif birliklərin (məsələn, kənd təsərrüfat məhsulları istehsalçılarının birliyi, istehsalatın müxtəlif sahələrində çalışan işçilərin birləşdikləri assosiasiyalar, həmkarlar ittifaqları və. s), dini sferada dini qrupların, idarəetmədə bələdiyyələrin, mənəvi sferada müxtəlif yaradıcı, elmi qrupların və. s. mövcudluğunda və fəaliyyətində göstərir. Bu azad insan birlikləri dövlətlə yanaşı mövcud olurlar və yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi dövlətdən heç bir asılılığı olmur. Belə birliklərin tərkibində olan vətəndaşlar sosial və siyasi fəallıq göstərərək dövlətin idarə olunmasında bilvasitə iştirak edirlər. Həmçinin dövlətin idarə olunmasında vətəndaşların iştirakı, siyasi, hüquqi şüurun və hüquqi mədəniyyətin yüksək inkişafı (bunlarsız vətəndaş cəmiyyətinin formalaşması mümkün deyil) siyasi hakimiyyətin marginallaşmasına imkan vermir. Deyilənlərdən belə nəticə hasil olur ki, vətəndaş cəmiyyətinin formalaşdığı toplumlarda dövlət, özünün hökmran və avtoritar mövqeyini itirərək, cəmiyyətin vətəndaş cəmiyyətinin yuxarıda barəsində danışdığımız komponentlərilə yanaşı mövcud olan bir elementinə çevrilir.

Sonda, Vətəndaş cəmiyyəti ideyası haqqında deyilən bütün fikirləri ümumiləşdirərək belə qənaətə gəlmək olarki, Kollektiv bir qurum formasında mövcud olan Vətəndaş cəmiyyəti konsepsiyası dövlətin avtoritetindən kənar, öz fəaliyyətində mövcud qanunları əsas tutan, lakin dövlətlə dialektik vəhdət şəklində fəaliyyət göstərən azad vətəndaşların müxtəlif maraqlar (dini, siyasi, iqtisadi, və s) üzrə yaratdıqları birliklərin, təşkilatların məcmusudur. başqa cür desək vətəndaş cəmiyyəti müxtəlif sosial qruplar və birliklər, eləcə də mövcud cəmiyyəti təşkil edən fərdlər arasında dövlətin müdaxiləsindən kənar və dövlət tərəfindən şərtlənməyən müxtəlif yönümlü münasibətlərdir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Yusif Rüstəmov. "Politologiya; Ensiklopedik lüğət". Bakı, "Günəş" 2008, 831 səh.
2. Ramiz Mehdiyev. "Azərbaycan; Qloballaşma dövrünün tələbləri". Bakı. "Yeni nəşrlər evi" 2005, 464 səh.
3. Ramiz Mehdiyev. "Vətəndaş cəmiyyətinə yol açan ideyalar". "Azərbaycan" qəzeti nəşriyyatı, Bakı 2006, 606 səhifə.
4. Vahid Ömərov. "Vətəndaş cəmiyyətinin mahiyyətinə dair". "Səs" qəzeti, Bakı, 2 sentyabr 2011, 16 səh.
5. Qoşqar Əliyev. "Heydər Əliyev və milli mentalitet fəlsəfəsi", Bakı, "Qismət" nəşriyyatı 2003. 246 səh.
6. Adam Səliqman. "Vətəndaş cəmiyyəti ideyası". Bakı, "Nurlan". 2005, 240 səhifə.
7. Məcid Əfəndiyev. "Siyasi Elm" Bakı, "siyasət" nəşriyyatı, 2010, 859 səhifə
8. Elmira Dadaşova. "Azərbaycan respublikasında vətəndaş cəmiyyətinin formalaşmasında demokratik proseslərin rolu". Bakı, "Elm", 2007, 187 səhifə.
9. Mübariz Süleymanlı. . "Sosial-mədəni sahənin idarə olunması (mədəniyyət kontekstində). . Bakı, "Qanun" nəşriyyatı, 2011, 288 səh.

Гасанзаде Фархад Балогланоглу

РЕЗЮМЕ

О сущности понятия гражданского общества

В данной статье автором сделана попытка выяснения сущности понятия гражданского общества. В связи с этим рассмотрены взгляды отдельных философов в этой области, общественный идеал и принципы данной идеи, контуры и факторы, обуславливающие развитие гражданского общества. В итоге сформулирована авторская мысль о сущности гражданского общества.

Hasanzade Farhad Baloglanoglu

SUMMARY

On the essence of the civil society concept

In this article, the author attempts to clarify the essence of the civil society concept. In this regard, the views of individual philosophers in this area, the social ideal and principles of this idea, the contours and the factors causing the development of civil society are considered here. As a result, the author formulated the idea of the civil society nature.

QURAN VƏ HƏDİSLƏRDƏ TİCARƏT ƏXLAQI

Sara Dostəli qızı Məmmədova

AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına

Əlyazmaları İnstitutunun dissertantı

İctimai və sosial durumundan asılı olmayaraq, hər bir insanöz ehtiyaclarını ödəməkdən ötrü digərləri ilə, istər-istəməz müəyyən münasibətlərdə və əlaqələrdə olur. Həmin əlaqələrdən biri də ticari əlaqələrdir. Ticarətin qaydalarına uyğun olaraq bu əlaqələr zamanı hər bir kəsya satıcı, ya da alıcı rolunda ticarətlə məşğul olur. İslam prinsipləri və normalarına görə hər bir münasibətin özünəməxsus əxlaq normaları mövcuddur və ticarət əlaqələri də bu baxımdan istisna deyil. Ən doğru və ən yaxşı əxlaqi qaydalar da Allahkəlamı Qurani-Kərimdə və Rəsulullahın (s) hədislərində toplanmışdır.

İnsanların bir-birini qarşılıqlı şəkildə aldatmaması və beləliklə də harama əl atmamaları üçün əxlaqa uyğun bir ticarət qurmağa üstünlük verilməlidir. Bu zaman hiylə və fırıldaq üzərində qurulmuş alış-verişdən çəkinməli, həmin münasibətlərdə qarşılıqlı olaraq dürüst davranmalı, faiz kimi harama bulaşmış ticarətdən qaçınmalı, satıcı satdığı malın qüsurlu deməli, alıcı isə aldığı malın dəyərini vaxtında və tam ödəməlidir.

Dinimiz insanın həm maddi, həm də mənəvi yaşayışına böyük əhəmiyyət verir, hər ikisi arasında sağlam bir tarazlığın qorunmasını vacib hesab edir. İbadətlərin yerinə yetirilməsinin insan mənəviyyətinin inkişafında mühüm qida olduğunu bildirən dinimiz, bəşər övladının maddi həyatının təminatı üçün təməl sahələrdən olan ticarət, sənət, kənd təsərrüfatı kimi həyatı əhəmiyyətə malik fəaliyyət növlərini lazım bilmişdir. Allah-Təala Qurani-Kərimdə ticarət və alış-veriş haqqında belə buyurmuşdur:

...وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...

“...Allah alış-verişi halal, sələmçiliyi isə haram etmişdir...” (Əl-Bəqərə: 275)

Cümə surəsində isə belə buyrulur:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ إِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

“Ey iman gətirənlər! Cümə günü namaza çağırıldığınız zaman Allahı zikr etməyə tələsin və alış-verişi buraxın. Bilsəniz, bu sizin üçün nə qədər xeyirlidir! Namaz qılınıb qurtardıqdan sonra yer üzünə dağılın və Allahın lütfündən ruzi diləyib axtarın! (Yenə öz işinizə qayıdın!) Və Allahı çox zikr edin ki, nicat tapıb səadətə qovuşasınız! (Hər iki dünyada muradınıza yetişəsiniz!)” (Cümə: 9-10)

Ayələrdən görüldüyü kimi insana yer üzünə dağılıb qismət axtarmaq əmr edilmişdir. Ticarət bir növ dolanışıq qaynağı olduğu kimi, mənalı bir ibadət forması olaraq da müsəlmanların həyatına daxil olmuşdur. İbadətlərin vacibi, müstəhəbbi olduğu kimi, alış-veriş və ticarətin də müəyyən qaydaları vardır. Bu səbəbdən də ticari əxlaqla əlaqədar Quran və hədislərdə ifadə edilən müəyyən əxlaqi və hüquqi qaydaları öyrənmədən belə bir işə başlamaq mənəvi və ictimai məsuliyyətlərin yerinə yetirilməsində ciddi problemlər yarada bilər.

Müsəlmanların alış-veriş üsullarının ümumi hüquqları və əxlaqi qaydaları Qurani-Kərimə və hədislərə uyğun təyin olunmuşdur. Beləki, Allah-Təalə buyurur:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا.

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

Peyğəmbər əleyhissəlam hədisi-şəriflərinin birində buyurmuşdur:

“Möminlər öz aralarında müəyyənləşdirdikləri şərtlərə tabe olurlar. Ancaq haramı halal, halalı haram edən şərt bunun xaricindədir” [6, c. 3, 52].

Nəticə etibarilə insanların bir sıra davranışları əxlaq kimi dəyərləndirilir. Sosial həyatda insanın rifah və səadət içində yaşaması davranışlarının əxlaqi olmasına bağlıdır. Əxlaqla əlaqədar ən doğru hökm və meyarlar Qurani-Kərim və hədislərdə yer almışdır. İnsan övladı dünya və axirət səadəti və xoşbəxtliyinə çatmaqdan ötrü həyatı boyunca əxlaqi davranışlara riayət etməlidir.

Ticarət kəlməsi *təcərə* (تجر) kökündən olub “almaq” və ya “satmaq” deməkdir (12, c. IV, 89). Müvafiq olaraq həmin kökdən əmələ gəlmiş ismi-fail forması *tacir* (تاجر) “alan” və ya “satan” deməkdir [13, c. 6, 127].

Ticarət iki hissəyə bölünür: halal və haram. İstilahda halal ticarətə *bey*, haram ticarətə isə *riba* deyilir. Allah-Təalə bunların fərqi işarə edərək buyurur:

...قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...

...“Onlar:” alış-veriş də sələm kimi bir şeydir!” – dedilər. Halbuki, Allah alış-verişi halal, sələm (faiz) almağı isə haram (qadağan) etmişdir... (Əl-Bəqərə: 275)

Əxlaq kəlməsi *xuluq* (خلق) “əxlaq” sözünün təkididir. [9, c. 1, 158; 4, 28]. Bundan əlavə, lüğətlərdə *xuluq* sözünün “təbiət” və “xarakter” mənalarında işlənməsinə də rast gəlmək mümkündür [10, 24].

Əxlaq kəlməsi İslami qaynaqlarda, hədislərdə yaxşı və pis xasiyyətləri ifadə etmək üçün istifadə olunmuşdur. Xüsusilə, gözəl xasiyyət və fəzilətli davranışlar - *husnul-xuluq*, *məsəhinul-axlaq*, *əl-əxlaqul-hasənətu*, pis xasiyyət və pis hərəkətlər isə *suul-xuluq*, *əl-axləquz-zəməmətu* kimi terminlərlə ifadə olunmuşdur.

Bundan əlavə, yemə, içmə, söhbət, səfər kimi gündəlik həyatın müxtəlif sahələri ilə əlaqədar davranış və ədəb qaydalarına, tərbiyəli, nəzakətli və təqdirəlayiq davranış formalarına *ədəb* deyilmişdir.

Əxlaqı üç qrupa bölmək olar.

1. Fitri və təbii əxlaq: İnsanın öz fitrətində mövcud olan, yerləşmiş və gizlənmiş xüsusiyyətlərə “*fitri və təbii əxlaq*” adı verilir. Bu fitri xüsusiyyətlər heç bir məsuliyyətin tətbiq sahəsi deyil və bunlara görə şəri hökmlər tətbiq edilməz. Heç bir fərd onda fitrətdən mövcud olan qəzəb və şəhvət qüvvəsinə görə məsuliyyət daşımır. Belə ki, məsuliyyət bu qüvvələrə tabe olaraq edilən hərəkətlərə görə tətbiq edilir.

2. Əxlaqi-muktəsəbə (sonradan qazanılmış əxlaq): Ətraf mühitin təsiri altında formalaşan əxlaqa “*əxlaqi-muktəsəbə*” deyilir. Bu əxlaq xarici təsirlər sayəsində yaranmışdır. Bu əxlaqda iradə və seçiminböyük rolu vardır.

3. Əxlaqi-hasənə (gözəl əxlaq) və **Əxlaqi səyyiə** (pis əxlaq): Əgər insanın xasiyyəti İslamın əmr etdiyi etik norma və davranışları əhatə edirsə, buna “*əxlaqi-hasənə*, *əxlaqi-hamidə*, *əxlaqi-fazilə*, *əxlaqi-məmduhə*” adı verilir. İslamın qadağa etdiyi pis vərdiş və davranışlara isə “*əxlaqi-səyyiə*, *əxlaqi-rədiə* və *əxlaqi-maqbuhə*” adları verilirki, bütün bunlar da eyni mənanı ifadə edən kəlmələrdir [9, c. 1, 158].

Nəticədə bunu demək olar ki, insanlar harada və necə davranmaq lazım olduğunu bildikdə, bu əxlaqi normalara riayət etdikdə istər şəxsi, istərsə də ictimai həyatda dinclik və xoşbəxtliyə çatmış olarlar.

Pis əxlaq insan həyatının məhvinə səbəb olan ruhibir xəstəlikdir. Ona görə də insan ömür boyu ona zərər verən bu xəstəlikdən müalicə olunmağa çalışmalıdır. Əxlaqın məqsədi insanların xoşbəxtliyini təmin etməkdən ibarətdir. Buna görə də gündəlik yaşam şəraitində əxlaq normalarını qoruyub saxlamaq vacib şərtlərdən sayılır. Əxlaqi məsələlərdə hərəkət və davranışlar arasında harmoniya yarandıqda insan səadətə çatmış olur.

İqtisadiyyatın müvəffəqiyyətlə inkişaf etməsi məhz İslam əxlaqına uyğun insan cəmiyyətinin yetişməsi və həmin cəmiyyətin bütün təbəqələrinin qeyd olunmuş

dəyərlər çərçivəsində davranışları ilə sıx bağlıdır. İnsan bu prinsiplərə sadıq qalaraq işlərini ticari əxlaq normalarına uyğun tənzimlədiyi halda iqtisadi böhranın qarşısının alınmasına və cəmiyyətdə qeyri-sabitliyin azalmasına nail olmaq mümkündür. Bu da öz növbəsində cəmiyyətdə sosial sülhün və əmin-amanlığın təminatına səbəb olur.

Qurani-Kərim sosial mövqeyindən asılı olmayaraq hər bir insana həyatının bütün sahələrində, o cümlədən, iqtisadi, sosial, siyasi, elmi və digər sahələrində əxlaqi ölçülər çərçivəsində davranmağı tövsiyə edir[5, 127].

İslamdan əvvəlki ərəblərin əxlaq anlayışı haqqındakı məlumatlara, əsasən, cahiliyyə poeziyasında, şifahi xalq ədəbiyyatında, Qurani-Kərimdə və İslam Peyğəmbərinin (s.) hədislərində rast gəlinir. Əxlaq kəlməsinin təki olan “*xuluq*” sözü isə nadir hallarda istifadə edilmişdir. Həmin vaxtlar ən yaxşı əxlaq mənasını ifadə etmək üçün “*murun*” (mürüvvət) kəlməsinə daha çox rast gəlinir. Bundan başqa, xeyir, yaxşı işlər və haqq kimi əxlaqi məzmun daşıyan kəlmələrlə yanaşı “*şücaət*”, “*kəram*”, “*səxa*”, “*cud*” və “*vəfa*” kimi müxtəlif anlayışlarda olduqca məşhur idi. Lakin, bütün bunlar yüksək əxlaq anlayışını ifadə etməkdən xeyli uzaq olub dünyəvi və qəbilədaxili xarakter daşıyırdı.

Cahiliyyə ərəbi dünyanın zövq və səfasından mümkün olduğu qədər istifadə etməyi həyatının məqsədi saymışdır. Cahiliyyə dövrünün məşhur şairi Tərəfə öz “müəlləqə”sində insanın edə biləcəyi ən yaxşı işin bütün varlığıyla həyatdan zövq almaq olduğunu ifadə etməklə dövrünün əxlaqını dilə gətirirdi[14, 82].

Yeri gəlmişkən, qeyd etmək lazımdır ki, İslamdan əvvəl əxlaqın əsas ölçülərindən biri də əsil-nəcabətlə bağlı idi, yəni, insanın əxlaqı onun əməlləri ilə deyil, daha çox onun hansı soya mənsub olması, sosial mövqeyi ilə ölçülürdü [7, 173].

Müvzuya davam olaraq qeyd etmək lazımdır ki, ticarət mübadiləsi insanların həyatında çox əhəmiyyətli rol oynayır. Ticarət dolanışığı və həyatı asanlaşdırır, oğurluq, fırıldaqçılıq, xəyanət və hiylə kimi pisliklərin qarşısını alır. Çünki, möhtac olan insan, başqasının əlindəki mala göz dikər, onu əldə etmək üçün qanuni bir münasibət olmazsa, dava, səs-küy və hətta ölümə çatan hadisələr törətməyə can atar.

Ticarət məfhumu Qurani-Kərimdə qarşılıqlı edilən alış-veriş üçün istifadə edilmiş və onun doğruluğuna, haram və halalına diqqət edilməsi tövsiyə edilmişdir. Allah-Təala insanın ruzisini verməyi boynuna götürmüş, ancaq, xeyirlə-şəri, halal ilə haramı açıqlamış və insana halal qazanmasını əmr etmişdir.

وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ.

“Allah yolunda hicrət edənlərə, sonra (bu yolda) öldürülənlərə, yaxud ölənlərə Allah, həqiqətən, gözəl ruzi (cənnət ruzisi) verəcəkdir. Şübhəsiz ki, Allah ruzi verənlərin ən yaxşısıdır!” (Əl-Həcc: 58)

Ticarətin üstün və xeyirli bir qazanc olması barədə bir hədisdə belə deyilir:

“Adamın əməyi və düzgün edilən alış-veriş üstün bir qazancdır” [15, 101].

İcma halında yaşayan insanlar ilk çağlardan günümüzdə qədər ehtiyaclarını qarşılaya bilmək üçün saysız-hesabsız fəaliyyət növləri ilə məşğul olmaqdadırlar. Onlar ehtiyaclarının qarşılınması və daha xoşbəxt bir həyata qovuşmaq məqsədilə iqtisadi mübarizə meydanına atılmışlar. İnsanın dini və əxlaqi cəhətdən zəifləməməsi, mürüvvət və insanlığını itirməməsi üçün qazanması lazımdır. Qazanc yollarından biri də ticarətdir. Ticarəti əxlaqa uyğun və qanuni yolla etmək tövsiyə olunur. Ticarətin qanuni olması Qurani-Kərim, Peyğəmbərin (s) hədisləri, icma və əqli dəlillərlə sabitdir. Allah-Təalanın lütfündəndir ki, hətta Həcc mövsümündə də ticarət etməyə icazə verilmişdir. Bunun təsdiqini bu ayədə aydın görmək olar:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِّنْ عَرَافَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَذَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِّن قَبْلِهِ لَمِن الضَّالِّينَ .

“(Həcc mövsümündə) Rəbbinizdən (ticarətlə) ruzi diləmənz sizin üçün günah deyildir. Ərafatdan qayıdarkən Məşərülhəramda Allahı xatırlayın. Sizi doğru yola yönəltdiyi üçün Onu yada salın (Ona dua edin), çünki siz bundan əvvəl (doğru yolu) azanlardan idiniz!” (Əl-Bəqərə: 198)

Ticarətlə məşğul olacaq şəxsin qanunauyğun ticarət edə bilməsi üçün, ümumi ticari əxlaq qaydalarını bilməsi lazımdır. Müştəri və ya satıcı olaraq ticarətlə maraqlanan hər kəsin bu qaydaları bilməsi lazımdır.

Hər bir insanın sahib olması vacib olan ən əhəmiyyətli xüsusiyyətlərdən biri də doğruluqdur. İnsanların hansı mövqe və məqamlarından asılı olmayaraq işlərində, təhsillərində, nəhayət, hər zaman və hər yerdə, doğru olmaları lazımdır.

Allah-Təala Peyğəmbərinə (s) əvvəlcə doğruluğu əmr etmişdir.

فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمِن تَابٍ مَّعَكَ وَلَا تُطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ .

“(Ya Rəsulum!) Sənə əmr edildiyi kimi, düz (yolda) ol. Səninlə birlikdə iman gətirənlər (tövbə edib ardınca gedənlər) də düz (yolda) olsunlar. (Allahın əmrlərini pozub) həddi aşmayın, çünki O sizin nə etdiklərinizi görəndir!” (Hud: 112)

Qurani-Kərimdə müxtəlif peyğəmbərlərdən söz edilərkən, onların düzdən danışan olmaları önə çəkilmişdir.

وَإِذْكَرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا .

“(Ya Rəsulum!) Kitabda (Quranda) İdrisi də yad et! O, həqiqətən, bütöünün doğru danışan kimsə (siddiq) – bir peyğəmbər idi. ” (Məryəm: 56)

Düzgünlük yalnız sözə xas deyil. Bəzi alimlər söz, niyyət, iradə, əzim, vəfa, din və əməldə olmaq üzrə doğruluğu altı qrupa ayırmışlar. İşlərində doğruluq və etibar əsas tutan şəxslər insanların ən üstün təbəqəsini təşkil edən peyğəmbərlər, siddiqlər, şəhidlər və əməlisalehlərin sırasından yeralı bilər. Doğruluğun olduğu yerdə etibar hasil olur, etibarın olduğu yerdə isə az sərmayələr belə bir araya gələrək ənböyük inkişaf fəaliyyətlərinə yol açır bilər. Ticari əxlaqda aldatma, ölçü və çəkiddə hiylə kimi əxlaqsızlıqlar qarşısında İslamın şiddətlə dayanması doğruluq və təhlükəsizliyi təmin etmək üçündür.

Ticarətdə doğruluq əsasdır. Doğruluq-satıcının çəki və ölçüdə hiylə etməməsi, malın keyfiyyəti və qiyməti haqqında doğrunu söyləməsi, malı müştəriyə vaxtında təqdim etməsi, alıcının isə borcunu vaxtında ödəməsidir[11, c. 37, 114]. Doğru tacirin Allah qatında mükafatı böyük olduğu kimi, Rəsulullahın (s) yanında da qiymətli. Peyğəmbər (s) belə buyurmuşdur: “Doğruluğa sarılın, çünki, doğruluq yaxşılığa aparır, yaxşılıq isə cənnətə çatdırır. İnsan doğru qaldıqca və doğruluğu istədikcə Allah qatında düz adam kimi tanınır” [15, 127]. Doğruluq insana mücahidlər, yaxşılar və nəbilər yanında olma imkanı təmin etməkdədir. Necə ki, Peyğəmbər (s) buyurur: “*Əmanəti qoruyan, əmanətdə məşhur olan, ədaləti yerinə yetirən, doğru sözə və doğru yolla məşhur olan belə bir tacir mücahidlər, yaxşılar və nəbilərin yanındadır.*” [16, c. 2, 285].

Ticarətdə doğruluqdan çıxmış şəxslər tüccarlıqdan çıxar, fuccar (günahkar) olurlar. Əgər bir şey satın aldıqda çox çıxarsa, artıq olan hissəni satıcıya qaytarmaq lazımdır. Satıcı çox verdiyini bilməsə belə, alıcı düzgünlük nümunəsi göstərər çox olan hissəni geri qaytarmalıdır.

Ticari əxlaqda əhəmiyyətli olan davranışlardan biri də düzgün ölçü və çəkidir. Qurani-Kərim və Peyğəmbərin (s) hədislərində düzgün ölçü və çəki əmr olunmuş, israrla vurğulanmış, ölçü və tərəziddə hiylə edənə qəbətə bəyan edilmişdir. Qurani-Kərimdə ölçü və çəkiddə doğruluqla yanaşı ölçü alətlərinin də düzgün olması bəyan edilmişdir. “*Düzgün çəkin*” əmri ilə yanaşı “*Düzgün tərəzilərlə çəkin*” əmri də verilmişdir.

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا .

“Ölçəndə ölçüdə düz olun, (çəkəndə) düzgün tərəzi ilə çəkin. Bu (sizin üçün) daha xeyirli və nəticə etibarilə daha yaxşıdır!” (Əl-İsra: 35)

وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ.

“Düz tərəzi ilə çəkin!” (Əş-Şuara: 182)

وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ .

“Tərəzini düz tutun, çəkini əskiltməyin! (Çəkiddə insaflı olun, tərəzini korlamayın!)” (Ər-Rahmən: 9)

Ölçdüyümüz zaman düzgün ölçmək və düzgün tərəzi ilə çəkmək həm daha yaxşıdır, həm də nəticə baxımından insanın axirəti üçün xeyirlidir. Allah-Təala Özünün ədalət və doğruluğuna işarə edərək bildirir:

وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ .

“Biz qiyamət günü üçün ədalət tərəzisi qurarıq. Heç kəsə əsla haqsızlıq edilməz. Bir xardal dənəsi ağırlığında olsa belə onu (hər hansı bir əməli tərəziyə) gətirərik. Haqq-hesab çəkməyə Biz kifayətik”. (Əl-Ənbiya: 47)

Qurani-Kərimdə ölçüməfhamu ilə dar məna nəzərdə tutulmamışdır. Bununla yalnız alqı-satqı deyil, insanın əməlləri də nəzərdə tutulur. Ölçü bir nizamın və bir sistemin ən mükəmməl şəkildə davamlı mövcudluğunu təmin edən bir vasitədir. Bu məsələ ilə bağlı Qurani-Kərimə müraciət edək:

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ. أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ.

“Göyü. O ucaltdı, tərəzini (ədalət tərəzisini) O qoydu! Ona görə ki, çəkiddə həddi aşmayasınız (insaflı əldən verməyəsınız)”. (Ər-Rahmən: 7-8)

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ .

“And olsun ki, Biz peyğəmbərlərimizi açıq-aşkar dəlillərlə (möcüzələrlə) göndərdik. Biz onlara birlikdə (Allahın hökmlərini bildirən səmavi) kitab və ədalət tərəzisi (şəriət) nazil etdik ki, insanlar (bir-biri ilə) ədalətlə rəftar etsinlər. Biz həddindən artıq möhkəm olan və insanlara fayda verən dəmiri də icad (nazil) etdik (mədənlərdən çıxartdıq) ki, Allah (Özünü) görmədən Ona (onun dininə) və peyğəmbərlərinə kömək göstərənləri (dəmirdən düzəlmiş silahlarla kafirlərə qarşı vuruşan mücahidləri) bəlli etsin. Həqiqətən, Allah yenilməz qüvvət sahibi, qüdrət sahibidir!” (Əl-Hədid: 25)

Ölçü, keyfiyyət və möhkəmlik bir-biri ilə əlaqəli məfhumlarıdır. Bir malın və ya kimyəvi maddənin ən yaxşı şəkildə istehsalı üçün tələb olunan maddələrin müəyyən ölçülərdə istifadə edilməsi lazımdır. Qurani-Kərimdə ölçü və tərəziyə diqqət etməyib əskik çəkənlər, satın alarkən haqlarını tam alıb başqalarına satarkən isə əskik verənlər haqqında Qurani-Kərimdə belə buyrulmuşdur:

وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ . الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ . وَإِذَا كَالُواهُمْ أَوْ وَزَنُوا لَهُمْ يُخْسِرُونَ .

“Vay halına çəkida və ölçüdə aldadanların! O kəslər ki, özlərini insanlardan (bir şey) aldıkları zaman onu tam ölçüb alar, Onlar üçün ölçdükdə və ya çəkiddə isə (onu) əskildərlər”. (Əl-Mutafifin: 1-3)

Peyğəmbər (s) belə buyurmuşdur: *“Alver edən şəxs beş işdən - sələmdən, and içməkdən, malın eybini gizlətməkdən, satanda tərifləməkdən və alanda pisləməkdən çəkinməli, əks təqdirdə (deyilənləri etməyəcəyi təqdirdə) alveri tərək etməlidir”* [15, 225].

Bu hədisdə ticari əxlaqın əsasları sadalanır. Cəmiyyətin dinclik və sağlam inkişafı alış-veriş əsnasında ölçü və tərəzidə düzgünlük, insanlar arasında etibar, sevgi, hörmət kimi bir çox məsələlərə əsaslanır. Qurani-Kərimin “Hud” surəsində Şüeyb (ə) peyğəmbər öz qövmini ölçü və çəkida ədalətli olmağa, adamların mallarının dəyərini aşağı salmamağa, heç bir kəsin haqqını əskiltməməyə çağırır:

وَالْيَا مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنفُسُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَأَكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيْطٍ .

“Mədyən əhlinə də qardaşları Şüeybi (peyğəmbər göndərdik). O dedi: “Ey qövüm! Allaha ibadət edin. Sizin Ondan başqa heç bir tanrınız yoxdur. Ölçünü və çəkini əskiltməyin. Mən sizi xeyir-bərəkət içində (firavan yaşamaqda) görürəm. Bununla belə (Allahın hökmlərinə riayət etməyəcəyiniz təqdirdə) sizi (hərtərəfdən) bürüyəcək bir günün əzabından qorxuram!” (Hud: 84)

Ticari əxlaqın mühüm davranışlarından biri də and içməklə bağlıdır. Qurani-Kərimin “Ali İmran” surəsində Allah-Təala belə buyurur:

إِنَّ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ .

“Allah ilə olan əhdlərini və andlarını ucuz bir qiymətə satan şəxslərə axirət nemətlərindən heç bir pay yoxdur. Allah qiyamət günündə onları dindirməz, onlara nəzər salmaz və onları (günahlarından) pak etməz (təmizə çıxarmaz). Onları şiddətli bir əzab gözləyir!” (Ali-İmran: 77)

Ticarətdə and içməyin caiz olmamasına baxmayaraq, alış-veriş edən iki nəfər ixtilaf edərsə və müddəinin hər hansı bir dəlili yoxsa, and içə bilər.

Möminlərin ən önəmli əlamətlərindən biri də əmanətə xəyanət etməmək, başqasının malını mənimsəməməkdir. İslam peyğəmbəri (s) besətdən əvvəl də əmanətə sadıqlıqla ilə tanınmışdı.

Yuxarıda deyilənlərdən belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, cəmiyyətin xoşbəxt həyatını təmin edə biləcək digər əxlaq normaları kimi ticari əxlaqın da bütün norma, prinsip və qaydaları bəşəriyyətin səadət kitabı Qurani-Kərim və İslam peyğəmbəri

Məhəmməd (s) hədislərində toplanmış və cəmiyyətə təqdim olunmuşdur. Bəşəriyyətin səadətə qovuşmaq arzusunun təminatı da məhz həmin qaydalara riayət etmək əsasında öz həllini tapa bilər.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Azərbaycan dilində:

1. Bünyadov Z. M. , Məmmədəliyev V. M. Qurani-Kərimin Azərbaycan dilində tərcüməsi, Bakı, 2007
2. Məmmədəliyev V. M. Ön söz, Qurani-Kərim, Bakı, 1991
3. Paşazadə A. Quranın təfsiri və tərcümə tarixi, Bakı, 1998

Türk dilində:

4. Ahmet Hamdi, Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı
5. Arslan, Hüseyin, İslamda Tüketici Hakları, T. D. V. Yayınları, Ankara, 1994
6. Buxari Əbu Abdullah Muhəmməd ibn İsmail, əl-Cəmiu əs-Səhih, İcarə, İstanbul, 1979
7. Çağırıcı Mustafa Kur'an ve Ahlak, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2001, s.
8. İbrahim, Kütüb-i Sitte Tercümesi, İstanbul, 1996
9. İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1989
10. Kandemir Yaşar, Örneklerle İslam Ahlakı, Kalem Yayınları, İstanbul, 1979
11. Karagöz, Doç . Dr. İsmail, Kur'anda Sıdk Kavramı ve Sadık İnsan

Ərəb dilində:

12. ابن منظور لسان العرب، بيروت، 1976.
13. زبيدي، تاج العروس، بيروت، 1997.
14. زوزاني، شرح المعلقات، بيروت، 1991، دار البيان
15. عثمان قدری مكناسي، التربية النبوية، بيروت، 1997.
16. منظوري زكي الدين عبد العظيم، الترغيب و الترحيب، القاهرة، 1978.

XÜLASƏ

Məqalədə cəmiyyət həyatının mühüm əxlaq normalarından biri olan ticari əxlaqın Quran və hədislər baxımından təhlilinə nəzər salınır. Bildirilir ki, həm Allah kəlamında, həm də İslam Peyğəmbərinin (s) hədislərində ticari əxlaqın ədalət, doğruluq, saflıq, inam, əmanət, sədaqət və s. kimi norma və prinsipləri aydınlığı ilə göstərilmişdir. Burada iqtisadi inkişafa nail olmanın yollarından biri kimi İslami prinsiplərə uyğunticari əlaqələrin qurulmasının vacibliyindən bəhs edilir.

SUMMARY

Commercial morality in the Holy Koran and Hadith

The article is about the analysis of commercial morality in view of Quran and Hadith, which it's one of the important moral norms of society. It's noted that, the principles and norms of justice, purity, faith, truth, loyalty, entrust, and etc. are clearly shown in the verses of Allah and hadith of the Islamic Prophet (s). Here is discussed the importance of establishing relation of trade, which is one of the way to achieve the economic development.

РЕЗЮМЕ

Моральторговли в Священном Коране и хадисах

В данной статье рассматриваются анализ морали торговлис точки зрения Корана и хадисов, которая является одним из важных моральных норм общества. Следует отметить, что в слове Аллаха и хадисов Исламского Пророка (с) ясно показано принципы и нормы справедливости, правды, честности, уверенности, верности, и так далее. Здесь обсуждаются важность создания торговыхотношении, которые являются одними из способов достижения экономического развития.

YƏHUDİLİKDƏ ƏHD MƏFHUMU

*Eldar Həsənov**Açar sözlər: Əhd, Yəhudilik, din, İsrailoğulları**Key words: Covenant, Judaism, religion, Israelites***Giriş**

Yəhudi qaynaqlarına görə Yəhudilik biri din olmaqdan çox bir həyat tərzidir. Buna görə dəqədim dövrlərdə Yahudilikdə din məfhumu olmamış, m. s. XIII. əsrdən etibarən din məfhumu bariz şəkildə ortaya çıxmağa başlamışdır. Qədim dövrlərdə Yahudilikdə din Tanrıya bağlılıq şəklində təsəvvür olunmuşdur.¹ Əhd məfhumu bu anlayışın konkret şəklidir. Yəhudi din alimlərinə görə Tanrı ilə bəşəriyyət arasındakı əlaqə ilk insanın yaradılmasından etibarən başlamışdır. Adəm ilk insan olaraq yaradılmış, bundan bir neçə saat sonra Tanrı ona xitab etmiş və əhd bağlamışdır. Beləliklə bəşər tarixində insanın Tanrıya əhd əlaqəsinin olmadığı, yəni dinin olmadığı heç bir dövr yoxdur.² Habelə din məfhumunu ifadə edən “*torah*” və “*emunah*” terminləri əhd mənasına gələn “*berit*” termini ilə semantik olaraq yaxındır.³

Yəhudi ilahiyyatında Tanrının İsrailoğulları ilə əhdləşməsi mövzusu həmişə çox əhəmiyyətli bir məsələ olmuşdur. Çağımızda Tanax çalışmaları bu mövzu mərkəzi yeri tutur.⁴ Belə ki əhd məfhumu, həm Yəhudi ilahiyyatında həm dəmüqəddəs kitab tənqidçilərinin araşdırmalarında bir açar kimidir. Məşhur Tanax

¹ Ümumi dəyərləndirmə üçün bax. Adam, Baki, “Yahudilikdə Din Kavramı və Din Anlayışı”, *Dinlər Tarihi Araşdırmaları*, Ankara: Dinlər Tarihi Dərnəgi, 2000, s. II, 129-134.

² Wilf, Steven, *The law before the law*, Lanham: Lexington Books, 2008, 39.

³ Weinfeld, Moshe, “Berit”, *Theological Dictionary of the Old Testament*, [ed. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Joseph Fabry], II, 253-279, 257-258. “*Torah*” sözü təlimat, “*emunah*” sözü əqidə mənasına gəlir.

⁴ Son dövrlərdə Tanaxdakı əhd mövzusu haqqında yazılan əsərlərin dəyərləndirilməsi üçün bax. Hahn, Scott, “Covenant in the Old and New Testaments: some current research (1994–2004)”, *Currents in Biblical Research (CBR)*, c. 3, s. 2 (2005), 263-292, 265-280, 286-292.

mütəxəssisi Eichrodt, Tanaxdakı din düşüncəsinin tamamilə əhd məfhumu üzərinə inşa edildiyini iddia etmişdir.⁵ Bu mövzuda araşdırmaların tarixi qədim olsa da xüsusilə əhd mövzusunda daha dərin araşdırmalar XX. əsrdə yazılmışdır.

Əhdin Mahiyyəti

Əhdin lüğət mənası tərəflər arasında müştərək nöqtəyə gəlmək, anlaşımaq, ittifaqa girməkdir. Bu ittifaq səbəbiylə tərəf müqabilləri arasında birbirinə qarşı məsuliyyət də yaranır. Tanrının bəşəriyyətlə bir neçə dəfə əhd bağladığı Tanaxda qeyd olunur.⁶ Ancaq diqqət edilməlidir ki Yəhudilikdə əhd məfhumu daha spesifik bir mənə kəsb edərək xüsusilə Sina dağında İsrailoğulları ilə girdiyi əlaqəni ifadə edir.⁷ Yəhudi inancına görə bu əhd əlaqəsi, daimi və qarşılıqlıdır. Tanrı əbədivə qeyri-məhdud lütfü, İsrailoğulları da sədaqətləri ilə aralarındakı əhdin davam etdirirlər. Əhd əlaqəsi İsrailoğullarının əhdin şərtlərinə riayət etməməsi ilə kəsilməz. Hələ bu əlaqə sonradan ləğv edilə də bilməz. Əlaqənin bitməsi üçün tərəf müqabillərindən ən azından birinin ortadan qalxması lazımdır.⁸ Bağlanan əhdin həç vaxt kəsilməyəcəyi Tanaxda da qeyd olunur.⁹ İsrailoğulları şərtlərə riayət etməzlərsə cəza alacaqlar. Hələ sürgün və diasporanın belə bir cəza olduğu, ancaq bunun əhd əlaqəsinin kəsilməsi mənasına gəlmədiyi ifadə edilmişdir.¹⁰ Çünki əhd əlaqəsinin davam edəcəyinə Tanrı and içmişdir və Tanrının verdiyi sözdən döneceyi ağlabatan deyil.¹¹ Nəticə etibarıyla, İsrailoğulları əhd vasitəsi ilə əbədilik Tanrıya bağlanmışlar

⁵ Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, c. I-II (özellikle I, 36-70). Ayrıca bkz. McCarthy, Dennis J. , *Old Testament Covenant: a survey of current opinions*, Oxford: Basil Blackwell, 1973, 4-6.

⁶ Tanaxda yer alan əhdləşmə səhnələri haqqında ətraflı və əhatəli məlumat üçün bax. Dumbrell, William J. , *Covenant and creation: a theology of the Old Testament Covenants*, Carlisle: Paternoster Press, 2002, 39-199; Hillers, Delbert R. , *Covenant: the history of a Biblical idea*, Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1989, 98-119.

⁷ Avery-Peck, Alan J. , "Covenant", *The Encyclopaedia of Judaism (TEJ)*, [ed. J. Neusner, A. J. Avery-Peck, W. S. Green], I, 136-151, 136.

⁸ Novak, David, *The Jewish social contract: An essay in political theology*, New Jersey: Princeton UP, 2005, 31.

⁹ Hakimlər 2:1.

¹⁰ Hezekiel 20. Burada İsrailoğullarının itaətsizliyinə rəğmən əhdin əbədiliyindən söhbət açılır.

¹¹ Çıxış 32:13; Mezmurlar 89:34; B. Berakoth 32a.

və hətta əhdin şərtlərinə riayət eləməsələr dəbu statusları davam edəcək.¹² Rəbbani qaynaqlarda bu fakt “*İsrailoğulları günahkar olsalar da yenə İsrailoğullarıdır*lar”¹³ prinsipi ilə düsturlaşmışdır.¹⁴

Əhdin Əhəmiyyəti

Yəhudi düşüncəsində mərkəz yeri tutan əhd məfhumu bütün bəşəriyyətin ədalətli bir sistemdə yaşamasını təmin edir. Çünki əhd Tanrı ilə insanın əlaqəsinin onurğa sütunudur. Əhd həm də Tanrını insanlara tanıdır. Belə ki əhd vasitəsilə Tanrı özünü bəşəriyyətə təqdim edir, insanlar onun haqqında əyani bir şəkildə xəbərdar olur.¹⁵ Tanaxda əhd vasitəsilə meydana gələn ittifaqı ifadə etmək üçün sülh mənasına gələn “*şalom*” ibarəsindən istifadə olunur.¹⁶ Bütövlük, bütünlük, harmoniya, bölünməzlik mənasına gələn bu ibarə işləndiyi yerlərdə aradakı ittifaqın təbii və harmoniyalı olduğunu vurğulamağı hədəfləyir.¹⁷ Tanrı ilə bəşəriyyət arasında əhdləşmə düşüncəsinin digər paqan dinlərdə və mədəniyyətlərdə mövcud olmadığı, onun sadəcə Yəhudiliyə xas bir məfhum olduğu iddia edilmişdir.¹⁸ Qənaətimizcə bu iddia əhd vasitəsi ilə bir xalqın yaranmağı nöqtəsini nəzərdə tutur. Çünki qədim Yaxın Şərq xalqlarının qanunnamə mətnləri mahiyyəti etibarıyla əhd məfhumundan bəslənir.

Əhd əlaqəsində Tanrı əhdin bəsit bir tərəf müqabili deyil üst mövqedədir və verdiyi əmrlərə mütləq itaət olunmalıdır. Əmrlər əhd prosesində verilsə də əhdin əsas ünsürü deyil. Belə ki əhdin əsas qayəsi insanlara qayda qoymaq deyil Tanrı ilə bəşəriyyət arasında həqiqi mənada harmoniyalı bir ittifaq yaratmaqdır. Qoyulan

¹² İnsanların əhdə ziyan verməsi və nəticələri haqqında ətraflı məlumat üçün bax. Novak, David, *The election of Israel: the idea of the chosen people*, Cambridge: Cambridge UP, 1995, 189-199.

¹³ B. Sanhedrin 44a.

¹⁴ Pavlus da əhdin əbədiyini vurğulamışdır. (Romalılara Məktub, 11:26-29.)

¹⁵ Eichrodt, Walther, *Theology of the Old Testament*, [trc. John Baker], Philadelphia: The Westminster Press, 1961, I, 36.

¹⁶ Sayılar 25:12.

¹⁷ Von Rad, Gerhard, *Old Testament theology: the theology of Israel's historical traditions*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, I, 130; Avery-Peck, “Covenant”, *TEJ*, I, 136-137.

¹⁸ Kirşenbaum, Aharon, “Ha-Berit ‘im Bney Noah mul ha-berit ba-Sinay”, *Dine Yisrael (DY)*, c. 6 (1975), 31-48, 31; Weinfeld, Moshe, “Covenant”, *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, V, 249-253, 253; Freedman, David Noel, “Divine commitment and human obligation: the covenant theme”, *Interpretation*, 18, (1964), 419-431, 420.

qaydalar da bu ittifaqın davam etməsi üçün lazım olan təlimat mahiyyətindədir. Əhdin bu cəhəti sadəcə İsrailoğulları ilə məhdud qalmayıb bütün bəşəriyyət üçündür. Bu cəhət xüsusilə Nuh ilə əhddə barizdir.¹⁹

Yəhudilikdə əhd məfhumunun mərkəzi yeri tutması bu ifadənin terminoloji genişliyində də müşahidə edilir. Belə ki Tanaxda əhd termini ilə bir tərkib içərisində “əhd lövhələri”,²⁰ “əhd sandığı”,²¹ “əhdin məskəni”,²² “əhd çadırı”,²³ “əhd kitabı” və “əhd qanı”²⁴ kimi yəni ibarələrin qeyd olunduğu müşahidə olunur. Bundan başqa, əhd məfhumunun din alimlərinin xəyal dünyasında başqa prinsiplərin zəmini olduğuna diqqət edilməlidir. Qurtuluş, şifahi vəhy, nübüvvət, seçilmişlik, vəd olunmuş torpaqlar, Yəhudilərin suverenliyini təmin edən Məsihin gəlişi və dini liderin öndərliyi kimi prinsiplər əhd məfhumunun üzərinə inşa edilmişdir. Nasist Almaniyasında Yəhudilərin məruz qaldığı Holokostdan sonra Tanrı ilə İsrailoğulları arasındakı əlaqənin mübahisə mövzusu olduğu, Holokostdan sonra Yəhudi ilahiyyatının əsas vurğusunun əhd üzərinə olduğu bilinir.²⁵

Əhdin Spesifik Cəhətləri

Yəhudilikdə əhd ifadəsi əsasən İsrailoğulları ilə bağlanmış əhdi bildirir. Beləliklə qaynaqlarda əhd haqqında qeyd olunanlar sadəcə İsrailoğulları ilə bağlanan əhdi ifadə edir. Bu əhd xüsusi bir mahiyyətə və bir neçə əhəmiyyətli cəhətə malikdir. Tanrı digər xalqlar arasından onları seçib əhdləşmiş, özünü onlara təqdim etmişdir.²⁶ Bu, **əhdin Tanrıyla bağlanması** cəhətidir. Əhd Tanrıyla İsrailoğulları

¹⁹ Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, I, 55-58. Ayrıca bkz. Grabe, Petrus J. , *New covenant, new community: the significance of Biblical and Patristic covenant theology for contemporary understanding*, Milton Keynes: Paternoster Press, 2006, 6-7, 11-12.

²⁰ Çıxış 31:18, 32:15, 34:29; Qanunun təkrarı 9:9.

²¹ Çıxış 25:22, 26:33-34, 30:6, 26, 39:35, 40:3, 5, 21; Sayılar 4:5, 7:89; Yeşua 4:16.

²² Çıxış 38:21; Sayılar 1:50, 53.

²³ Sayılar 9:15, 17:22, 18:2.

²⁴ Çıxış 24:7-8.

²⁵ Bu konuda detaylar için bkz. Elazar, *Covenant and polity*, 377-381; Kirşenbaum, “Ha-Berit ‘im Bney Noah’”, *DY*, 32 və dvm.

²⁶ Din alimlərinə görə Tanrı Tövrəni əvvəlcə başqa xalqlara təklif etmiş, ancaq onlar müxtəlif hökmləri bəhanə göstərərək Təvratı qəbul etməmiş, İsrailoğulları qəbul etmişdir. B. Abodah Zarah 2b; *Sifre: a Tannaitic commentary to the Book of Deuteronomy*, [tr. Reuven Hammer], New Haven and London: Yale UP, 1986, piska 343; *Mekhilta de rabbi Ishmael*, [tr. Jacob Z. Lauterbach], Philadelphia: JPSA, 1976, BaHodesh 5. Digər mənbələr üçün bax. Stern, Sacha, *Jewish identity in early rabbinic writings*, Leiden: Brill, 1994, 202.

arasındakı sevgi və bağlılığı ifadə edir. Bu bağlılıq çox xüsusi və arada başqa heçbir şeyə yer vermir.²⁷ Tanrı'nın özünü İsrailoğullarına təqdim etməsi və onların Tanrıyı tanıması əhdlə reallaşır. Varlığından xəbərdar edərək Tanrı qaydalar qoymuş, bu qaydalara riayət edərək yaşamaları üçün, onların həyatına yenidən nizamlamışdır.²⁸ Bu, əhdin ilahi **iradəni ortaya qoyan yönüdür**. İnsanların xəbəri olmadığı ilahi iradə əhd vasitəsiylə bilinmişdir. Bu qaydalar İsrailoğullarını bölgədəki paqan xalqlar arasından yüksəltmişdir.²⁹ Əhd onları dağınıq qəbilədən müştərək dünya görüşünə malik bir cəmiyyətə çevirmiş, bir etnik birlik olaraq tarix səhnəsinə çıxarmışdır. Bu çərçivədə Yəhudi qaynaqlarında əhddən söhbət açılanda sadəcə İsrailoğulları ilə bağlanan əhdin nəzərdə tutulduğu, digər əhdlərə çox yer verilmədiyi müşahidə edilir.³⁰ Əhdin sayəsində İsrailoğulları kiçik qəbilə məntiqindən çıxmış, müştərək əqidəyə, mədəniyyətə və tarixə malik bir etnik qrupa çevrilmişdir. Bu, əhdin birləşdirici cəhətidir. Habelə İsrailoğulları əhd vasitəsiylə Tanrıya da bağlanmışlar və buna görə İsrailoğullarına edilən haqsızlıq Tanrıya edilmiş sayılır. Bu, əhdin tərəfləri arasında qarşılıqlı məsuliyyət əlaqəsi olduğunu ortaya qoyur.³¹ Rəbbani qaynaqlarda bu prinsip “İsrailoğulları bir-biri üçün zamindir” şəklində düsturlaşmışdır.³² Əhd vasitəsiylə İsrailoğulları Tanrının xalqı olmuşdur. “Səni Misirdən, köləlikdən qurtaran Tanrın Yahve mənəm. Məndən başqa heç bir tanrıya ibadət etməyəcəksən”³³ cümləsi Tanrı ilə İsrailoğulları arasındakı yaxınlığı, onların seçilmiş xalq olduğunu ortaya qoyur.³⁴

²⁷ Avery-Peck, “Covenant”, *TEJ*, I, 137.

²⁸ Bu haqda bax. Halevi, Judah, *Kuzari: an argument for the faith of Israel*, [tr. Hartwig Hirschfeld], 2- nəşr, New York: Schocken Books, 1968, II:34.

²⁹ Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, I, 37-39.

³⁰ Atalarla bağlanan əhdin digər əhdlərdən çox qeyd olunmasının səbəbi bu əhdlərin milli bir xarakterə malik olmasıdır.

³¹ Novak, *The Jewish social contract*, 53-54.

³² B. Shebu'oth 39a.

³³ Çıxış 20:1-2.

³⁴ Eichrodt, *The Theology of Old Testament*, I, 39-41.

Yəhudi Qaynaqlarında Əhd

Ölü Dəniz Perqamentlərində Əhd

Əhd mövzusunda Ölü dəniz perqamentlərində də rast gəlmək mümkündür.³⁵ Buradakı məlumatlar təbiəti etibariylə, müəllifinin teoloji görüşlərini əks etdirir. Bu kontekstə xüsusilə diqqət çəkən nöqtə Tanrının müəllifin mənsub olduğu sekta³⁶ ilə yenidən əhdləşdiyi³⁷ və əvvəlki əhdlərdə verilən bəzi məlumatların qəsdən gizli tutulub sadəcə bu sektanın üzvlərinə bəyan etdiyi və bu məlumatların sadəcə onlar tərəfindən başa düşüldüyü iddiasıdır.³⁸ Qaynaqlar bu sekta üzvləri ilə təkrar bağlanmış bir əhddən söhbət açsa da bu əhdin əvvəlki əhdlərə qarşı çıxmadığı ifadə edilməmişdir. Çünki bu sekta əhdin orijinalına sadıqdır. Əslində səktaya mənsub olmayanlar əhdin orijinalından qopmuşlar və buna görə lənətlənə bilirlər. Ancaq Tanrı mərhəmətli olduğu üçün bu sektanı himayəsinə almış və yenidən əhd bağlamışdır. Bununla Tanrı bu sekta üzvlərinin digər Yəhudilərə nüsxə olmasını istəmişdir.³⁹ Buna görə də sektaya mənsub olmayanlar “vaxt itirmədən səmimi qəlb və ruh yüksəkliyi ilə” bu sektaya qoşulmalı, bu əhdin tərəf müqabili olmalı, hər il əhdlərini təkrarlamağa çalışmalı, əhdin hər il yenilənmə təqvimini dəqiq bilinməsə də əksəriyyət Şavuot bayramında əhdin yeniləndiyini irəli sürmüşlər.⁴⁰

³⁵ Bu mövzuda əsərlər üçün bax. Segal, Alan F. , *The other Judaism of late antiquity*, Atlanta: Scholars Press, 1987, 148 və dvm.

³⁶ Ölü dəniz perqamentlərinin Essenilər təriqətinə aid olduğunu mütəxəssislər qəbul etsələr də m. ö. II-I ilə m. s. I-II. əsrlər arasında bölgədə müxtəlif dini kimliklərin olduğu üçün bu mövzuda təmkinli olmaq daha doğrudur. Bu haqda bax. Cross, Frank Moore, *Canaanite myth and Hebrew epic: essays in the history of the religion of Israel*, 9-cu nəşr. , Harvard UP, 1997, 331-332; Licht, Jacob, “Dead Sea Sect”, *Encyclopaedia Judaica*, V, 506-508, 508.

³⁷ CD 6:15-20, 8:20. (Vermes, Geza, *The complete Dead Sea Scrolls in English*, London: Penguin Books, 1997, 132, 134-135.)

³⁸ CD 15:5-15. Habelə bax. CD 3:1-15. (Vermes, *The Complete*, 136, 129.) Bu fərq təriqətin var olma səbəbi olduğu üçün mütəmadi olaraq təkrrlənir. Buradakı birinci mənbə təriqətə girməyi işarə elədiyi üçün göstərilmişdir.

³⁹ IQS 8:6 və dvm. (Vermes, *The Complete*, 109 və dvm.) Bu yenidən əhdləşmə məsələsi, Xristianlıqdakı əhdləşmə ilə əlaqəli olma ehtimalı səbəbiylə mütəxəssislərin diqqətini çəkmişdir. (Nitzan, Bilhah, “The concept of the covenant in Qumran literature”, *Historical perspectives: from the Hasmoneans to Bar Kokhba in lights of the Dead Sea Scrolls*, [D. Goodblatt, A. Pinnick, D. R. Schwartz], Leiden: Brill, 2001, 85-104, 85.)

⁴⁰ Ölü dəniz perqamentlərində əhd mövzusu haqqında ətraflı məlumat üçün bax. Baltzer, Klaus, *The covenant formulary in Old Testament, Jewish and early Christian writings*, [tr. David E. Green], Oxford: Basil Blackwell, 1971, 99-122; Sanders, Ed Parish, *Paul and*

Rəbbani Qaynaqlarda Əhd

Rəbbani düşüncədə əhd məfhumunun məna dairəsinin genişləndiyi və daha spesifik mənada işləndiyi görülür. Din alimləri əhdi müəyyənlik artıqlı ilə “*ha-berit*” olaraq deyəndə Sina əhdini və bu əhdin məzmununda verilən Tövrəti nəzərdə tutmuşlar.⁴¹ Funksiyası etibarıyla din alimləri bu məfhumu mücərrəd və konkret mənada ələ almışlar. Bu fərqlilik, əhd məfhumunun siyasi gəyələrlə Yəhudi məzhəblərinə və digər dinləə qarşı mübahisələrdə argument olaraq işlənməsindən qaynaqlanır. Əhdin mücərrəd mənada işlənməsi, digər məzhəblərə qarşı şifahi vəhyin vurğulanması şəklində idi. Konkret məna, əhdin simvolu sayılan sünnət idi. Yəhudi olub əhdin tərəf müqabili olmaq istəyənlərin sünnət olmaları lazımdı. Əhd ilə Tanrıya bağlanan əsl Yəhudi sünnət və şifahi vəhyə sahib çıxan bir insan olaraq təsəvvür edilmişdir. Şifahi vəhyin əhəmiyyətini vurğulayan və bununla da öz nüfuzunu yaymaq istəyən Ferisi məzhəbi digər məzhəblərə qarşı sözlü vəhyi müdafiə edərək onun da Sina dağında əhd əsnasında verildiyini və hətta Tövrətin də bu şifahi vəhy sayəsində verildiyini irəli sürmüşlər.⁴² Əhdin simvolu sayılan sünnət Yəhudi kimliyinin və seçilmişliyin bir ifadəsi olub⁴³ Yəhudiliyə keçmək üçün bir şərt sayılmışdır. Sünnətli olduqları üçün əhdin simvoluna sahib olduqları qənaətinədən hərəkətlə Yəhudilər əhdin övladları mənasında “*bney berit*” adlandırılmışlar.⁴⁴

Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion, Philadelphia: Fortress Press, 1977, 240-257; Schiffman, Lawrence H. , *Qumran and Jerusalem: studies in the Dead Sea scrolls and the history of Judaism*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2010, 249-253; Evans, Graig A. , “Covenant in the Qumran literature”, *The concept of the covenant in the Second Temple period*, [S. E. Porter, J. C. R. de Roo], Leiden: Brill, 2003, 55-80; Abegg, Martin G. , “The covenant of the Qumran Sectarians”, *The concept of the covenant in the Second Temple period*, 81-97.

⁴¹ Bu mövzuda bax. *The Tosefta*, [ed. Jacob Neusner, Richard S. Sarason], New Jersey: Ktav Publishing House, 1986, Hallah 1:6); *Mekhilta de Rabbi Ishmael*, Pisha 5; *Sifre to Numbers: an American translation and explanation*, [Jacob Neusner], Atlanta: Scholar Press, 1986, 111:2.

⁴² B. Gittin 60b. Ayrıca bkz. *The Jerusalem Talmud: a translation and commentary*, [Jacob Neusner], Hendrickson Publishers, 2008, Peah 2:4; Y. Megillah 4:1; Y. Hagigah 1:8.)

⁴³ *Midrash Rabbah*, [ed. H. Friedman, Maurice Simon], London: Soncino Press, 1939, Numbers Rabbah 12:8; Lamentations Rabbah 2:17.

⁴⁴ *The Mishnah*, [tr. Herbert Danby], Oxford UP, 1992, Baba Kamma 1:2-3. Rəbbani qaynaqlarda sünnətin əhəmiyyəti haqqında rəvayətlər haqqında bax. Schiffman, *Qumran and Jerusalem*, 239-241.

İbadət və Dualarda Əhd Mövzusu

Əhd məfhumuna ibadət əsnasında oxunan dualarda da rastlanır. Xüsusilə Yəhudi təqvimində yeni ildə sayılan Roş ha-Şana günü edilən dualarda əhd mövzusu çox önəmli yerə sahibdir. Bu dualarda Tanrının kainata mütləq hakim olduğu və başda Yəhudilər olmaq üzrə bütün bəşəriyyətlə əhd əlaqəsi vurğulanmışdır. Tanaxdan əlaqəli cümlələr oxunaraq Tanrının əhdini yaddan çıxartmadığı, əhdləşdiyi üçün insanların ehtiyaclarını qarşıladığı, xüsusilə də Sina dağında İsrailoğulları ilə bağladığı əhdə sadıq qaldığı vurğulanır.⁴⁵ Əhd, Yəhudilikdə ən müqəddəs gün sayılan Yom Kipur bayramı ibadətində də mərkəzi yerə malikdir. Bu ibadətdə Tanrıya dua edilərək Sina dağındakı əhdini unutmaması və əhdin tərəf müqabili olan İsrailoğullarına lütf göstərməsi istənilir.⁴⁶ Şabat, yəni Şənbə günü dualarında da atalar ilə bağlanan əhdin əhəmiyyəti, İsrailoğulları ilə bağlanan əhdin əbədiliyi vurğulanır.⁴⁷

Nəticə

Qədim dövrlərdə Yəhudilikdə əhd din məfhumunu ifadə etmişdir. Yəhudi ilahiyyatında əhd məfhumu mərkəzi yeri tutur. Yəhudilikdəki seçilmişlik, vəd edilmiş torpaqlar, qurtarıcı Məsih əqidəsi əhd məfhumu ilə bilavasitə bağlıdır. Yəhudiliyə görə Tanrı bəşəriyyətlə bir neçə dəfə əhd bağlamışdır. Bu əhdlər əvvəlcə bütün bəşəriyyətlə, sonradan isə sadəcə İsrailoğulları ilə bağlanmışdır. Tanrı ilə əhd bağlayan İsrailoğulları tarix səhnəsinə qədəm basmışlar. Əhd ilə İsrailoğulları kiçik qəbilə anlayışını tərk etmiş, müştərək əqidəyə, mədəniyyətə və tarixə malik bir etnik qrupa çevrilmişdir. Yəhudilikdə etnik aidiyyət öndə gəlidiyi üçün Yəhudi qaynaqlarında əhd sadəcə İsrailoğulları ilə əhdi ifadə etmişdir. Yəhudi inancına görə bu əhd əlaqəsi, daimi və qarşılıqlıdır. Tanrı əbədi və sonsuz lütfü, İsrailoğulları da sədaqətləri ilə bu əhdin davam etdirirlər. Əhd əlaqəsi İsrailoğullarının əhdin şərtlərinə riayət etməməsi ilə kəsilmədiyi kimi sonradan ləğv edilə də bilməz. Yalnız tərəflərdən birinin ortadan qalxması ilə əhd bitə bilər. Zaman içərisində əhd

⁴⁵ *Sidur Kol Yaakov: The Complete Artscroll Siddur: Nusach Ashkenaz*, Brooklyn: Mesorah Publications, 2000, 768 və dvm.

⁴⁶ *Sidur Kol Yaakov*, 776-781.

⁴⁷ Bu mövzuda təfərrüatlı məlumat üçün bax. Elazar, Daniel J. , *Covenant and polity in Biblical Israel: Biblical foundations and Jewish expressions I: The Covenant Tradition in Politics*, New Jersey: Transaction Publishers, 1995, I, 375; Segal, *The other Judaisms*, 158-165.

məfhumu yeni anlam və mahiyət kəsb etmişdir. Rəbbani qaynaqlarda əhd Tövrat və sünnət mənasına gəlirdi. Çünki bunlar əhd ilə bilavasitə əlaqəli idilər. Ölü dəniz perqamenlərində əhdin müəllifin təriqəti ilə yenidən bağlandığı, bu əsnada bəzi yeni sirlərin verildiyi və bu sirlərə sadəcə təriqət mənsublarının vaqif olduğu iddia olunur. Bayramlarda və xüsusi günlərdə oxunan dualarda da əhd mövzusunun yer alması, onun əhəmiyyətini də ortaya qoyur.

ƏDƏBİYAT

Abegg, Martin G. , “The covenant of the Qumran Sectarians”, *The concept of the covenant in the Second Temple period*, 81-97.

Adam, Baki, “Yahudilikdə Din Kavramı və Din Anlayışı”, *Dinlər Tarihi Araştırmaları*, Ankara: Dinlər Tarihi Derneği, 2000, s. II, 129-134.

Avery-Peck, Alan J. , “Covenant”, *The Encyclopaedia of Judaism (TEJ)*, [ed. J. Neusner, A. J. Avery-Peck, W. S. Green], I, 136-151.

Baltzer, Klaus, *The covenant formulary in Old Testament, Jewish and early Christian writings*, [trc. David E. Green], Oxford: Basil Blackwell, 1971, 99-122;

Cross, Frank Moore, *Canaanite myth and Hebrew epic: essays in the history of the religion of Israel*, 9. bsk. , Harvard UP, 1997, 331-332;

Dumbrell, William J. , *Covenant and creation: a theology of the Old Testament Covenants*, Carlisle: Paternoster Press, 2002.

Eichrodt, Walther, *Theology of the Old Testament*, [trc. John Baker], Philadelphia: The Westminster Press, 1961, c. I-II.

Elazar, Daniel J. , *Covenant and polity in Biblical Israel: Biblical foundations and Jewish expressions I: The Covenant Tradition in Politics*, New Jersey: Transaction Publishers, 1995, I, 375;

Evans, Graig A. , “Covenant in the Qumran literature”, *The concept of the covenant in the Second Temple period*, [S. E. Porter, J. C. R. de Roo], Leiden: Brill, 2003, 55-80;

Freedman, David Noel, “Divine commitment and human obligation: the covenant theme”, *Interpretation*, 18, (1964), 419-431.

Grabe, Petrus J. , *New covenant, new community: the significance of Biblical and Patristic covenant theology for contemporary understanding*, Milton Keynes: Paternoster Press, 2006.

Hahn, Scott, "Covenant in the Old and New Testaments: some current research (1994–2004)", *Currents in Biblical Research (CBR)*, III:2 (2005), 263-292.

Halevi, Judah, *Kuzari: an argument for the faith of Israel*, [trc. Hartwig Hirschfeld], 2. bsk. , New York: Schocken Books, 1968, II:34.

Hillers, Delbert R. , *Covenant: the history of a Biblical idea*, Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1989.

Kirşenbaum, Aharon, "Ha-Berît 'im Bney Noah mul ha-berît ba-Sinay", *Dine Yisrael*, c. 6 (1975), 31-48.

Licht, Jacob, "Dead Sea Sect", *Encyclopaedia Judaica*, V, 506-508.

McCarthy, Dennis J. , *Old Testament Covenant: a survey of current opinions*, Oxford: Basil Blackwell, 1973.

Mekhilta de rabbi Ishmael, [tr. Jacob Z. Lauterbach], Philadelphia: JPSA, 1976.

Midrash Rabbah, [ed. H. Friedman, Maurice Simon], London: Soncino Press, 1939.

Nitzan, Bilhah, "The concept of the covenant in Qumran literature", *Historical perspectives: from the Hasmoneans to Bar Kokhba in lights of the Dead Sea Scrolls*, [D. Goodblatt, A. Pinnick, D. R. Schwartz], Leiden: Brill, 2001, 85-104.

Novak, David, *The election of Israel: the idea of the chosen people*, Cambridge: Cambridge UP, 1995.

Novak, David, *The Jewish social contract: An essay in political theology*, New Jersey: Princeton UP, 2005.

Sanders, Ed Parish, *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*, Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Schiffman, Lawrence H. , *Qumran and Jerusalem: studies in the Dead Sea scrolls and the history of Judaism*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2010.

Segal, Alan F. , *The other Judaisms of late antiquity*, Atlanta: Scholars Press, 1987.

Sidur Kol Yaakov: The Complete Artscroll Siddur: Nusach Ashkenaz, Brooklyn: Mesorah Publications, 2000, 768 ve dvm.

Sifre to Numbers: an American translation and explanation, [Jacob Neusner], Atlanta: Scholar Press, 1986, I-II.

Sifre: a Tannaitic commentary to the Book of Deuteronomy, [tr. Reuven Hammer], New Haven and London: Yale UP, 1986);

Stern, Sacha, *Jewish identity in early rabbinic writings*, Leiden: Brill, 1994.

The Babylonian Talmud, [ed. Rabbi Epstein], London: The Soncino Press, 1978.

The Jerusalem Talmud: a translation and commentary, [Jacob Neusner], Hendrickson Publishers, 2008.

The Mishnah, [tr. Herbert Danby], Oxford UP, 1992.

The Tosefta, [ed. Jacob Neusner, Richard S. Sarason], New Jersey: Ktav Publishing House, 1986.

Vermes, Geza, *The complete Dead Sea Scrolls in English*, London: Penguin Books, 1997.

Von Rad, Gerhard, *Old Testament theology: the theology of Israel's historical traditions*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

Weinfeld, Moshe, "Berit", *Theological Dictionary of the Old Testament*, [ed. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Joseph Fabry], II, 253-279.

Weinfeld, Moshe, "Covenant", *Encyclopaedia Judaica*, V, 249-253.

Wilf, Steven, *The law before the law*, Lanham: Lexington Books, 2008.

XÜLASƏ

Yəhudilikdə əhd məfhumu Tanrı ilə bağlılığı ifadə edir. Tanrı ümumi olaraq bütün bəşəriyyətlə əhd bağladığı kimi xüsusi olaraq da İsrailoğulları ilə əhd bağlamışdır. İsrailoğullarını bir xalq olaraq formalaşdıran əhddir. Əhdləşmə əsnasında Tanrı insanların itaət etmələri üçün qaydalar qoyur. İnsanlar bu qaydalara riayət etməsələr dəəhd əlaqəsi davam edir. Əhdin yox olması üçün tərəf müqabillərindən birinin yox olması lazımdır. Əks təqdirdə əhd heç vaxt bitməz.

ABSTRACT

The concept of covenant means commitment to God. God made covenant with the whole humanity in general as well as with Israelites in particular. It was the covenant which constituted the Israelites as a nation. During making the covenant God set rules to humanity to be followed. The bond of covenant continues disregarding humanity unfollow the rules. To dissolve the covenant, it should disappear one of the sides of covenant. Otherwise, the covenant is everlasting.

РЕЗЮМЕ

Понятие завета в иудаизме выражает понятие связи с Богом. Бог, заключив завет как с человечеством, в целом, заключил завет и с сынами Израиля, в частности. Это завет, который сформировал сынов Израиля как народ. В процессе заключения завета Бог установил для людей правила, которые они должны соблюдать. Если люди и не соблюдают этих правил, отношения с заветом продолжают. Чтобы завет перестал существовать необходимо, чтобы перестала существовать одна из сторон участвующих в нём. В противном случае, завет никогда не прекратит существования

POSTİNDUSTRIAL CƏMİYYƏTİN SOSIAL STRUKTURUNUN DƏYİŞMƏSİNDƏ BİLİK VƏ İNFORMASIYANIN ROLU

Müslüm Nəzərov

Pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru

Açar sözlər: *informasiya, bilik, postindustrial cəmiyyət, sosial struktur, orta məktəb, intellektual məktəb, metiokratiya.*

Ключевые слова: *информация, знание, постиндустриальное общество, социальная структура, средний класс, класс интеллектуалов, метиократия.*

Keywords: *information, knowledge, postindustrial society, social structure, middle class, class intellectuals, mediocracy.*

İctimai həyatın mürəkkəbləşməsi nəticəsində insanların informasiyaya olan tələbatları artmış, informasiya resurslarına malik olma cəmiyyətdə struktur dəyişikliklərinə səbəb olmuşdur. İnformasiyanın əldə olunması, saxlanması, ötürülməsi və istifadə olunması imkanları genişlənmiş, bu imkanlar cəmiyyətin iqtisadi, sosial-siyasi və mədəni təkamül templərinin sürətlənməsinə səbəb olmuşdur. Deyilənlər informasiya və biliyin cəmiyyətdə yerinə yenidən baxılmasını tələb edir. Hər ikisi tükənməz resursdur. Amma informasiya ilə biliyi eyniləşdirmək olmaz. Belə ki, məsələn, informasiya haqqında, məsələn, onun çox olduğunu söyləmək olsa da, bilik haqqında bunu demək mümkün deyil. İnformasiyanı idarə etmək mümkündür-sə, biliyi idarə etmək mümkün deyil. Biliklər başqa cür tətbiq olunur və istənilən sadələşdirmə transformasiyalarına və ya informasiya sistemlərinin “biliklər sistemi-nə” rasionallaşdırılmasına müqavimət göstərəcəkdir. İnformasiyaya malik olmaq hələ biliyə malik olmaq demək deyil. Obyektiv aləmdəki faktlar toplusu və ya onla-rın statik təsvirləri biliklərə aid edilə bilməz. Belə topluları məlumat və ya informasiya adlandırmaq olar. Onlar biliyi formalaşdırmır, çünki predmetlər arasındakı qarşılıqlı əlaqələri deyil, ayrıca götürülmüş predmetləri təsvir edir. Bilik obyektləri əlaqələndirilmiş məntiqi ardıcıl hərəkətlər şəklində təsvir edir. Bilik daşıyıcısı predmetlər arasındakı qarşılıqlı əlaqələri müəyyən edir, onlardakı ziddiyyətləri aşkar edib aradan qaldırır. Deməli,

bilik tanıma prosesindən (qarşılıqlı əlaqələrin müəyyən edilməsi prosesindən) ayrılmazdır. Bilmə və tanıma identikdirlər: bilik prosesdir.

Amma postindustrial cəmiyyəti fərqləndirən məhz biliyin, informasiyanın xarakteridir. Sözlərimizi əsaslandırmaq üçün D. Bellə müraciət etmək istərdik. Belə ki, o, özünün «Gələcək postindustrial cəmiyyət» kitabının 1999-cu ildə nəşrinə yazdığı müqəddimədə Marksı tənqid edərək onu yaxşı iqtisadçı, amma pis sosioloq oldu-ğunu qeyd edir. Fikrini əsaslandırmaq üçün o, öz nəzəriyyəsinin Marksın cəmiyyət haqqında təsəvvürləri ilə üst-üstə düşməyən və müxtəlif nisbətdə də olsa, əksər cəmiyyətlərdə müşahidə etdiyimiz dörd meyar və ya müddəasını qeyd edir:

1. *Nəzəri biliklərin kodifikasiyası*. K. Marks dünyanın yeni mənzərəsinin formalaşmasında elmin rolunu yaxşı dərk edirdi. O, məsələn, elektrik enerjisinin sənayedə tətbiqinə atılan ilk cəhdləri salamlamışdı. Texnikaya həlledici əhəmiyyət verməklə yanaşı o, ümumiyyətlə nəzəriyyənin rolunu yüksək qiymətləndirsə də, nəzəri biliklərin rolunu dərk etmirdi (bəlkə də dərk edə bilməzdi). XX əsrdə texnoloji tərəqqi fundamental elmin kvant nəzəriyyəsi, nisbilik nəzəriyyəsi, bərk cisimlər fizikası kimi istiqamətləri ilə müəyyən olunurdusa, XIX əsrdə texnikanın inkişafı əsasən empirik yolla gedirdi. D. Bell yazır: “Postsənaye cəmiyyətdə nəzəri biliyin üstünlük təşkil etməsi, nəzəriyyənin empirizmi aşması və biliyin təcrübənin ən müxtəlif sahələrinin öyrənilməsində istifadə oluna biləcək mücərrəd simvollarla kodifikasiyası əsas məqamlardan biridir”(2. s. 25). Nəzəri bilik qərarların qəbulunda və dəyişikliklərin koordinasiyasında mərkəzi rol oynamağa başlayır. İstənilən müasir cəmiyyət innovasiyaların və dəyişikliklər üzərində sosial nəzarətin hesabına yaşayır, gələcəyi qabaq-cadan görməyə və planlaşdırmağa cəhd göstərir. Nəzəri bilik məhz innovasiyaların mahiyyətinin və əhəmiyyətinin dərkə nəticəsində həlledici rola malik olur. Postindustrial cəmiyyət iki mənada bilik cəmiyyətidir: birincisi, innovasiyaların mənbəyini getdikcə tədqiqatlar və işləmələr təşkil etməyə başlayır; ikincisi, cəmiyyətin tərəqqisi getdikcə birmənalı şəkildə bilik sahəsində əldə olunmuş qələbələrlə müəyyən olunur.” Elm, texnika və iqtisadiyyat bir-biri ilə birləşdikcə, bu istiqamətdə hərəkət daha geniş vüsət alacaqdır.

Postindustrial cəmiyyətin səciyyəvi cəhətlərindən biri əsas “məhsul” və “istehsal resursu” üzərində fərdi və ictimai (dövlət yox) mülkiyyətin vəhdətdə olmasıdır. Amma xatırlatmaq istərdik ki, Qərbdə ictimai fikri bu qənaətdə 70-ci illərdə gəlmişdisə, K. Marks bunu hələ “Kapitalın” birinci, qaralama variantında söyləmişdi. O, qeyd etmişdi ki, elmi, mədəniyyəti, informasiyanı istehsala buraxan kimi, yəni məhsuldar qüvvə kimi istifadə etməyə başlayan kimi, onlar əsl ictimai

mülkiyyətə çevrilir. K. Marks yazır: "İri sənaye inkişaf etdikcə həqiqi sərvətin yaradılması getdikcə iş vaxtından və sərf olunmuş əməkdən yox, elmin ümumi vəziyyətindən və texnologiyanın inkişaf dərəcəsindən və ya bu elmin istehsalda tətbiq olunmasından asılı olur" (4).

Əvvəllər elm "əbədi biliyi" istehsal edir, praktika isə "əbədi bilikdən" faydalanır-disa, yəni qanunlar, prinsiplər, nəzəriyyələr əsrlər boyu "yaşayırdısa", bu gün elm, xüsusən də humanitar elm ictimai və texnoloji sahələrə, "situativ" biliyə üz tutur. Elmi tədqiqatların əhəmiyyətli hissəsi bu gün tətbiqi sahələrdə, xüsusən də iqtisadiyyatda, texnologiyalarda, təhsildə aparılır və istehsal, maliyyə strukturlarının, təhsil müəssisələrinin, firmaların və s. təşkilinin bu an üçün bu konkret şəraitdə optimal sayılan situativ modellərinin işlənilib-hazırlanmasına həsr edilir. Belə tədqiqatların nəticələrinin aktuallığı qısa müddətlidir-şərait dəyişdikdə belə modellər heç kimə lazım olmur. Lakin belə elmə də ehtiyac var və bu cür tədqiqatları sözün əsl mənasında elmi adlandırmaq olar. Baş verən transformasiyalar cəmiyyətin mərkəzi fiquru kimi alimin də vəziyyətini müəyyən edir. D. Bell yazır ki, əmtəələrin kütləvi istehsalının təşkilində roluna görə son yüzilliklərdə başlıca təsisat müəssisə (firma) idisə, sonrakı yüzilliklərdə cəmiyyətdə mərkəzi təsisat innovasiya və biliyin mənbəyi kimi universitet olacaqdır".

2. *Bilik dəyərin mənbəyi kimi.* K. Marks dəyər-əmək nəzəriyyəsinə arxalanırdı. Dəyərin mənbəyi yalnız əməkdirsə, onda fəhlələrin maşınla əvəz olunduğu halda daha çox izafi dəyər əldə etmək üçün kapitalist proletarları daha çox istismar etməli və ya, gəlir norması azaldıqda, mütləq gəlirin lazımı səviyyəsini saxlamaq üçün istehsalın miqyasını artırmalıdır. Bu gün isə dəyərin mənbəyi bilikdir. Bilik dəyəri iki yolla yaradır. Birinci növbədə dəyər kapitalla qənaət hesabına əldə olunur. Fəhlələrin maşınla əvəz olunması təkcə əməkdən yox, investisiyalardan da qənaətlə istifadə etmək imkanı yaradır, çünki kapitalın hər növbəti vahidi özündən əvvəlkindən daha səmərəli olur, deməli, hər məhsul vahidinə də az məsrəflər tələb olunur (Marks "Kapitalın" üçüncü cildində bu barədə istehsalın azalmasının qarşısını alan amil kimi yazsa da, onun həlledici ola biləcəyini o, güman etmirdi). İstehsal haqqında əlavə dəyər kateqoriyalarında danışmalı olsaq, onda yeni məhsulların yaradılması, səmərəliliyin yüksəldilməsi, istehsalın həcmnin artırılması – bütün bunlar postindustrial iqtisadiyyatda biliklərin tətbiqinin nəticəsi olmuş olur.

Bu fikirlər idarəetmə sahəsində aparıcı nəzəriyyəçi hesab olunan Piter Drakerin «Postkapitalist cəmiyyəti» adlı kitabında da inkişaf etdirilir(6). Müəllif yazır: «250 il bundan öncə başlayan biliyin əhəmiyyətinin dəyişməsi prosesi həm cəmiyyəti, həm

də iqtisadiyyatı əsaslı şəkildə dəyişdirdi. Bilik bu gün istehsalın əsas şərtinə çevrilmişdir. İstehsalın ənənəvi “amilləri” olan torpaq (təbii resurslar), işçi qüvvəsi və kapital arxa plana keçdi. *Lazımi biliklər varsa, bu resursları zəhmətsiz də əldə etmək olar.* Yeni anlamda bilik real faydalı qüvvə, sosial və iqtisadi nəticələrə nail olma vasitəsi deməkdir.... *Mövcud informasiyanın daha səmərəli tətbiq üsullarını tapmaq üçün biliklərdən lazımi nəticələri əldə etmək məqsədilə istifadə olunması elə məhz idarəetmə deməkdir”.* Biliklərin rolunun üçüncü dəfə dəyişməsinə Draker idarəetmə sferasında üçüncü inqilab kimi səciyyələndirir. Biliklərdən əmək alətlərinin, texnologiyaların yaradılması üçün istifadə olunmasından və biliklərin əmək fəaliyyəti proseslərinə tətbiq olunmasından ibarət olan əvvəlki mərhələlərdə olduğu kimi, idarəetmədə də inqilab bütün dünyanı əhatə etdi. Biliklərin dəyəri o dərəcədə sürətlə artır ki, artıq bu gün bu dəyər bir çox şirkətlərin, xüsusən də yüksək texnologiyalar sahəsində fəaliyyət göstərən şirkətlərin ümumi bazar qiymətinin əsas hissəsini təşkil edir. Faktiki olaraq bu o deməkdir ki, *firma üçün ən vacibi onun sərəncamında olan binalar, avadanlıq və xammal yox, onun perspektivdə rəqabətə qabil məhsulu yaratmaq potensialıdır.* Kompaniyanın biliklər bazası nə qədər çox olsa, bu potensial da o qədər yüksək olar. «Başqa sözlə, istehsal proseslərində və ya istehsal vasitələrində təcəssüm edən substansiya kimi yox, artıq bilavasitə məhsuldar qüvvə kimi qavranılan informasiya və biliklər müasir təsərrüfatın ən mühüm amilinə çevrilir. İqtisadiyyatın “dördüncü” və ya “beşinci” dərəcəli sektorlarına aid edilən bilik və informasiya məhsullarının istehsal sahələri indi təsərrüfatı ən mühüm resursla təchiz edən birinci dərəcəli sektora çevrilir(7). E. Masuda da sübut edir ki, bilik və informasiya şəklində mövcud olan intellektual resurslar torpaq, əmək, kapital kimi elementlərdən ibarət üçamilli modeli genişləndirməklə istehsalın ən mühüm amilinə, intellektual istehsal isə iqtisadiyyatın aparıcı sahəsinə çevriləcəkdir (10. s. 233).

3. *İşçi qüvvəsinin peşə tərkibinin dəyişməsi.* Hal-hazırda əksər Avropa və Asiya-Sakit okean regionu ölkələrində cəmiyyətlərin əmək qabiliyyətli üzvlərinin əksəriyyətinin çalışdığı əsas sfera kommunikativ informasiya istehsalı və xidmət sferasıdır. Bu ölkələrdə informasiyanın istehsalı və yayılması üzrə əsas iqtisadi sahələr qərarlaşmış; sənayenin digər sahələri və hökumət üçün informasiya xidmətlərinin çeşidləri genişləndirilmiş; istehlakçı səviyyəsində geniş informasiya vasitələri şəbəkəsi yaradılmışdır(5. s. 343). Göstərilən bu dəyişiklikləri həyata keçirən ilk dövlət 1960-70-ci illərdə ABŞ olmuşdur(1. s. 325). İqtisad elminin klassiklərinin ardınca Marks da məhsuldar əməklə qeyri-məhsuldar əməyi bir-birindən

fərqləndirirdi. Məhsuldar əmək dedikdə o, dəyəri yaradan maddi istehsalı nəzərdə tuturdu. Lakin postsənaye cəmiyyətində məhz xidmətlər sferasının genişləndirilməsi məhsuldarlığı artıran amilə çevrilir. Bu arada səhiyyə, maarif, sosial və peşə xidmətləri kimi sahələr daha sürətlə inkişaf edir. Lakin bir şey şübhəsizdir: əməyin məhsuldarlığı işçilərin sağ-lamliq durumundan, təhsil səviyyəsindən asılı olur.

4. *Yeni sosial struktura*. Marks və onun ardıcılıarı proletariatin artacağını və orta sinfin yox olacağını proqnozlaşdırırdı. Almaniya azad sahibkarlardan, xırda fermerlərdən və azad peşə sahiblərindən ibarət “köhnə” orta sinif doğrudan da azaldı, amma fəhlə sinfinin də aqibəti belə oldu. Onların arasında qulluqçu maaşını alan, ofislərdə və mühəndis-texniki vəzifələrdə çalışan insanlardan ibarət yeni təbəqə meydana gəlməyə başladı.

Bu “yeni orta sinfin” səciyyəsi ilə bağlı alman sosiologiyasında on ildən çoxdur ki, qaynar diskussiyalar gedir. Solçular qulluqçuları “ağ yaxalılıq proletariati” adlandırmışdı. Onların fikirlərinə görə, “ağ yaxalılıq proletariatin” kütləvi xarakter alması onu fəhlə sinfinə yaxınlaşdıracaqdır. Bəzi nikbin əhval-ruhiyyəli sosioloqlar bu hadisədə sosial həmrəylik amili görür, cəmiyyətdə olmasa da, müəssisələrdə yeni sinfin birliyi təmin edə biləcəyini düşünürdülər.

XX əsrin əvvəlində fiziki əməklə məşğul olanların sayı ağ yaxalılıqların sayından dəfələrlə çox idisə, əsrin ikinci yarısında sonuncuların sayı sürətlə artmağa başladı. Bu proses ali təhsilin misilsiz dərəcədə demokratikləşməsi, dövlətin ali təhsilə dəstəyinin artması ilə parallel şəkildə cərəyan edirdi. Lakin əsas göstərici dövlətin ali təhsilə dəstəyinin həcmi deyil. Daha vacib göstərici təhsilin cəmiyyətdə nüfuzudur. Bunun səbəblərini izah etmək asandır. Axı istehsalatda avtomatlaşdırılmış maşınların idarə olunması üçün artıq orta təhsilli fəhlələr yox, proqramlaşdırma üzrə mütəxəssislər tələb olunurdu. Bilik və təhsil səviyyəsi də postsənaye cəmiyyətdə insanın statusunu müəyyən edən amilə çevrilir.

Tarixə nəzər salmış olsaq, onda görə bilərik ki, sosial bölgünün əvvəlki prinsipləri o qədər də sərt deyildi. Əsl-nəcabəti feodala kəndli üzərində ağa olmaq hüququnu verirdi; mülkiyyət hüququ kapitalistin cəmiyyətdə yerini təyin edirdi; siyasi hakimiyyət bürokratin və ya dövlət məmurunun statusunu dəstəkləyirdi. Bu arada feodal öz malikanələrindən qovula, kapitalist müflisləşə və mülkünü itirə, bürokrat isə vəzifəsindən azad edilə, bununla da öz statusunu itirə bilər. Faktiki olaraq onların yerində olan hər kəs bu və ya digər dərəcədə müfəviq sosial funksiyaları yerinə yetirə bilərdi. Məhz buna görə də sinfi mübarizə istismar olunan sosial qrupların nümayəndələrinə arzu etdikləri nəticələri verə bilirdi. Postindustrial

cəmiyyətdə vəziyyət dəyişir. Bu gün elitani təşkil edən insanların malik olduqları keyfiyyətlər xarici sosial amillərdən qaynaqlanmır(3.s.8). Sosial bərabərsizlik təhsil almaq imkanlarının qeyri-bərabərliyi üzündən əmələ gəlir. Fukuyamanın obrazlı ifadəsi ilə desək, savadsızlıq ikinci sort vətəndaşların əbədi yoldaşdır. Postsənaye cəmiyyətində informasiyanın rolunun artmasının mühüm aspekti elə məhz bundan ibarətdir ki, onun mənimsənilməsi müəyyən intellektual səyləri və fitri qabiliyyətlərin olmasını tələb edir. Buna görə də informasiyaya hamı yox, cəmiyyətin məhdud bir hissəsi çıxış əldə edə biləcəkdir. Başqa sözlə, informasiya məhsulunun xüsusiyyətlərindən biri onun seçkili xarakterə malik olmasıdır. V.L. İnozemtsevin postsənaye cəmiyyətində sosial təbəqələşmə konsepsiyası məhz bu tezisə əsaslanır. O, yazır: “Tarixdə ilk dəfə olaraq hakim sinfə mənsub olmağın şərti nemətlər üzərində sərəncam vermək hüququ yox, onlardan istifadə etmək qabiliyyəti olur”(8. s. 209). Tanınmış ABŞ iqtisadçısı Tomas Stüartın sözləri ilə desək, çox güman ki, postindustrial cəmiyyətində bəhrələri yalnız başı işləyənlər görə biləcəklər”(11). Mühüm biliklər dar çərçivədə, informasiyanın həqiqi sahibi olan və müasir şəraitdə sosial rolu heç bir halda şübhə altına alınma bilinəyən insanların əlində cəmləşmişdir. İqtisadi məqsədləri ikinci plana qoyan, özünüreallaşdırmaya can atan intellektual elita nümayəndələri bununla belə yüksək iqtisadi nailiyyətlərdə edirlər. Əksinə, sırf iqtisadi xarakterli məqsədlər güdən insanlar, bir qayda olaraq, öz maddi vəziyyətini o qədər də yaxşılaşdırma bilmir. Sitosiyaya əlavə dramatiklik gətirən faktlardan biri də odur ki, onların ali sosial qrupa inteqrasiya etmək şansları praktiki olaraq yox dərəcəsidir, çünki təhsil almaq imkanları insana uşaq vaxtlarından verilir. Bundan başqa, intellektual fəaliyyət qabiliyyətləri çox vaxt insanın irsiyyəti ilə şərtlənir.

İnformasiyanın seçkili olması bu resursun sahibini hakim edir. D. Bell birmənalı şəkildə qeyd edir ki, informasiya hakimiyyət deməkdir, ona çıxış isə azadlığın şərtidir. Bu ideyaları daha ətraflı inkişaf etdirən E. Toffler özünün 1990-cı ildə işıq üzə görmüş bir əsərində hakimiyyəti qidalandıran mənbələrin, yəni gücün, var-dövlətin və biliyin təhlilini aparır. Gücü (və ya onun tətbiq edilmə təhlükəsini) aşağı, var-dövləti isə orta keyfiyyətli hakimiyyətin əsası kimi səciyyələndirən Toffler bilik üzərində qurulan hakimiyyətin daha səmərəli olduğunu vurğulayır, çünki bilik «axtardığımız məqsədə daha az resurslar sərf etməklə nail olmaq, rəqibləri müttəfiqlərə çevirmək imkanı verir». Əsərdə postindustrializmin aşağıdakı tezisi əsaslandırılır: informasiya və bilik yüksək səviyyəli hakimiyyətin mənbəyi olmaqla yanaşı, həm də güc və var-dövlətin ən mühüm komponentidir. E. Toffler

hesab edir ki, bu fakt gələcəkdə baş verəcək hakimiyyət metamorfozalarını anlamaq üçün əsas rol oy-nayır. Bu səbəbdən də “bilik və kommunikasiya vasitələrinə nəzarət uğrunda mübarizə dünya boyunca cərəyan edir.” (12. s. 40) Şəbəkə cəmiyyəti nəzəriyyəsinin banisi M. Kastels də vurğulayırdı ki, “informasiyanın yaradılması, emalı və ötürülməsi məhsuldarlığın və hakimiyyətin fundamental mənbəyinə çevrilmişdir” (9. s. 42).

“İntellektuallar sinfinin” formalaşması müasir cəmiyyətdə elmin rolunun dəyişməsinin birbaşa nəticəsidir. Qeyd edək ki, alimlər belə bir sosial qrupun meydana gələcəyini hələ XX əsrin ortalarında proqnozlaşdırır, onun mümkün rolunu isə “metiokratiya” (ingiliscə “*merit*”- *xidmət deməkdir*) sözü ilə ifadə edirdilər. Yeni sinfin nümayəndələri son dərəcə mobildirlər. Onlar öz yaradıcı qabiliyyətlərini istehsalın ən müxtəlif sahələrində tətbiq edə bilirlər ki, bunun da nəticəsində, Drakerin qeyd etdiyi kimi, bu gün “heç kim, - nə işçilər, nə də sahibkarlar *nə asılı*, nə də *asılı olmayan* tərəfdirlər: onlar *qarşılıqlı asılı* tərəflərdir” və “heyəti elə idarə etmək lazımdır ki, sanki bu insanlar könüllü təşkilatların üzvləridir” (8. s. 54).

Beləliklə, əvvəllər elmi birliklərə xas olan mentalitet getdikcə daha geniş yayılır. Bir daha qeyd edək ki, ildən-ilə ictimai sərvətin getdikcə daha çox hissəsini öz xeyrinə bölüşdürən “intellektuallar sinfi”ni fəaliyyətə təhrik edən motiv bu deyil. Onlar özüinkişafa, özünütəkmilləşdirməyə, unikal və təkrar istehsal oluna bilməyən nəticələrə nail olmağa meyllidirlər ki, bu da yeni sosial qrupu təkrar özünüistehsal edən qapalı birliyə çevirir. Draker yazır: “*İntellektual əmək işçiləri özünü istismar olunan sinif kimi hiss etmirlər. Buna görə də “öz işini dəyişsələr də belə, öz iqtisadi və sosial mövqelərini dəyişmirlər.*” (8. s. 55).

Müasir “intellektuallar sinfi”, birincisi, özünün yaradıcılıq nəticələrini maksimum tətbiq etməyə çalışır; ikincisi, yüksək maddi səviyyəyə nail olur, çünki əsas səylərini milli sərvətin çox hissəsini öz xeyrinə bölmək imkanı verən tətbiqi məsələlərin həllində cəmləşdirir; üçüncüsü, müəyyən dərəcədə şöhrətpərəstdirlər ki, bu da onların cəmiyyətdə xidmətlərinin tanınmasını, müəyyən vəzifələrə təyin edilmə-sini tələb edir. Postindustrial cəmiyyətdə bu gün üstünlük təşkil edən və onun dinamizmini təmin edən məhz bu sosial qrupdur. Bu dinamizm isə postindustrial cəmiyyətin daxili ziddiyyətlərindən və ya xarici çağırışlara cavab vermək zərurətindən yox, yaradıcı şəxsiyyətin öz potensialını realizə etmək üçün yolun açılmasından irəli gəlir. Bu, postindustrial inkişaf tipinin dönməzliyinə dəlalət edir.

Postindustrial cəmiyyətin rəhbər tutduğu azadlıq və ədalət prinsiplərinin bərabərliyi təmin edə bilməməsi elm və texnologiyaların durmadan inkişafının gözlənilməz, lakin qanunauyğun bir nəticəsidir. Məhz bu müddəamızla biz əvvəllər əksər postindustrial cəmiyyət konsepsiyalarının diqqətindən kənarda qalan bir faktı, yəni sosial münaqişənin əsaslarının dəyişdiyini üzə çıxarmış oluruq. Sosial münaqişələr və hakimiyyət münasibətləri tamamilə yeni xarakter alır. Artıq söhbət əməklə kapital arasındakı münaqişədən yox, iqtisadi və siyasi qərarları qəbul edən strukturlarla asılı iştiraka məcbur olanlar arasındakı münaqişədən gedir. Başqa sözlə, bu, cəmiyyətin mərkəzi seqmenti ilə periferiya və ya marginal seqmenti arasında gedən münaqişədir. Bir tərəfdən, baş verən transformasiya öz iş yerində özünürealizə və daxili təkmilləşmə imkanı tapanları istismardan azad edir. Bu insanların dairəsi genişlənir: axı ən mühüm resurs olan bilik və informasiya onların əllərindədir. Zahirən bir tam kimi görünən cəmiyyət daxilən parçalanır, onun iqtisadi motivləri güdən hissəsi getdikcə özünü daha çox ikinci sort insanlar kimi hiss etməyə başlayır. Cəmiyyətin bir hissəsinin istismarın həddlərindən kənara çıxması onun başqa hissəsində gərginlik hissəsinin artmasına səbəb olur. Digər tərəfdən, “intellektuallar sinfi” ictimai istehsal prosesləri üzərində real nəzarət əldə edir. Bu sinfin nümayəndələrinin fəaliyyət motivləri sistemində şəxsi varlanma həlledici rol oynamasa da, ictimai sərvətin çox hissəsi getdikcə onların xeyrinə bölüşdürülməyə başlayır. Bu arada yüksək texnologiyalar sahəsində qabiliyyətləri, təhsili olmayan cəmiyyət üzvləri maddi problemlərini həll etməyə cəhd göstərməkdə davam edirlər. Lakin bu gün ÜDM-da onların gəlirlərinin payı nəinki artmır, hətta azalır (8. s. 131). V. L. İnozemtsevin dediyi kimi, postindustrial ölkələr XXI əsrə bu “yüklə” daxil oldular. Gələcəkdə sosial qütbləşmə nə dərəcədə kəskinləşə bilər? Bu sual aktual olsa da, onun cavabı hələ ki, yoxdur. Bununla belə biz bu məsələ ilə bağlı bir-neçə qısa tezis formulə etmək istərdik. Zənnimizcə, elmtutumlu istehsal inkişaf etdikcə, sosial qütbləşmə də artacaqdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Айрис Р. Технология и экономический рост //Новая технократическая волна на Западе. Под ред. П. С. Гуревича. М. : Прогресс, 1986.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. Москва, 1999.
3. Белл Д. Третья технологическая революция и её возможные социальные последствия. – М. , 1990.
4. Вильчек В. Прощание с Марксом. М. :-1993.
5. Дайзард У. Наступление информационного века //Новая технократическая волна на Западе. Под ред. П. С. Гуревича. М. : Прогресс, 1986.
6. Дракер П. Посткапиталистическое общество. Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология. Под ред. В. Л. Иноземцева. - М. : Academia -1990.
7. Иноземцев В. Л. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире. Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология. М. : Academia. - 1990.
8. Иноземцев В. Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. Учебное пособие для студентов вузов. - М. : Логос, 2000. - 304 с.
9. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура. М. , 2000.
10. Масуда Е. Информационное общество как постиндустриальное общество. – М. , 1997.
11. Стьюарт Т. Интеллектуальный капитал-новый источник богатства организаций //Новая постиндустриальная волна на Западе. Ред. В. Л. Иноземцев. –М. : Academia. - 1999.
12. Тоффлер Э. Метаморфозы власти. – М. , 2003.

XÜLASƏ

Məqalə Postindustrial cəmiyyətin sosial strukturunun dəyişilməsində biliyin və informasiyanın rolunun təhlilinə həsr olunur. Postindustrial cəmiyyətdə bilik və informasiyanın keyfiyyət fərqlərinə, cəmiyyətin sosial strukturunda dəyişikliyə işçi qüvvəsinin professional tərkibi təhlil olunur və postindustrial cəmiyyətdə sosial bərabərsizliyin qeyri-bərabər təhsil almaq imkanlarına malik olması fikrinə əsaslanılır.

Muslim Nazarov

Роль знания и информации в изменении социальной структуры постиндустриального общества (РЕЗЮМЕ)

В статье, посвященной анализу роли знания и информации в изменении социальной структуры постиндустриального общества, рассматриваются качественное отличие информации и знания в постиндустриальном обществе, изменения в профессиональном составе рабочей силы, социальной структуре общества, и обосновывается мысль о том, что социальное неравенство в постиндустриальном обществе имеет своим корнем неравные возможности в получении образования.

Muslim Nazarov

The role of knowledge and information in the changing social structure of post-industrial society (SUMMARY)

The article which is devoted to the analysis of the role of knowledge and information in the changing social structure of post-industrial society, discusses the qualitative difference between information and knowledge in post-industrial society, changes in the occupational composition of the labour force, the social structure of society, and substantiates the idea that social inequality in post-industrial society has its root unequal opportunities in education.

ƏRƏB DİLİ TERMINOLOGİYASI SAHƏSİNDƏ TƏDQİQAT APARAN ELMİ MÜƏSSİSƏLƏRİN FƏALİYYƏTİ HAQQINDA

Könül İmran qızı Eyvazova

Bakı Dövlət Universitetinin müəllimi

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

Açar sözlər: terminologiya, ərəb dili, akademiyalar, təşkilatlar

Ключевые слова: терминология, арабский язык, академии, организации

Keywords: terminology, arabic language, academies, organizations

Formalaşmaqda olan informasiya cəmiyyəti dövründə yeni biliklərin əldə olunması və sürətlə artması, yeni fəaliyyət sahələrinin meydana gəlməsi və inkişafı müasir dillərdə terminlərin rolunu əhəmiyyətli dərəcədə artırmışdır. Elm və texnikanın müxtəlif sahələrində əldə olunan nailiyyətlər, yeniliklər yeni terminlərin meydana gəlməsinə zəmin yaradır. Ümumiyyətlə, bütün dövrlərdə elm və texnikanın müxtəlif sahələrində baş verən dəyişikliklər, yeniliklər dilin lüğət tərkibinin terminoloji qatında üzə çıxır. Bu qatın zənginləşməsi və sistemləşdirilməsi işi dilin ən zəruri proseslərindən biri kimi daim diqqət mərkəzindədir. İstənilən elmi sahənin inkişafını həmin sahənin terminoloji bazasının zənginləşmə səviyyəsi xarakterizə edir. Elm və texnikanın müxtəlif sahələrinə aid terminlərin sistemləşdirilməsində terminoloji lüğətlərin mühüm rolu vardır (1, s. 1).

Məlum olduğu kimi, terminologiya elmin, texnikanın, istehsalatın, sənaye və kənd təsərrüfatının, ədəbiyyatın və incəsənətin, iqtisadiyyatın, ictimai-siyasi həyatın müxtəlif sahələrinə məxsus anlayışları dəqiq və dürüst ifadə edən xüsusi funksiyalı leksikanı əhatə edir.

Terminologiyada terminlərin ifadə etdiyi anlayışlara uyğunluğu, mənaca anlaşıqlı, dəqiq, sabit olması və sistem yaratması, onların düzgün işlədilməsi əsas məsələdir. Terminlərin dəqiq, sadə, aydın və anlaşıqlı olmasına ümumdövlət, ümumxalq işi kimi baxılmalıdır. Çünki cəmiyyətin iqtisadi, sosial-siyasi, mədəni və mənəvi tərəqqisində onların rolu böyükdür (2, s. 178).

Məlum olduğu kimi, terminologiya elminin inkişafı bəzi linqvistik və ekstralingvistik amillərin təsiri nəticəsində yaranan arasıkəsilməz bir prosesdir. Hər hansı bir dilin terminoloji sisteminin formalaşması bilavasitə cəmiyyətin inkişafı ilə bağlıdır.

Bildiyimiz kimi, terminlər elmi dilin bazasını təşkil edir. Hər bir elmin əsasında termin dayanır. Terminologiya dil quruluşunun vacib sahəsidir. Hal-hazırda terminologiya hər bir xalqın mədəni yüksəlişinin qüdrətli amillərindən birinə çevrilmişdir.

Terminologiya xalqların zehni inkişafının və dil quruluşunun həm çox dinamik, həm də həcmcə böyük bir sahəsi olmuşdur(3, s. 15).

Ümumiyyətlə, dünyada terminşünaslıq bir elm sahəsi kimi XX əsrin əvvəllərindən inkişaf etməyə başlayıb. Ötən əsrin 70-ci illərində bu sahədə aparılan tədqiqatlar və görülən işlər sistemləşdirilməyə və terminologiyaya aid məqalələr nəşr olunmağa başlanılıb (4).

Demək olar ki, qloballaşan dünyada hər gün yeni terminlər, anlayışlar yaranır. Təbii ki, bununla bağlı olaraq hər bir ölkənin elmi müəssisələri tərəfindən davamlı olaraq terminologiya sahəsində tədqiqatlar aparılır. Qeyd edək ki, müasir dövrdə dünyanın qədim və zəngin dillərindən olan ərəb dili terminologiyası sahəsində də dayanmadan mühüm, sistemli işlər görülür. Hazırkı məqalə ərəb dili terminologiyası sahəsində tədqiqat aparən elmi müəssisələrin fəaliyyətinə həsr olunmuşdur.

Qeyd edək ki, ərəb terminologiyasının tarixi alimlər tərəfindən klassik və müasir olmaqla iki yerə bölünür.

Klassik dövr ərəb dilinin termin sisteminin əsası sayılan İslam dininin leksikasının yarandığı və ərəb dilinin terminologiyasının formalaşdığı bir dövrdür. İslam dininin, yaranması ilə ərəb dilinə yeni sözlər, anlayışlar, məfhumlar daxil olur.

Klassik dövrdə ərəb dilinin terminologiyası yaranmaqla yanaşı, sürətlə və uğurla inkişaf edir. Məlum olduğu kimi, ərəb dilçiliyində terminologiya elminin yaranması və inkişafı Abbasilər dövründə (750-1055-ci illər) elm, mədəniyyət, ədəbiyyatın yaranması, inkişafı ilə bağlıdır. Bu dövrdə bir qrup alimlər tərcümə, digərləri isə təlim, təhsillə məşğul idilər.

Abbasilər dövründə elm, ədəbiyyat, mədəniyyət sahəsində çiçəklənmə təbii ki, ərəb dilinin termin sistemində də təsir edir. Bu dövrdə əhalinin müəyyən təbəqəsinin dini və dünyəvi təhsilə yiyələnməsi, elmin inkişafı İslam dininin əsas tələblərindən birinə çevrilmişdi. Xəlifələr tərəfindən müsəlman alimlərinin yunan, hind, çin mənbələrindən istifadəsinə icazə verilmişdi.

Ərəb terminologiyası tarixi tərcümə tarixi ilə birbaşa bağlı olduğundan Ərəb Şərqində tərcümə prosesinin tədqiqi ərəb terminologiyası tarixinin tədqiqində

mühüm rol oynayır. Tərcümə fəaliyyəti VIII əsrin ortalarında başlamış və IX əsrdə xəlifə Məmunun dövründə inkişaf etmişdir. Bu dövrdə hind, yunan, fars dillərindən ərəb dilinə kitabların tərcüməsini həyata keçirməyə başlamışlar.

Xəlifə Harun ər-Rəşid “Beyt ul-hikmə ” "hikmət evi”ni açdırır. Burada alimlər yaşayır, astronomiya, riyaziyyat, cəbr v. s. elmlər sahəsində tədqiqatlar aparır, antik dövr əsərlərin ərəb dilinə tərcüməsi ilə məşğul olurdular. Xəlifə Məmunun dövründə (813-833) bu “Hikmət evi” böyük bir elmi müəssisəyə çevrilir. Təbii ki, bütün bu proseslər ərəb dilinin termin sisteminə güclü təsir edir. Bu dövrdə yazılan əsərlərdən Əl-Xorəzminin (hicri tarixi ilə 387-ci ildə vəfat edib) 15 fəsil və 93 bölmədən ibarət “Məfətiḥ- ul’ulum” əsərində 2382 terminə aydınlıq gətirdiyini qeyd etmək olar (5, s. 120-121).

Ərəb terminologiyasının klassik dövr termin sistemi assur, yunan, hind, latın, fars və s. qədim və orta əsr dillərinin elementləri ilə zəngin idisə, müasir dövrdə ərəb dilinin termin sistemi fransız, italyan, ingilis dilinin elementlərini özündə birləşdirir. Qeyd edək ki, ərəb ölkələri ərazisində dörd əsr (XVI-XX) Osmanlı imperiyasının hakimliyi dövründə ərəb dili və ərəb terminologiyası tarixində, xüsusulə hərbi və inzibati terminlərin yaranmasında türk dili də mühüm rol oynamışdır.

XIX əsr elm və texnikanın inkişaf əsri oldu. Yeni texniki elmlərin yaranması yeni texniki terminlərin yaranmasına səbəb oldu. Beləliklə, xalq dilinin leksikası əsasında texniki terminlərin yaranması və inkişafı prosesi analogi olaraq bir sıra Avropa ölkələrində də baş verdi. Təbii ki, bu proses ərəb ölkələrindən də yan keçmədi.

XX əsr Avropa, eləcə də ərəb dünyasında terminologiya elmi tarixində ən məhsuldar dövr oldu. Müasir dövrdə Ərəb regionunda terminologiya sahəsində tədqiqatlar sistemli xarakter daşıyır. İlk əvvəl qeyd etməliyik ki, müasir ərəb terminologiyasının tarixində və onun inkişafında mühüm rol konfranslara, seminarlara, Ərəb Dili Akademiyalarında sözlərin, anlayışların ərəbləşdirilməsi üzərində işləyən müəssisələr və onların zəhmətlərinin nəticəsi olan dərc olunmuş tədqiqatlara məxsusdur.

1969-cu ildə Ərəb Dövlətləri Liqası (yaranma tarixi 1945-ci il, qərargahı Qahirədə yerləşir.) Rabatda (Mərakeş) yerləşən əlaqələndirmə bürosuna Ərəb aləmində terminlərin əlaqələndirilməsi işini də həvalə edir. Büro terminologiyaya aid müxtəlif mövzularda konfranslar, seminarlar təşkil etmiş, özünün “Lisan əl-Arabi” jurnalında bir sıra elmi və publistik məqalələr dərc etdirmişdir. 18. 02-20. 02. 1980- ci ildə Rabatda keçirilən “Elmi terminlərin yaradılması metodlarının

unifikasiyası” seminarı ərəb dilinin termin yaradıcılığına və terminlərin nizama salınmasına öz töhfəsini vermişdir (6, s. 37).

Bildiyimiz kimi, dünyada ilk Terminologiya Mərkəzi keçən əsrin 30-cu illərində Vieselburqda (Avstriya) yaradılmış və ümumi terminologiya nəzəriyyəsinin banisi Eygen Vyuster bu mərkəzə rəhbərlik etmişdir. Həmin Terminologiya Mərkəzi YUNESKO və digər beynəlxalq təşkilatların layihələri ilə məşğul olmuş və dünyanın bu sahədə fəaliyyət göstərən tanınmış ekspertləri ilə əlaqə yaratmışdır. E. Vyuster 1951-ci ildə Beynəlxalq Standartlaşdırma Təşkilatının "Terminologiya (prinsiplər və koordinasiya)" katibliyini təsis etmişdir. Hal-hazırda bu mərkəz, Vyuster Arxivinə çevrilən kitabxana kimi, Vyana Universitetinin Elmi Nəzəriyyə Arxivinin bir hissəsidir.

1971-ci ildə YUNESKO və Elmi Əlaqələr üzrə Beynəlxalq Komitə Beynəlxalq elm informasiya sisteminin (*World Science Informational System*) yaradılması layihəsinin elan edildiyi ölkələrin konfransını keçirmişdir. E. Vyusterin rəhbərliyi altında həyata keçirilən bu layihə standartlaşmış terminlərdən istifadə edən çoxdilli terminoloji sistemdir. Həmin il Terminologiya üzrə Beynəlxalq İnformasiya Mərkəzi – *Infoterm* (*International Information Centre for Terminology*) yaradılmışdır (7).

Dünyada terminologiya sahəsində əməkdaşlığın əlaqələndirilməsi və dəstəklənməsi məqsədilə yaradılan *Infoterm* 1977-ci ildən başlayaraq dil üzrə simpoziumlar təşkil edir, terminologiya sahəsində mühüm layihələr və proqramlar həyata keçirir (1).

1985-ci ildə *Infoterm*-in (Terminologiya üzrə Beynəlxalq İnformasiya Mərkəzi) təşkilatçılığı ilə Tunisdə Milli normallaşdırma və sənaye mülkiyyəti institutunda (INNORPI) ərəb terminologiyası sahəsi üzrə 50 tunisli ekspertin iştirakı ilə seminar keçirilir. Bir ildən sonra Tunisdə müxtəlif ərəb dövlətləridən olan alimləri birləşdirən Ərəb Dövlətləri Liqası, *Infoterm*, təhsil, mədəniyyət, elm məsələləri üzrə Ərəb təşkilatı, Milli normallaşdırma və sənaye mülkiyyəti institutunun iştirakı ilə konfrans keçirilir (6, 38).

Ümumiyyətlə, ərəb dilinin terminologiyası sahəsində fəaliyyət göstərən müəssisələrin bölgüsünü apararkən ərəb dilçisi Əli Dərvişin bölgüsü ilə razılaşmaya bilmərik. Belə ki, alim ərəb dili terminologiyası sahəsində tədqiqat aparan elmi müəssisələri 6 kateqoriyaya bölür:

1. Ərəb Dili Akademiyaları;
2. tədqiqat institutları;
3. təşkilatlar;

4. çap evləri;
5. universitetlər;
6. beynəlxalq təşkilatlar (7, s. 102-108).

Hal-hazırda ərəb dili terminologiyasının yaranması, inkişafı, formalaşması və standartlaşdırılmasında əsas rollardan birini Ərəb Dili Akademiyaları həyata keçirir. Qeyd edək ki, ilk belə akademiyalar Misir və Suriyada məhz ərəb dilinin təmizliyini qorumaq üçün yaradılmışdır.

Günümüzdə ərəb dili terminologiyası sahəsində tədqiqatlar aparan Ərəb Dili akademiyalarına gəlincə, onları aşağıdakı kimi sıralamaq olar:

1. Dəməşqdə (Suriya) yerləşən Ərəb Dili Akademiyası. Ərəb terminologiyası sahəsində ilk tədqiqatlara başlayan bu akademiya 1919-cu ildə Məhəmməd Kürd Əlinin rəhbərliyi ilə Suriyada idarəetmənin və təhsilin ərəbləşdirilməsi məqsədi ilə yaradılmışdır. Akademiyanın tərkibinə tarixi-arxeoloji, mədəni abidələrin toplandığı arxeoloji muzey, böyük miqdarda elmi əsərlərin, kitabların cəmləndiyi kitabxana, aylıq jurnal (1931-ci ildən jurnal iki aydan bir, 1948-ci ildən isə hər kvartalda çıxmağa başlayır) daxildir.

2. Qahirə Ərəb Dili Akademiyası. Terminologiya sahəsində aktiv fəaliyyəti nəticəsində bu akademiya 150 min termini əhatə edən 44 nömrə çap etmişdir.

3. 1947-ci ildə Bağdadda əsası qoyulan İraq Elmlər Akademiyası. Digər akademiyalar kimi, bu akademiyanın da öz jurnalı və kitabxanası vardır.

4. İordaniyada Ərəb Dili Akademiyası. 1976-cı ildə yaradılan akademiyanın digər ərəb dili akademiyaları kimi əsas məqsədi ərəb dilinin müasirləşdirilməsi və onu müasir dövrün dəyişikliklərindən qorumaqdır.

5. 1977-ci ildə Rabatda əsası qoyulan Mərakeş krallığı Akademiyası;
6. 1990-cı ildə fəaliyyətə başlayan Xartum (Sudan) Ərəb Dili Akademiyası;
7. 1992-ci ildə açılan Əlcəzair Ərəb Dili Akademiyası;
8. 1994-cü ildə Ramallahda əsası qoyulan Fələstin Ərəb Dili Akademiyası;
9. 1994-cü ildə Tripolidə işə başlayan Liviya Ərəb Dili Akademiyası;
10. 2007-ci il Hayfa (İsrail) şəhərində əsası qoyulan Ərəb Dili Akademiyası;
11. Maqadişdə (Somali) yerləşən Ərəb Dili Akademiyası (6, s. 39-41; 9, s. 102-104).

Qeyd edək ki, bu akademiyaların hər biri məcmuələr çıxarmaqla, ərəb dili terminologiyasının bu və ya digər məsələlərinə həsr olunmuş konfrans və seminarlar keçirməklə bu sahədə aktiv fəaliyyət göstərirlər. Demək olarki, Ərəb

Dili Akademiyaları tərəfindən nəşr olunan elmi məcmuələr ərəb dilinin termin yaradıcılığında mühüm rol oynayır.

Nəzərə çatdıraq ki, bu akademiyaaların birliyi də mövcuddur. 1956 –cı ildə Ərəb Dövlətləri Liqasının Dəməşqdə keçirilən birinci konfransında Ərəb Dili Akademiyalarını birləşdirən, onların fəaliyyətini əlaqələndirən birliyin yaranması barədə qərar qəbul edilir. Birliyin baş iqamətgahı Qahirədə yerləşir. Ərəb Dövlətləri Liqasının Daimi Əlaqələndirmə Bürosunun «əl-Lisanul-arabi» məcmuəsi də bu sahədə böyük işlər görür.

Qeyd edək ki, ümumiyyətlə, müasir ərəb dilinin təbliği, xüsusilə də ərəb aləmində termin yaradıcılığına, bütün ərəb ölkələri üçün iqtisadiyyatın və elmin müxtəlif sahələrinə aid vahid terminologiya yaradılması işində 1964-cü ilin iyun ayından indiyə kimi Rabatda nəşr edilən “əl-Lisanul-ərəbi” jurnalı da böyük diqqət yetirir. Bu jurnalın demək olar ki, hər nömrəsində və ya iri həcmli buraxılışlarında elmi, texniki, iqtisadi, siyasi, hüquqi, tibbi və s. terminlər nəşr edilib müzakirəyə verilir (8, s. 278-279).

Ərəb dili terminologiyasının problemləri ilə məşğul olan tədqiqat institutlarına gəlincə, onlardan 1960-cı ildə Mərakeş dövləti tərəfindən əsası qoyulan **L’ Institut d’Etudes et de Recherches pour l’Arabisation institutudur**. Rabatda yerləşən universitet ərəb dilinin terminoloji problemləri ilə bağlı tədqiqatların aparılması, ərəb dilinin müasir texnologiyalara, xüsusilə çap və hesablama işlərinə uyğunlaşdırılmasında aktiv iştirak edir. Biz həmçinin burada **Kuveyt Tədqiqatlar Institutunun** da adını çəkə bilərik. Institut ixtisaslaşmış sahələr üzrə elmi terminlərin yaradılması işləri ilə məşğul olur.

Qeyd etdiyimiz kimi, bir sıra yerli və beynəlxalq təşkilatlar da bu məsələ ilə məşğul olurlar. Belə ki, Ərəb Dünyasında elm, təhsil və mədəniyyət sahəsindəki fəaliyyətlərin təşviq və koordinasiya məqsədi ilə yaradılan **Ərəb Liqasının Təhsil, Mədəniyyət və Elm Təşkilatı (ALECSO)** belə təşkilatlardan biridir. Təşkilat ərəb dilində tərcümə və terminologiya məsələləri ilə bağlı layihələrin həyata keçirilməsində və maliyyələşdirilməsində mühüm rol oynayır.

Həmçinin, ərəb dilinin terminologiyası sahəsində çap evləri də aktiv fəaliyyət göstərir. Terminologiya sahəsində lüğətlərin tərtibi və çapı işinə bir sıra nəşriyyatlar da qoşulmuşdur. Belə nəşriyyatlardan ən tanınmışları **Librairie du Liban** çap evidir ki, burada lüğətlər şöbəsi ixtisaslaşmış lüğətlərin tərtibi işinə qoşulmuşdur. Terminoloji lüğətlərin tərtibi ilə məşğul olan nəşriyyat Əl-Ahram tərcümə və çap mərkəzidir.

Qeyd etdiyimiz kimi, ərəb dilinin terminologiya məsələlərinin tədqiqi və tədrisi işinə universitetlər də qoşulmuşlar. Bunlardan Səudiyyə Ərəbistanında Kral Əbdül

Əziz Universiteti, Kral Feysal Universiteti, İraq Texniki Universitetini nümunə göstərmək olar.

BMT-nin YUNESKO, Ümumdünya Əqli Mülkiyyət Təşkilatı (WIPO), Ümumdünya Səhiyyə Təşkilatı (WHO), Sənaye İnkişafı Təşkilatı (UNIDO) kimi bir sıra təşkilatlar və agentliklər də ərəb dili terminologiyasının məsələlərinin tədqiqi sahəsində fəaliyyət göstərirlər.

Apardığımız tədqiqatdan aydın olduğu kimi, qloballaşma prosesinin sürətlə getdiyi, elm və texnikanın inkişaf etdiyi bir zamanda bütün dünya dillərinin lüğət tərkibi demək olar ki, hər gün yeni sözlər, anlayışlar, terminlərlə zənginləşir. Təbii ki, bu zaman dilçilik sahəsində təcrübə aparan müəssisələrin də fəaliyyəti dairəsi artır. Göründüyü kimi, hal-hazırda dünyanın qədim və zəngin dillərindən olan ərəb dilinin terminologiyasının tədqiqi və problemləri ilə məşğul olan elmi müəssisələrin sayı və onların fəaliyyət dairəsi günün tələblərinə uyğun olaraq artır.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan terminoloji informasiya sisteminin yaradılmasının konseptual əsasları // **Əliquliyev R. M. 1, Qurbanova Ə. M.** // <http://jpis.az/storage/files/ar>
2. Həsənov H. Ə. Müasir Azərbaycan dilinin leksikası. Ali məktəb üçün dərs vəsaiti. Bakı: Maarif, 1987.
3. Şükürova T. Azərbaycan və özbək dillərində müstəqillik dövründə termin yaradıcılığının əsas meyilləri. Bakı: Nurlan, 2015.
4. Теория термина: комплексно-вариологический подход, <http://www.bankrabort.com>
5. المصطلحات العلمية و الفاظ الحضارة // الدكتور شوقي ضيف. مخم اللغة العربية فى خمسن عاما الطبعة الاولى. 1934- 1984 ص. 120-121
6. Мустафаева А. А. Современная арабская терминология: формирование и проблемы перевода (на материале терминологии информатики) // дисс. На соис. ученой степени доктора философии. Казахстан, 2011, 161 с.
7. International Information Centre for Terminology, <http://www.infoterm.info>
8. V. M. Məmmədəliyev. Ərəb dilçiliyi. Bakı: Maarif, 1985, 287 s.
9. Ali Darwish. Terminology and translation: A phonological-semantic approach to Arabic terminology, Australia, 2009, p. 166.

**Ərəb dili terminologiyası sahəsində tədqiqat aparan elmi
müəssisələrin fəaliyyəti haqqında**

XÜLASƏ

Məqalə müasir dövrümüzdə ərəb dilinin terminologiyasının aktual məsələləri ilə məşğul olan elmi müəssisələrin fəaliyyətinin tədqiqinə həsr olunmuşdur. Müəllif burada Ərəb dili akademiyalarının, tədqiqat institutları, universitetlərin, beynəlxalq təşkilatların bu sahədə fəaliyyətinə nəzər salmış, onların oynadığı rol, gördükləri işləri qiymətləndirməyə çalışmışdır.

**О деятельности научных институтов, изучающих
терминологию арабского языка.**

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена деятельности научных институтов, занимающихся актуальными проблемами терминологии арабского языка на современном этапе. Автор изучала деятельности академий арабского языка, исследовательских институтов, университетов, международных организаций, старалась оценить их роль и проделанную им работу в этой области.

**About activity of scientific institutions, investigating terminology of
Arabic language.**

SUMMARY

The article is devoted to the activity of scientific institutions, which investigate actual problems of terminology of Arabian language in the modern period. The author studied the activity of Academies of Arabic language, research institutions, universities, international organizations. She tried to evaluate their role and work in this field.

İSLAMDA ULUSLARARASI İLİŞKİLER KURAMI

Daşdamir Mehmandarov

Süleyman Demirel Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

I. Devletler hukukuna genel bir bakış

Toplum, cemiyet hayatı insanların birlikte yaşama isteğinin sonucu olarak doğmuştur. Varolmanın gerektirdiği ihtiyaçlar ve insanın yaratılış olarak birlikte yaşamaya meyilli olması toplumsal düzenin kurulmasını zorunlu kılmıştır. İnsanların birlikte yaşamağa başlamasıyla bu birlikteliği sürdürülebilir kılmak için gerekli bazı kaideler de kendiliğinden zorunlu olarak çıkmış ve mevcut düzeni koruma işlevini yerine getirmiştir. Toplumla insan arasındaki ilişki üç aşamada gelişmektedir. Birincisi dışsallaşma aşamasıdır ki, bu aşamada toplum insan ürünüdür. İkinci aşama ise nesnelleşme merhalesidir. Bu aşamada toplum kendine has özellikler benimser. İçselleşme dediğimiz üçüncü aşamada ise insan toplumun ürünüdür.¹

Toplum kurmanın zaruri sonucu olarak ise karşımıza toplumun en üst kurumu olan devlet çıkar. Bir vakı'a olarak mevcut bulunan uluslararası ilişkiler topluluk hayat ve bu hayatın ihtiyaç ve zaruratleri, devletlerin aralarındaki manasebetleri bazı esaslara dayandırmalarını gerekli kılmıştır.²

Ancak şüphe yok ki, muayyen bir zamanda dünyadaki bütün devletlerin hattı hareketi için bir ahkam külliyyatı veyahut bir Devletler Hukuku sisteminin olması zaruri değildir.³

Milletlerarası camia esas itibariyle bir cemiyet hayatının ifadesi olmakla birlikte, onun herhangi bir fikir veya kuvvetin maddi ve manevi otoritesi altında bulunmaması düzen teşebbüslerinin başarısızlıkla neticelenmelerine sebebiyet

¹ Peter Berger, “Kutsal Şemsiye”, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, s. 53.

² Ahmet Özel, “Darulİslam DarulHarb”, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 15.

³ Muhammed Hamidullah, “İslam'da Devlet İdaresi”, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1963, s. 3.

vermiştir. Düzenleyici maddi bir kuvvetin yokluğunu, manevi bir otorite ve bunun tanzim edici rolü ile de telafisi mümkün olmamıştır. ⁴

Bu manevi otoriteyi Ortaçağ Avrupası'nda Kilise (Papa) üstlense de bu üst otorite yalnız yabancı güçlere (İslam) karşı gelindiği zaman birleştirici olmuştur. Günümüzde mevcut olan devletlerarası hukuk kuralları temelini Batı Avrupa'dan alır. İlk başlarda sadece Avrupa hristiyan devletleri arasındaki münasebetleri tanzim etmede uyulan bu kurallar zamanla diğer devletleri de tatbiki sınırları içine alarak bugünkü halini almıştır.

Bir devletin diğer devletlerle münasebetleri manasında olan Devletler Hukuku, dünyada en aşağı iki müstakil devletin aynı zamanda vucuda gelişi kadar eskidir. ⁵

Bu bildirilen eski zamanlardan bu yana devletler arasında elbette münasebetler olmuştur. Tabii ki harpler olmuş, muahedeler aktedilmiş, elçiler gönderilmiş, müzakereler olmuş, ittifaklar kurulmuştur. Mesela Rene de Maulde – Claviere “Diplomasi dünya kadar eskidir ve ancak dünya ile yok olacaktır. Tevratın, Mısırlıların, Yunanlıların bir Devletler Hukuku ve bir diplomasi hukuku vardır” demekle bunu teyit ediyor. ⁶

Devletler hukukunun hristiyan milletlerin müşterek hukuk şuurundan doğduğu ve onlarda bu hukukun tatbikini mümkün kılacak müşterek şuur bulunduğu iddiasıyla, bu hukukun munhasıran hristiyan devletlere tatbiki savunulmuştur. Yine bu hukukun Avrupa devletleri arasında teşekkül etmesi sebebiyle ondan yalnız Avrupa devletleri faydalana ve de onu sadece Avrupa'lı devletler tatbik edebilir düşüncesi hakim görüş olmuştur. Sırf bu yüzden “Avrupa Devletler Hukuku” veya “Avrupa Amme Hukuku” tabirleri kullanılmıştır. Fakat bunun tersini savunanlar da olmuştur. Mesela İsviçreli Bluntchli 1863'te şöyle bir beyanda bulunmuştur:

“Bugünün Devletler Hukuku evvela hristiyan milletler arasında teşekkül etmiş ve bir çok fütuhatını bu dine borçlu bulunmuş olmakla beraber, hristiyan imanından ayrılmaz da değildir. Hristiyan alemine munhasır da değildir.”⁷

⁴ Zeki Mesut Alsan, “Yeni Devletler Hukuku”, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1951, s. 10.

⁵ Muhammed Hamidullah, “İslam'ın Hukuk İlmine Yardımları”, Milliyetçiler Derneği Neşriyatı, İstanbul 1962, s. 75.

⁶ Cemil Bilsel, “Devletler Hukuku- Giriş”, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1940, s. 187.

⁷ Cemil Bilsel, a. g. e, s. 109-110.

Netice olarak 1856 yılına kadar Osmanlı'nın Avrupa milletleri umumi hukukundan istifadeye layık görülüşüne kadar dünyada bugünkü manada uluslararası hukuk, devletlerarası ilişkileri tanzim eden genel bir norm olmamıştır. Konumuzun özünü teşkil etmediği için devletler hukukunu detaylı bir şekilde burada işlemedik fakat genel bir bakış konuya giriş açısından önemli bir basamak mahiyetinde öngörülmüştür.

II. Devletler Hukuku Tarihinde İslam'ın Yeri

Daha önce modern devletler hukukunun Batı kaynaklı olduğunu, hristiyan milletlerin ortak şuurunun ortaya koyduğu bir normlar külliyesi olduğuna değinmiştik. Bu değindiğimiz devletler hukukunun tarihinden bahsederken yazarların, adet olduğu üzere Yunan site-devletlerinden başlarlar ve bunun arkasından doğrudan doğruya Roma devrine geçerler ve sonra, aradaki bin senelik fasılayı ihmal ederek modern zamanlara geçerler ve derler ki, Ortaçağ boyunca: “devletler hukukuna ne yer, ne de ihtiyac vardı.”⁸

Fakat İslam doktrinini ve İslam hukukunu ele alan Charles Crozat İslam Hukukunda ve İslam doktrininde milletlerarası münasebetlerin, Avrupadan çok daha evvel idrak ve tatbik edildiğini söylemiştir.⁹

Prof. Dr. Muhammed Hamidullah modern garp devletler hukukunun İslam'dan tesirlendiğini Ernest Nys'dan şöyel naklediyor: “Ortaçağ Avrupa medeniyetinde çeşitli müesseseler menşe'leri halis muhlis şarklı değilse bile, müslüman şarkın benzer askeri müesseselerine kuvvetli bağlılığının silinmez izlerini taşır.”¹⁰

Ortaçağ boyunca müslümanlarla Avrupalılar arasında komşuluk, karşılıklı münasebetler ve bilhassa Haçlı Seferleri ve Endülüs yoluyla, devletler hukuku sahasında İslam'ın koyduğu esaslar Batı'ya intikal etmiştir.¹¹

Bundan başka devletler hukukunun – Pierre Bello, Ayala, Vitoria, Gentiles ve diğerleri gibi ilk zamanlardaki – Avrupa'lı muharrirleri İspanya ve İtalya gibi yerlerde yetiştiler ve hepsi, İslam'ın Hristiyanlık üzerine tesiri neticesinde meydana gelmiş Rönesans'ın yetiştirmeleri idiler.¹² Bu Rönesans yetiştirmelerinin devletler

⁸ Muhammed Hamidullah, İslam'da Devlet İdaresi, s. 52.

⁹ Charles Crozat, “Devletler Umumi Hukuku”, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1950, s. 202.

¹⁰ Muhammed Hamidullah, “İslam'da Devlet İdaresi”, s. 56.

¹¹ Ahmet Özel, a. g. e, s. 24.

¹² Muhammed Hamidullah, “İslam'da Devlet İdaresi”, s. 55.

hukukuna dair yazmış oldukları eserler İslam ülemasının harb ve devletler hukuku sahalarında yazdıkları kitapların aksi sadalarından başka bir şey değildir. Bu devirde Avrupa'da yazılan kitapların Yunan ve Roma literatüründe mesnedi yoktur. Modern devirlerle Roma arasındaki halkayı İslam meydana getirmektedir.¹³

III. İslam'da Devletler Hukuku

Bu konuyla ilgili teferruata geçmeden önce belirtmek gerekir ki, İslam için devlet kurmak amaç değil, sadece amaçları yerine getirmek için kullanılan güçlü bir vasıttır. Devletler hukuku, kabaca devletlerin karşılıklı hattı hareketlerini tayin eden kaideler manasına gelir.¹⁴

Diğer dinlerden farklı olarak İslam neşe'tinin neredeyse ilk yıllarında bir devlet kurmaya muvaffak olmuştur. Hicretin ilk yıllarında devlet Medine'de çoğulcu bir toplumda kurulmuştur. Bugüne kadar yetişen ilk yazılı anayasayı da İslam Peygamberi oluşturmuştur. İslam ta ilk dönemlerinde bile iç ilişkilede bir hukuk sistemi oluşturduğu gibi dış ilişkilerde de nasıl davranılması gerektiğini temel faktörleriyle devletler hukuku diyebileceğimiz bir hukuk düzeni oluşturmuştur. İslam devletler hukuku da iç hukuk gibi kaynağını Kur'an'dan yani Allah'tan alır.¹⁵ İslam devletler hukukunun amacı, İslam devletinde uygulanan hukukun, amacı ve maksadıyla aynıdır. Bu müeyyideler Allah'a iman ve ahiretteki ilahi adalettir. İslam için temel ilke Allah'a imandır ve başka herşey bu esastan yalnız bu esaslardan neş'et eder.¹⁶

Bu esaslara Allah'ın emri olmaları sebebiyle bütün müslümanlar uymak zorundadırlar. Devletler de bunları tatbikle görevlidirler. Bu suretle, İslam devletler hukukunun müeyyidesi hem dünyevi hem de uhrevi özellik taşır.¹⁷

Bu alanda İslam'ın ilk asırlarından itibaren müslüman alimlerin vermiş oldukları bazı temel eserleri burada zikr etmeği borç bilir ve faydılı olacağını düşünüyoruz. Eserlere geçmeden önce belirtelim ki, bu konuların ele alınıp işlendiği eserler "siyer", "meğazi" veya "cihat" ismini taşımaktaydı. Bağımsız bir kitap olmakla birlikte genel İslam hukuku kitaplarında bu konu bir bölüm oluşturmaktaydı.

¹³ Muhammed Hamidullah, a. g. e, s. 57.

¹⁴ Muhmmmed Hamidullah, "İslam'ın Hukuk İlmine Yardımları", s. 75.

¹⁵ Muhammed Hamidullah, "İslam'da Devlet İdaresi", s. 4.

¹⁶ Muhammed Hamidullah, a. g. e, s. 8.

¹⁷ Ahmet Özel, a. g. e, s. 28.

Her nekadar İslamdan evvelki Araplar kendilerine mahsus adet ve geleneklere malik idilerse de bunları işleyip bir sistem haline getiremediler. İslam zuhur ettiği ve kendisine has bir devlet tesis ettiği zaman ilk müslüman yazarlar tarafından harb, sulh ve bitaraflıkla meşgul olan hukukun bu hususi şubesine verilen ismin “siyer” olduğu görülür. Bu kelime “siret” in cemidir ki idare, tedbir, tavır ve hareket manasına gelir.¹⁸

Siyer genellikle İslam alimleri tarafından Hz. Peygamber’in hayatını ve şahsiyetini, tebliğ faaliyetlerini, siyasi ve askeri mücadelelerini konu alan bilim dalı olarak tarif edilmiştir.¹⁹

Bundan başka fıkıh literatürünün ilk örneklerinden itibaren başta cihat olmak üzere haraç, emval, ganimet, cizye, eman, ridde, daha sonraları siyaset-i şer’iyye ve ahkam-ı sultaniyye gibi terimler de yer yer aynı içeriği karşılamak üzere kullanılmakla birlikte daha kuşatıcı olması yönüyle “siyer” bir üst terim olma hüviyetini hep korumuştur.²⁰ Fıkıh kitaplarının devletler hukuku hükümlerini içeren bölümüne veya bu konuda yazılan kitaplara verilen addır siyer.²¹

Bu sahada tedvin hareketinin ne zaman, nerede ve kimlerin elinde başladığı hususu kesinlik kazanmamıştır. Fakat en eski fıkıh kitabı olarak kabul edilen Zeyd b. Ali’nin (v. 122/740) “Mecmu’u’l- Fıkıh” adlı eserinde “Kitabu’s- Siyer” adıyla müstakil bir bölüm mevcuttur.²² Ebu Hanife (v. 150/767) İslam harb ve sulh hukuku üzerine tahrir ettiği dersler serisini siyer tabiriyle adlandırmakta şimdiye kadar birinci olmakla maruftur. Hatta bu dersler talebeleri tarafından neşir ve ıslah edilmiştir. İmam Muhammed eş-Şeybani (v. 189/796) bu konuyu ele alıp incelediği iki kitap te’lif etmiştir. Bunlar “es-Siyeru’s-Sağir” ve Serahsi (v. 483/1090) tarafından şerh edilen “es-Siyeru’l-Kebir” bize ulaşan eserler arasında yer almaktadır. İmam Evzai (v. 157/744) Ebu Hanife’yi tenkid ettiği bir eseri olsa da bu konuyu ele aldığı elimize ulaşmamıştır. Eserin varlığından Ebu Hanife’nin talebesi olan İmam Ebu Yusuf’un (v. 182/798) “er-Redd ala Siyeri’l-Evzai” adlı bir te’lif eseriyle reddiye yazmasıyla haberdar oluyoruz. İmam Şafii (v. 204/819) kendisinin islam aleminde yazılmış ilk fıkıh usulü eseri olarak bilinen “el-Umm” adlı eserinde hem Evzai’nin hem de Vakidi’nin (v. 207/823) siyerle ilgili eserlerini tenkid

¹⁸ Muhammed Hamidullah, a. g. e, s. 9.

¹⁹ Mustafa Fayda, “Siyer ve Meğazi”, DİA, XXXVI, s. 319

²⁰ Ahmet Yaman, “Siyer”, DİA, XXXVI, s. 316

²¹ Ahmet Yaman, “Siyer”, DİA, XXXVI, s. 316

²² Ahmet Özel, “Darulİslam DarulHarb”, s. 23.

etmiştir. El-Umm`da “Siyeru`l-Vakidi” başlığı altında bir bölüm mevcuttur. İmam Malik (v. 179/795) de “Kitabu`s-Siyer” adıyla bir eser te`lif etse de eser günümüze kadar ulaşmamıştır. Zeydiye mezhebi kaynakları Muhammed b. Abdillah Nefsu`z-Zekiyye`nin (v. 145/762) de bir “Siyer” yazdığını kaydederler.²³

İmam Serahsi “Mebcut” adlı eserinde siyeri şöyle tanımlar: “Bil ki, “siyer”, “siret” sözcüğünün çoğuludur. Bu bölüme siyer adı verilmiştir. Çünkü, burada harb ülkesi vatandaşı olan müşriklerin, güvencilerden ve zimmet vatandaşlarından oluşan anlaşmalı gayri müslimlere, kelime-i şهادeti söyledikten sonra inkar ettikleri için inanmayanların en kötüsü durumuna düşen dinden çıkanlara (mürted) ve bilgisiz ve yorumda yanılmış olmakla birlikte, müşriklerden bir derece aşağıda yer alan isyancılara karşı, müslümanların sergileyecekleri tutumları açıklamıştır.²⁴

IV. İslam`da Devlet

İslam siyasi düşünce tarihi içinde devlet anlayışına farklı yaklaşımlar olmuştur ve bu yaklaşımlar bugüne değin süregelmiştir. İslam siyasi geleneği içerisinde devlet hukuki bir kurum olarak İslam hukuku, inanç ve itikat konusu olarak kelamda, ta Antik çağdan bu yana felsefi tartışma konu olduğu için İslam felsefesinde ele alınmış ve tartışılmıştır. Bundan başka bu konu siyasetname geleneği çerçevesinde de ele alınmıştır. Devleti tarihi ve sosyolojik bir yapı olarak ele alanlar da olmuştur. Bir de Batı medeniyeti ile karşılaşma ve hesaplaşma sürecinde devlet anlayışı yeniden ele alınmış, bu konuda farklı fikir ve görüşler ileri sürülmüştür. Bu konu başlı başına çok büyük bir konu olduğu için devletle ilgili görüşlere fazla yer vermedi düşünmüyoruz. Sadece hangi alanlara konu olduğunu söylemekle yetindik. Bu ana başlık altında İslam devlet felsefesinin kaynakları ve İslam`a göre devletin unsurları adlı alt başlıklar ana hatlarıyla incelenecektir.

1. İslam Devlet Felsefesinin Kaynakları

İslam`da herşeyin en temel kaynağı Kur`an ve onun uygulaması diyebileceğimiz Sünnettir. Bu iki temel kaynakla birlikte İslam hukuk metodolojisinde ümmetin icmaı, kıyas, ilk halifelerin icraatları (sünni esaslara göre), hakem kararları, muahedeler, antlaşmalar, resmi talimatlar, örf ve adetler gibi

²³ Ahmet Özel, a. g. e, s. 23-24, Muhammed Hamidullah, “İslam`da Devlet İdaresi”, s. 10.

²⁴ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsi, “Mebcut”, Gümüşevi Yayınları, İstanbul 2008, X, s. 1

kaynaklar da temel oluşturmaktadır. Biz burada İslam'da herşeyin kaynağı olabilecek iki temel esas alacağız. Bunlar herşeyde olduğu gibi İslam devlet felsefesinin de en temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu kaynaklar daha önce de bildirdiğimiz gibi Kur'an ve Sünnettir.

a. Kur'an

Kur'an, müslümanlar tarafından Allah'ın keliması ve bu itibarla bütün konuların temeli olarak kabul edilmiştir.²⁵

Kur'an Cebail vasıtasıyla Allah tarafından son peygamber olarak seçtiği Muhammed Mustafa'ya 23 senelik risalet döneminde peyder peyder indirilmiş en son ilahi kelimadır. Bu kitap müslümanların uyacakları, karşılaştıkları olaylar karşısında nasıl tavır takınacaklarını belirleyen temel kaideler çerçevesi oluşturmaktadır. İslam müntesiplerinin en temel kaynağı ve her anlaşmazlıkta başvurmaları gereken birincil kaynaktır Kur'an.

b. Sünnet

Usulcülere göre Sünnet yasama için Kur'an'dan hemen sonra gelen bir kaynaktır. Ve usulcüler Sünneti şu şekilde tarif ederler: "Nebi (s. a. s)'den sadır olup gelen söz, fiil ve onaylardır ki bunlardan herbiri Allah'ın dinini anlama ve uygulamada Nebi (s. a. s)'in yolunu gösterir."²⁶

Selef alimleri şer'i bir hükmü isbat bağlamında zikredilen mutlak Sünnet lafzını çoğunlukla Kur'an'dan sonraki şer'i kaynağı ifade etmek için kullanmışlardır.²⁷

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Sünnet Kur'an'ın Allah Rasulu (s. a. s) tarafından uygulaması olup müslümanların her koşulda örnek alamaları gereken ve anlaşmazlık anlarında başvurmaları zorunlu olan bir kaynaktır. Bu ibadetle ilgili hususlardan başlayarak ta devletle ilgili konuları da içine alarak hayatın her safhasında uyulması gereken bir kaynaktır. Ve de bu müslümanlar için bir emirdir.

*"Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse onda vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir."*²⁸

²⁵ Muhammed Hamidullah, "İslam'da Devlet İdaresi", s. 16

²⁶ Yusuf el-Kardavi, "Sünneti Anlamada Yöntem", Rey Yayıncılık, Kayseri 1993, s. 27.

²⁷ Metin Yiğit, "Ebu Hanife'nin usul anlayışında sünnet", İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 100.

²⁸ Haşr, 59/7

Bunların yanısıra dini kitapları, tefsirler, siyasetnameler, nasihatnameler, tarih ve sosyoloji kitapları, devlet başkanına yol gösteren eserler, lahiyalar, vecize kitapları, menakıpnameler, tasavvufla ilgili eserler, ünlü şairlerin şiirleri, fermanlar, fetvalar ve benzerleri İsla devlet felsefesinin kaynaklarını oluşturmaktadırlar.²⁹

2. İslam`a Göre Devletin Unsurları

Milletin hukuki ve siyasi bir biçimde örgütlenmesi demek olan devlet, genel kamu hukuku bakımından şöyle tarif edilmiştir: Sınırları belli bir ülkede yaşayan bir insan topluluğunun hukuki ve siyasi düzenini kuran, onları temsil eden ve kendinden üstün bir güç tanımayan siyasi bir kurumdur.³⁰

Bu tarifen de görüldüğü gibi devletin en temel unsurları üçtür. Bunlar ülke unsuru, nüfus unsuru ve egemenlik unsurudur. Şimdi bu unsurlara kısa olarak değinelim.

a. Ülke Unsuru

Devletler hukukunun esas sujesi olan devleti, yeryüzünün belli ve diğerlerinden ayrılmış bir kesiminde teşkilatlanmış, yine diğerlerinden belirli özelliklerle ayrılmış bir insan topluluğuna sahip egemen bir siyasi birim olarak tarif edildiğini aktarmıştık. Bu tanımdan da görüleceği üzere devletin fiziki unsurunu “ülke” oluşturmaktadır. Buna göre devletin ülkesi yeryüzünün o devletin egemenliğine tabi kılınmış olan, belirlenmiş bir toprak kesimidir.³¹

İslam hukuku açısından da bir devletin hakimiyeti altında bulunan topraklar o devletin ülkesini meydana getirir. Deniz ve hava sahaları zaman ve şartlara bağlı olarak hakimiyet ve kontrolüne konu oldukları ölçüde devletlerin ülkesi sayılır. İslam hukukuna göre ülkeler müslümanların ve gayri müslimlerin idaresi bakımından genel olarak iki kısma ayrılır. Daru`l- İslam ve daru`l- Harb.³² Fakat şunu belirtelim ki, büyük İslam mezheplerine göre bir ülke müslümanlara tarafından idare ediliyorsa orası daru`l- islamdır. Bu ülkede egemenliğin kaybedilmesiyle de daru`l- islam daru`l- harb`e dönüşür. Ancak imam Şafii bu konuda ulemadan farklı görüş

²⁹ Mehmet Niyazi, “İslam Devlet Felsefesi”, Ötüken Yayınları, İstanbul 2007, s. 23.

³⁰ Hüseyin Nail Kubalı, “Anayasa Hukuku ve Siyasi Rejimler”, Ersat Matbaacılık, İstanbul 1964, s. 58-59.

³¹ Sevin Toluner, “Milletlerarası Hukuk Dersleri”, Beta Yayınları, İstanbul 1989, s. 31.

³² Daha sonra bilgi verdiğimiz için burada sadece isimlerini zikretmekle yetindik.

belirtmektedir. Ona göre bir ülke müslümanlar tarafından feth edildikten sonra onun üzerinde egemenlik hakların kaybedilse de orası daru'l- islam olarak kalmaktadır. ³³

b. Nüfus Unsuru

Nüfus unsurundan maksat genel anlamıyla bir insan topluluğudur. Belli bir insan topluluğu olmadan bir devletin kurulamayacağı açıktır. İşte devlet, vatandaşlık denilen hukuki ve siyasi bağla bağlı kişilerin bütünü, o devletin insan topluluğunu oluşturmaktadır. ³⁴

Tabiidir ki bu insan topluluğunun gelişi güzel bir şekilde bir araya gelmesi devletin nüfusunu oluşturmaz. Bu insanların belli değerler etrafında cem olması gerekmektedir. İslam devletinin nüfusunu oluşturacak insanların başlıca ve ortak değeri de hiç kuşkusuz İslamdır. İslam devletinde İslam kurallarına uyan ve ona iman edenler müslüman nüfusu, bu kurallara iman etmediği halde boyun eğen kesim ise İslam devletinin zimmi nüfusunu oluşturur.

c. Hakimiyet Unsuru

Devleti diğer insan topluluklarından ayıran nitelik, onun egemen ve buyurucu olmasıdır. Diğer iki unsur hukuki unsura iktidar niteliği ile siyasi dinamizm kazandırır. Yine hukuki unsur sayesinde ki devlet, gerek iç ilişkilerinde gerekse milletlerarası (uluslararası) ilişkilerinde diğer devletlerden bağımsız ve kendi iradesiyle hareket eder. ³⁵

İslam ülkesinde hükümdarın, bir zümrenin veya bir milletin iradesi değil, Allah'ın iradesinin hakim olması üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Referanslar ise İslam devlet felsefesinin birincil kaynağı olan Kur'an'dan getirilmiştir. Şöyle ki zikrolunan bu ayetlerde hukuki iktidarın Allah'a ait olduğu gösterilmiştir.

“Rabbin dilediğini yapandır.” ³⁶

“Rabbinizden size indirilene uyun. Onu bırakıp başka dostlara uymayın. Ne kadar da az öğüt alıyorsunuz.” ³⁷

“O, Allah'tır. O'dan başka hiçbir ilah yoktur. Dünyada da ahirette de hamd O'na mahsustur. Hüküm yalnızca O'nundur. Kesinlikle O'na döndürüleceksiniz.” ³⁸

³³ Mehmet Niyazi, a. g. e, s. 31-34.

³⁴ Ahmet Yaman, a. g. e, s. 73.

³⁵ Ahmet Yaman, a. g. e, s. 81.

³⁶ Hud, 11/107.

³⁷ A'raf, 7/3.

“O yaptığıında dolayı sorgulanamaz fakat onlar sorgulanırlar.”³⁹

“O, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan Allah`tır. O, mülkün gerçek sahibi, kutsal (her türlü eksiklikten uzak), barış ve esenliğin kaynağı, güvenlik veren, gözetip koruyan, mutlak güç sahibi, düzeltip ıslah edenve dilediğini yaptıran ve büyüklükte eşsiz olan Allah`tır. Allah, onların ortak koştuklarında uzaktır.”⁴⁰

“Göklerin ve yerin hükümtanlığı Allah`ındır. Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir.”⁴¹

“Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde yaratan ve Arş`a kurulan, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğunatabi olarak yaratan Allah`tır. Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O`na mahsustur. Alemlerin Rabbi olan Allah`ın şanı yücedir.”⁴²

“Siz Allah`ı bırakıp; sadece sizin ve atalarınızın taktığı bir takım isimlere (düzmece ilahlara) tapıyorsunuz. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Hüküm ancak Allah`a aittir. O, kendisinden başka hiçbir şeye tapmanızı emretmemiştir. İşte en doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”⁴³

“Allah`ın indirdiği ile hükmetmeyenler kafirlerin ta kendileridir.”⁴⁴

V. Devletlerarası Camianın Hukuki Taksimi

İslam hukukunda ülke üzerinde kurulu olan devlette kimin egemen, iktidar sahibi olmasına bağlı olarak devletler arasında ayırım yapılmıştır. Dış ilişkilerde yapılan bu taksimler esas alındığından İslam hukuku açısından uluslararası ilişkilerin niteliğini görmeden önce devletler arasında yapılmış olan bu taksime kısa olarak değinmekte yarar vardır. Biz burada daru`l- islam, daru`l- harb ve daru`s-sulh tanımlamaların içeriğine fazla detay vermeden değinmeği düşünüyoruz.

a. Daru`l- İslam

Yukarıda değindiğimiz taksimden de anlaşılacağı gibi daru`l-islam müslümanların idare ve hakimiyeti altındaki yerdir.⁴⁵

³⁸ Kasas, 28/70.

³⁹ Enbiya, 21/23.

⁴⁰ Haşr, 59/23.

⁴¹ Al-i İmran, 3/189.

⁴² A`raf, 7/54.

⁴³ Yusuf, 12/40.

⁴⁴ el-Maide, 5/44.

Buna göre daru`l- islam müslümanların hakimiyeti altında bulunup İslam hukuk sisteminin uygulandığı ülkedir. Bu durumda nüfusun müslaman veya gayri-müslim, az veya çok olması önemli değildir. ⁴⁶

b. Daru`l- Harb

Daru`l- harb daru`l- islam`ın tam tersi bir mana, anlam taşımaktadır. Aslında daru`l- islam anlatıldığında daru`l- harb`in mahiyeti de kendiliğinden ortaya çıkar. Şu halde daru`l- harb dediğimiz gayr-müslim devlet veya devletler topluluğu, İslam`ın siyasi hakimiyetinin dışında kalan; anayasa, hukuk ve idare düzeninin İslami esaslara dayanmadığı devlet ve ülkesiyle bir de daru`l- islamla aralarında barış ilişkisi olmayan ülkelerin meydana getirdiği camiadır. ⁴⁷

Daru`l- harb klasik İslam hukuku kaynaklarında “küfür yönetiminin hakim olduğu ülke”, “kafir liderin emir ve idaresinin yürürlükte olduğu ülke” şeklinde tarif edilmiştir. ⁴⁸

c. Daru`s- Sulh

Buna daru`l- ahd da denir. Bu, Şafii tarafından İslam devletiyle andlaşma yapmış bulunan gayri-müslim toprakları belirtmek üzere kullanılmış bir kavramdır. Bu andlaşmalar Şafii`ye göre cizye şartını yerine getirmek üzere bir İslam devletine ödenecek olan bir paranın da söz konusu olduğu, İslam yargı sisteminin bir uzantısıdır. ⁴⁹

Bu kavram müslümanlarla gayri-müslimler arasında hasmane ilişkiler içinde olmamayı ve barışık devletler topluluğu anlamlarını içerir. ⁵⁰

İslam hukukunda hakim olan görüş devletler arasında normal olan durumun barış hali olmasıdır. İslam`a göre savaş zaruret icabı başvurulmuş bir yol olup müslüman bir ülkeyle düşmanca münasebetler içine giren ülkelerle ilişkilerin normale dönmesi için gerek savaş öncesi gerekse savaş sırasında barış yollarına

⁴⁵ Ahmet Özel, a. g. e, s. 80.

⁴⁶ Ahmet Özel, “Daru`l- İslam”, DİA, VIII, s. 542.

⁴⁷ Ahmet Yaman, a. g. e, s. 103.

⁴⁸ Ahmet Özel, “Daru`l- Harb”, DİA, VIII, s. 536.

⁴⁹ Abdulhamit Ahmed Ebu Süleyman, “İslam`ın Uluslararası İlişkiler Kuramı”, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 34.

⁵⁰ Ahmet Yaman, a. g. e, s. 106.

başvurmak, karşı tarafın barış istemesi halinde ise kabul etmek birincil kaynak olan Kur'an'ın emridir.⁵¹

*“Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et. Çünkü O hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”*⁵²

VI. İslam Hukukuna Göre Devletlerarası İlişkilerin Niteliği

Bu ana başlık altında İslam hukukuna göre uluslararası ilişkilerin esası konu edinecek, bu esasın savaş mı, yoksa barış mı olduğu incelenecektir. İslam hukukunun ana kaynağı olan Kur'an'da hem savaş hem de barışı öne çıkaran ayetlerin bulunması fukahayı bu konuda ihtilafa sürüklemiştir.

Hiz. Peygamber (s. a. s) ve Raşidi halifeler (r. anhum) döneminde sürekli askeri faaliyetler ve fetihlerin oluşturduğu galibiyet psikolojisi ile ilk dönem müctehitleri bu esasın savaş olduğu görüşünü barışın ise maslahat gereği olabileceği görüşünü benimsemiştiler. Hatta bütün fıkıh kitaplarında senede en az bir defa savaşa çıkılmasının zorunluluğunu ve maslahat bulunmadıkça barış yapılmayacağına dair ifadeler yer almaktadır. Sanayi devriminden sonra güçlenen ve uluslararası siyaseti yönlendirmeğe başlayan Batı karşısında zayıflamış ve geri kalmış İslam dünyası psikolojisi içinde yetişen yeni araştırmacılar ise, bazı istisnaları dışında pasif bir barış politikasını benimsemişlerdir.⁵³

a. İlişkilerin Esasının Savaş Olduğu Görüşü

İslam hukukçularının çoğunluğu daha önce bahsettiğimiz üzere dünyayı daru'l-islam ve daru'l-harb şeklinde ayırmışlar ve Kur'an'da bu konuyla alakalı olarak geçen kıtal ayetlerinin mutlaklığı da temel alarak İslam devletiyle gayri müslim devlet arasındaki ilişkilerin savaş esasına dayandığını kabul etmişlerdir. Bu hususu Mücahid (v. 104/722) şöyle ifade ediyor: “Putperestlerle müslüman olmaları, Ehli Kitab'la da cizye vermeleri için savaşılır.”⁵⁴

İslam hukukçularının bu karara varmalarının sebebi Mekke döneminde inen musamaha, barış, sabır, af ayetlerinin Medine döneminde inen kıtal, savaş ve cihad

⁵¹ Ahmet Özel, “Daru's- Sulh”, DİA, IX, s. 5.

⁵² el-Enfal, 8/61.

⁵³ Ahmet Yaman, a. g. e, s. 112.

⁵⁴ Ahmet Yaman, a. g. e, s. 113.

ayetleri tarafından neshedildiğini düşünmüş olmalarıdır. Bahsi geçen ayetlerden bazıları şunlardır:

*“Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke`den) siz de onları çıkarın. Zulüm ve baskı adam öldürmekten daha ağırdır. Yalnız, Mescid-i Haram yanında, onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşılırsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün. Kafirlerin cezası böyledir.”*⁵⁵

*“Kendilerine kitap verilenlerden Allah`a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah`ın ve Rasulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslam`ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.”*⁵⁶

*“Şüphesiz Allah`ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu Allah`ın dosdoğru kanunudur. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin. Fakat Allah`a ortak koşanlar sizinle topyekun savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekun savaşın. Bilin ki Allah, kendine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir.”*⁵⁷

*“Ey iman edenler! Kafirlerden (öncelikle) yakınınızda olanlarla savaşın ve sizde bir sertlik bulsunlar. Bilin ki Allah kendisine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir.”*⁵⁸

*“Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Eğer içinde sabırlı yirmi kişi bulunursa iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinde (sabırlı) yüz kişi bulunursa, inkar edenlerden bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir kavimdir.”*⁵⁹

*“Hiçbir zulüm ve baskı kalmayınca ve din yalnız Allah`ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Onlar savaşmaya son verecek olurlarsa, artık düşmanlık yalnız zalimlere karşıdır.”*⁶⁰

*“Sakin za`f göstermeyin. Üstün olduğunuz halde barışa çağırmayın. Allah sizinle beraberdir. Sizin amellerinizi asla eksiltmeyecektir.”*⁶¹

Kiya el-Herrasi (v. 504/1110) “Ahkamu`l-Kur`an” adlı eserinde bu son ayeti açıklarken mezkur ayetin zaruret hali dışında kafirlerle anlaşma ve sulh yapmanın

⁵⁵ el-Bakara, 2/194.

⁵⁶ Tevbe, 9/29.

⁵⁷ Tevbe, 9/36.

⁵⁸ Tevbe, 9/123.

⁵⁹ el-Enfal, 8/65.

⁶⁰ el-Bakara, 2/193.

⁶¹ Muhammed, 47/35

yasaklanmasına ve müslümanların zayıf olması durumu müstesna, cihadı terk etmenin haramlılığına delalet ettiğini söyler.⁶²

İnanmayanları dost edinmeyi, onlara sevgiyle bağlanmamayı emreden ayetler de mevcuttur birincil kaynakata.

*“Ey inanlar! Yahudi ve hristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostlarıdır. Sizden kim onları dost edinirse kuşkusuz o da onlardandır. Şüphesiz Allah zalimler topluluğunu doğruya iletmez.”*⁶³

*“De ki: “Ey Kitap ehli! Tevrat’ı, İncil’i ve Rabbinizden size indirileni (Kur’an) uygulamadıkça hiçbir şey üzere değilsiniz. ” Andolsun ki sana Rabbinden indirilen bu Kur’an onların çoğunun taşkınlık ve küfrünü artıracaktır. Öyle ise o kafirler toplumu için üzülmeye.”*⁶⁴

*“Kendilerine Kitap’tan bir nasip verilmiş olanları görmüyor musun? Onlar “cibt”e ve “tağut”a inanıyorlar. İnkâr edenler için de “bunlar iman edenlerden daha doğru yoldadır” diyorlar. Onlar Allah’ın lanet ettiği kimselerdir. Allah kime lanet ederse, artık ona asla bir yardımcı bulamazsın.”*⁶⁵

*“Ey iman edenler! Sizden olmayanlardan hiçbir sırdaş edinmeyin. Onlar size fenalık etmekten asla geri kalmazlar. Hep sıkıntıya düşmenizi isterler. Onların kinleri konuşmalarında apaçık ortaya çıkmıştır. Kalplerinde gizledikleri ise daha büyüktür. Eğer düşünürseniz size ayetleri açıkladık.”*⁶⁶

*“Ey iman edenler! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanları dost edinmeyin. Siz onlara sevgi gösteriyorsunuz. Halbuki onlar size gelen hakkı inkâr ettiler. Rabbiniz olan Allah’a inandınız diye Resulü ve sizi yurdunuzdan çıkarıyorlar. Eğer rızamı kazanmak üzere benim yolumda cihad etmek için çıktysanız. Onlara gizlice sevgi besliyorsunuz. Oysa ben sizin gizlediğinizi de, açığa vurduğunuz da bilirim. Sizden kim bunu yaparsa mutlaka doğru yoldan sapmıştır.”*⁶⁷

Günümüz İslam hukuku araştırmacılarından Abdulkerim Zeydan gayri-müslim devletlerle İslam devletinin ilişkilerinin savaş esasına bağlı olduğu görüşünü şöyle açıklamaktadır;

⁶² Kiya el-Herrasi, “Ahkamu’l-Kuran”, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1985, C 4, s. 375.

⁶³ Maide, 5/51.

⁶⁴ Maide, 5/68.

⁶⁵ Nisa, 4/51-52.

⁶⁶ Al-i İmran, 3/118.

⁶⁷ Mumteherine, 60/1.

1. İslam devletinin tabiatından kaynaklanır bu husus. Şöyle ki, İslam devleti akide (iman) temeline oturan fikri bir devlettir. Kanunları da bu akideye isnad eder. Belli coğrafi sınırları veya belli etnik yapılarla çevrili mahalli bir devlet değildir. Farklı milletleri birleştirerek bir cihan devleti haline gelmesi, akidesinin bir gereğidir. Bu da insanların İslam inancını kabul edip İslam devletinin vatandaşı oluncaya veya müslüman olmayı kabul etmeyip kendi dininde kalarak ve İslam devletinin himayesi altında onun kanunlarının üstünlüğünü tanıyarak yaşamasına kadar devam eder.

2. İslam devletinin hedefinden kaynaklanır. İslam fikri bir devlet olduğu için hedefi sadece sosyal refahı artırmak, emniyeti sağlamak ve dışarıdan gelebilecek saldırıları berteraf etmek değil, bütün insanlığa İslamı takdim ederek mutluluğa ulaştırmaktır. Zira İslam daveti evrenseldir. *“Biz seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik, fakat insanların çoğu bilmezler.”*⁶⁸ Allah'ın insanlığa bir nimeti olan İslam davetinin onlara ulaştırabilmesi için önündeki engelleri kaldırması gerekir. Bu engellerin en büyüğü de ahalisine karşı din ve vicdan hürriyetini sağlamayan, İslam'ın önünü kesen batıl zihniyettir. Bu da genellikle savaşa başvurmak suretiyle izale edilir.⁶⁹

Siyer'in başlangıç noktası, ifadesini Cihad gibi bir ana mefhumda bulan İslam Dünyası ile İslam olmayan muhit arasında dini düşmanlık prensibi olduğu kadar da bu iki da bu iki alemin bir birinden ayrılığı prensibidir. Siyerde bu prensipten mümkün olan neticeleri çıkarma nazariyesi hakimdir. İslam hukukçularının milletler arası hukuka taalluk eden nazariyelerine ve verdikleri bilgiye göre İslam ülkesi dışında olan her şey mubahtır. Her şeyden önce o, Cihad yoluyla müslümanlar tarafından sadece zapt edilecek bir nesne olarak telakki edilmektedir. Cihad İslam cemiyeti ile müslüman olmayanlar arasında daimi harp durumudur. Peygamber ümmeti arasında, Allah tarafından emredildiği gibi, sulh nizamı sağlanınca ve bir müslümanın kılıç çekmesi yasak edilinceye kadar bütün harici münasebetler harp prensibine dayanıyordu. Müslümanlar muayyen kaidelerin riayeti sırasındaki her hangi bir anda “Cihadı tahakkuk ettirmek” için fiili savaşa baş vurmaya mezdurlar, ve üstelik kafirlere karşı harp faaliyetlerine girişmek onlara dini bir vacibe olarak yüklenmiştir.⁷⁰

⁶⁸ Sebe`, 34/28.

⁶⁹ Ahmet Yaman, a. g. e, s. 119.

⁷⁰ Hans Kruse, “İslam Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı”, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1971, C IV, s. 57, 65.

b. İlişkilerin Esasının Barış Olduğu Görüşü

Yukarıda bahsettiğimiz cumhurun görüşünün aksine diğer alimlerle, özellikle günümüz araştırmacıları, İslam devletiyle diğer devletlerin ilişkilerinin barış temeline isnat ettiği görüşünü seslendirmişlerdir. Cumhurun kılıç ayeti sebebiyle nesh olunduğunu kabul ettikleri barış temalı ayetlerle, yine Hz. Peygamber'in (s. a. s) bazı söz ve hareketlerini baz alan bu grup, savaş ayetlerini de zaruret ilkesiyle izah etmişlerdir. Buna göre milletlerarası münasebetlerin tanzimine asıl ve genel prensip barıştır; savaş ise arızı ve geçici bir durumdur.⁷¹ Savaşa da iki sebepten başvurulur: Haksızlığı ve zulmü gidermek, fitneyi yok edip İslam davetini güvence altına almak. Bu durumun savaşa izin veren ilk ayetlerden itibaren başladığını delil olarak getirir bu grup. Yani savaşa hangi haller dolayısıyla izin verildiği şu ayetlerden açıkça görülmektedir.

*“Kendilerine savaş açılan müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi. Şüphe yok ki Allah'ın onlara yardım etmeğe gücü yeter. Onlar, haksız yere, sırf, “Rabbimiz Allah'tır” demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi. Şüphesiz ki Allah kendi dinine yarım edene mutlaka yardım eder. Şüphesiz ki Allah çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.”*⁷²

*“Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez.”*⁷³

*“Hiçbir zulüm ve baskı kalmayınca ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Onlar savaşa son verecek olurlarsa, artık düşmanlık yalnız zalimlere karşıdır.”*⁷⁴

*“Fakat Allah'a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekun savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekun savaşın. Bilin ki Allah, kendine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir.”*⁷⁵

Bu ayeti delil göstererek sadece savaş açanlarla savaşılacağını, savaşmayanlarla savaşılmayacağı görüşünü savunurlar.⁷⁶

⁷¹ Ahmet Reşit Turnagil, “İslamiyet ve Milletler Hukuku”, Sebil Yayinevi, İstanbul 1972, s. 78.

⁷² Hac, 22/39-40.

⁷³ el-Bakara, 2/190.

⁷⁴ el-Bakara, 2/193.

⁷⁵ Tevbe, 9/36.

⁷⁶ Ahmet Yaman, a. g. e, s. 122.

Diğer taraftan savaş, insanları öldürmeyi, binaları yakıp yıkmayı beraberinde getirdiği için İslam düşüncesine göre bizatihi güzel bir şey değildir. Barış içinde yaşamak mümkün olduğu müddetçe savaş tercih edilmez. Savaş hedef değil, vesiledir.⁷⁷

Muhammed Hayr Heykel “el-Cihad ve’l-kıtal fi’s-siyaset’ş-Şer’iyye” isimli hacimli tezinde konuyu detaylandırarak şu aşamalarda ele almıştır:

a. İslam daveti kendilerine ulaşmamış olan devletlerle ilişkilerin esası barıştır. Zira Allah Rasulü, kendisine tebliğ yapılmamış bir kimse ile savaşmayı yasaklamıştır.

b. Kendilerine İslam anlatılmış olduğu halde bunu reddedenlerle ilişkilerin esası savaştır. “Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a iman etmeyen, Allah’ın ve Rasulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslam’ı da din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın”⁷⁸ ayeti de buna delildir.

c. Kendileriyle anlaşma yapılmış ülkelerle ilişkilerin esası da barıştır. Buna birincil kaynak olan Kur’andaki şu ayet delildir. “İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp (onlara) yardım edenler var ya, işte onlar birbirlerinin velileridir. İman edip hicret etmeyenlere gelince, hicret edinceye kadar, onların velayetleri size ait değildir. Eğer din konusunda sizden yardım isterlerse, sizinle aralarında sözleşme bulunan bir kavme karşı olmadıkça, yardım etmek üzerinize borçtur. Allah yaptıklarınızı hakkıyla görür.”⁷⁹

d. Arada bir anlaşma olduğu halde bunu çiğneyerek düşmanlık yapanlar ile olan ilişkiler de savaş esasına istinad eder. Şöyle ki Allah buyuruyor: “O halde kim size saldırırsa, size saldırdığı gibi siz de onsa saldırın.”⁸⁰ Hudeybiye Barış Anlaşmasını ihlal etmeleri halinde Mekke müşriklerine karşı tekrar savaş ilan etmiştir Allah Rasulü.⁸¹

⁷⁷ Ahmet Yaman, a. g. e, s. 122.

⁷⁸ Tevbe, 9/29.

⁷⁹ Enfal, 8/72.

⁸⁰ el-Bakara, 2/194.

⁸¹ Ahmet Yaman, a. g. e, s. 127.

Değerlendirme

Her iki tarafın görüşlerini kısa olarak delilleriyle özetledikten sonra yine kısa bir değerlendirme yaparak neticeye varmaya çalışalım.

İlişkilerin temelini ne tümüyle savaş ne de tümüyle barış olduğu görüşüne katılıyoruz. Zira ilişkilerin temelini savaş olarak kabul etmek merhameti gazabını aşmış olan, rahmet etmeyi kendi zatına farz kılan Allah'ı⁸², O'nun tüm evrene gönderdiği bir Peygamberi ve mesajını⁸³ kendilerinden ürkülen unsurlar haline getirir.

İlişkilerin temelini baştan barış olduğunu kabul etmek ise şirke ve zulme müdahale etmemek, İslam'ın mesajını insanlara ulaştırmak için her yolu denememek gibi bir sonuç doğurmaktadır ki, bu da İslam'ın haksızlık, zulüm karşısında dik duruşuna, yani özüne aykırıdır, zıttır.

Ahmed Ebu Suleyman uluslararası ilişkiler alanındaki İslami düşüncenin bunalımını ifade etmek için “ilgisizlik” kelimesini kullanır. Ve yukarıda açıklamaya çalıştığımız görüşlerin bugün itibariyle yetersiz olduğunu söyler. Cihadın klasik militanca yaklaşımın öngördüğü saldırgan tutum; bugün fikri, siyasi ve teknolojik bakımdan zayıf ve geri olan insanların durumuyla tamamen ilgisizdir. Barış, musamaha ve savunmaya önem veren “liberal” yaklaşıma gelince, bunun da siyasi, sosyal ve ekonomik özgürlük yolunda hergün artan sayıda zorluklar, sorunlar ve mücadelelerle çalkalanan bir dünyanın şartlarına ilgisiz kaldığı bellidir. Çilelerini arttıran iç ve dış şartlara karşı mücadelelerinde gerekli bütün enerjiye muhtaç durumdaki müslümanlar için, bu yaklaşımın, artık musamaha edilebilir veya faydalı bir şey olmadığı aşikardır. Uluslararası ilişkiler alanındaki çağdaş İslam düşüncesi, ya müslüman psikolojisi ve bilincinin gerçekliğine ya da müslümanların içinde yaşadığı dünyanın gerçekliğine ilgisizdir.⁸⁴

Son olarak İslam'ın uluslararası ilişkileri zaman, mekan ve İslam'ın durumuyla yakından alakalıdır. Zira İslam'ın geldiği ilk yıllarda aynı ilkeleri savunmasına, haksızlığa karşı gelmesine, zulmü desteklememesine rağmen şirki, küfrü ortadan kaldırmak için savaş yolunu seçmemiştir. Yani Allah bu dönemde savaşa, cihada izin vermemiştir. Çünkü önemli olan İslam'ın, risaletin tebliği ve güvence altında olması idi. İslam'ın tebliğinin ilk yıllarında müslümanların zayıf olmalarından

⁸² En'am, 6/12.

⁸³ Enbiya, 21/107.

⁸⁴ Ahmed Ebu Suleyman, a. g. e, s. 103.

dolayı risaletin zarar görmemesi için zulme karşı savaşılmamıştır. Fakat İslam daveti geniş alanlara yayılma imkanı bulunca ve davete icabet edenlerin sayı arttıkça ve de Medine`de İslam devleti kurulunca Allah zulme, küfre, haksızlığa karşı cihad için izin vermiştir. Kur`andaki ayetlerin bir kısmını mutlak delil olarak alıp diğerlerini yoruma tabi tutarak konuyu tek taraflı incelemenin kısıtlı olacağı düşüncesindeyiz. Sonuç olarak İslam`ın İslam alemine (insanlığa) değerli esaslar ve dinamik bir çerçeve sağlayabilecek durumda olduğu kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Ahmet Ebu Suleyman, “İslam`ın Uluslararası İlişkiler Kuramı”, İstanbul 1985, İnsan Yayınları.

Ahmet Özel, “Darulislam, Darulharb”, İstanbul 2011, İz Yayıncılık.

Ahmet Reşit Turnagil, “İslamiyet ve Milletler Hukuku”, İstanbul 1972, Sebil Yayınları.

Ahmet Yaman, “İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler”, Ankara 1998, Fecr Yayınevi.

Cemil Bilsel, “Devletler Hukuku-Giriş”, İstanbul 1940, İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Charles Crozat, “Devletler Umumi Hukuku”, İstanbul 1950, İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsi, “Mebsut”, İstanbul 2008, Gümüşevi Yayınları

Hans Kruse, “İslam Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı”, İstanbul 1971, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Hüseyin Nail Kubalı, “Anayasa Hukuku ve Siyasi Rejimler”, İstanbul 1964, Ersa Matbaacılık.

Kiya el-Herrasi, “Ahkamu`l-Kur`an”, Beyrut 1985, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye.

Mehmet Niyazi, “İslam Devlet Felsefesi”, İstanbul 2007, Ötüken Yayınları.

Metin Yiğit, “Ebu Hanife`nin Usul Anlayışında Sünnet”, İstanbul 2009, İz Yayıncılık.

Muhammed Hamidullah, “İslam`da Devlet İdaresi”, İstanbul 1963, Ahmed Said Matbaası.

Muhammed Hamidullah, “İslam`ın Huku İlmine Yardımları”, İstanbul 1962, Milliyetçiler Derneği Neşriyatı.

Peter Berger, “Kutsal Şemsiye”, İstanbul 2011, Rağbet Yayınları.

Sevin Toluner, “Milletlerarası Hukuk Dersleri”, İstanbul 1989, Beta Yayınları.

Yusuf el-Kardavi, “Sünneti Anlamada Yöntem”, Kayseri 1993, Rey Yayıncılık.

Zeki Mesud Alsan, “Yeni Devletler Hukuku”, Ankara 1951, Güney Matbaacılık.

İSLAM DİNİNƏ GƏTİRİLMİŞ XURAFATLAR, BİDƏTLƏT

Xalidə Faiq qızı İslamzadə
İlahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru

Açar sözlər: *Xurafat, bidət, teoloji təhsil, şəriət, cəmiyyət*

Ключевые слова: *Религиозные вымыслы, псевдорелигиозные учения, теологическое образование, шариат, общество*

Key words: *Pseudo-religious studies, the religious inventions, theological education, shariat, society*

Dinlə əlaqədar problemlərin ön sırasında bidətlər, xurafatlar durur. Bidət əhli cəmiyyətdə batil inancları qəbul etdirərək xurafatlar yaymaq kimi mənfur niyyətlərinə əsas etibarilə uydurma peyğəmbər hədisləri vasitəsilə müvəffəq olurlar. Bidətlərin kökünü kəsmək məqsədilə İslam alimləri uydurma hədislərə aid çoxsaylı kitablar yazmışlar. Lakin buna baxmayaraq, bidət əhli ilahiyyatçı alimlərin kitablarına əhəmiyyət vermir, öz batil inanclarını əsl dini hökmlər hesab edirlər. Bidətlər namaz ibadətindən başlayaraq ailə həyatına qədər sirayət etmiş, hətta qadınların “şər məxluq, dartəfəkkürlü” olduğu tərzindəki absurd düşüncələri “dinə uyğun əməl” kimi təqdim edən xurafatların ətrafda tüğyan etməsi həddində ifrat dərəcəyə çatmışdır.

1. İbadətdə şərik qoşmaq: Müsəlmanlar içində təəssüf ki, dini fanatizmi mənimsəmiş bidət əhli də vardır. Məsələn: Onlar məhərrəmlikdə özlərini zəncirlə döyür, qılıncla başlarını yaralayır, Allahın insana əmanət verdiyi səhhətə, can sağlığına xəyanət edirlər. Bundan əlavə onların arasında İmamlar üçün namaz qılan, arzu-istəklərini Allahla yanaşı İmamlardan da niyaz edənlər mövcuddur. Belələri İmamlara sevgisi yolunda ifrata vararaq Allaha şərik qoşurlar. Onların arasında belə bir çox yanlış iddia irəli sürənlər var: “İmam Əli Kəbədə doğulmuşdur. Deməli, biz Kəbəni təvaf edəndə bunu yalnız Allah üçün deyil, eyni zamanda Həzrət Əli üçün də etməliyik. İmamın Kəbədə doğulması onu göstərir ki, Əli ibn Əbu Talibə (ə.s.) də ibadət düşür.” Yuxarıda dırnaq içində təqdim edilmiş fikri daşıyanlar İmamlara sevgisində həddi aşaraq onları Allah səviyyəsinə qaldırmış və özləri də bunun

fərqində olmayaraq Tanrıya şərik qoşurlar. İslamda isə ibadətin yalnız Rəbbimizə məxsus olmasını təsdiqləyən Qurani-Kərimdə bir çox ayə mövcuddur. Məsələn:

- “Allaha ibadət edin və Ona heç bir şeyi şərik qoşmayın!...” (1, ən-Nisa, 4/36)
- “...De: Mənə Allaha ibadət etmək, Ona şərik qoşmamaq əmr olunmuşdur” (1, ər-Rəd, 13/36)
- “.....Yalnız Mənə ibadət edin!” (1, əl-Ənkəbut, 29/56).
- “.....Yalnız Allaha ibadət et...” (1, əz-Zumər, 39/66).
- “.....Dini məhz Allaha xas edərək yalnız Ona ibadət et!” (1, əz-Zumər, 39/2).
- “De: Mən Allaha dinimi yalnız Ona xas edərək tapınıram!” (1, əz-Zumər, 39/14).

Təbii ki, Həzrət Əli (ə. s.) əməlisalehliyi, yüksək təqvası və özü haqqında Allah tərəfindən ayələr nazil edilməsi şərəfinə məzhər olmuş mömin şəxsiyyət kimi müsəlmanların dərin sevgi və hörmətini qazanmışdır. Lakin Həzrət Əli eşqi ilə aşırı getmək bəzilərini şirkə sürükləmişdir. Onların acı aqibətini və əməllərinin nə qədər xətalı olduğunu Həzrət Əli bildirərək demişdir: “Mənə görə iki firqə həlak olacaq: Biri mənə düşmən olan firqə, digəri isə mənə sevgisindən dolayı ifrata varan firqə” (2, s. 332).

2. Bütün günahların bağışlanacağı xülyası: Bir çox günah işləyərək bəd əməllərindən vicdan əzabı duymayan şəxslər Allahın rəhman və rəhmət sifətlərinə istinadən hətta böyük günahların da bağışlanacağı haqqında uydurmalar yayırlar. Sözügedən düşüncə sahibləri öz yanlış fikirlərini təsdiqləmək üçün “əz-Zumər” surəsinin 53-cü ayəsini sübut kimi təqdim edirlər. Belə ki, “əz-Zumər” surəsinin 53-cü ayəsində bəyan edilir:

-“...Allahın rəhmindən ümitsiz olmayın! Allah bütün günahları bağaşlayar. Həqiqətən O bağışlayandır, rəhm edəndir” (1, əz-Zumər 39/53).

Lakin qeyd edək ki, “əz-Zumər” surəsinin 53-cü ayəsi müsəlmanlara aid deyil, İslam dinini qəbul etməmişdən öncə başqa din mənsubları haqqındadır. Məsələ burasındadır ki, Quran ayələri səbəbsiz olaraq nazil olmurdu. Hansısa hadisə baş verirdi və həmin hadisə ilə bağlı ayə nazil edilirdi. Quran ayələrini düzgün anlamaq üçün ayələrin səbəbi-nüzülünü (nazil olma səbəbini) bilmək zəruridir. Əks təqdirdə mütəşabih ayələrin izahını təfsir elmini və səbəbi-nüzülü bilmədən anlamaq mümkün deyil. Sözügedən ayənin nazil olması ilə əlaqədar təfsir kitablarında 2 məlumat var: Birinci varianta əsasən, təfsir elminin piri sayılan və Peyğəmbərin (s.ə.s.) əmisi oğlu İbn Abbasdan (r.a.) belə rəvayət edilmişdir: “Bütperəst məkkəlilər belə demişdilər: “Muhəmməd, iddia edir ki, bütlərə sitayiş edən, Allah ilə bərabər

digər tanrılara da dua eden və Allahın möhtərəm qıldığı (öldürülməsini haram ettiyi) bir insanı öldürən kimsələr bağışlanmaz. O halda biz necə hicrət edər, müsəlman ola bilərik? Bütlərə sitayiş etmişik, adam öldürmüşük, şirk əhliyə. Bu hadisə ilə əlaqədar olaraq Allah Təala: -“De ki: ey öz nəfislərinə qarşı israf edən qullarım! Allahın rəhmətindən ümid kəsməyin!” ayəsi nazil olmuşdur (əz-Zumər, 53).

Atâ b. Yəsardan olan digər rəvayətə görə isə bu ayə Rəsulullahın (s.ə.s.) əmisi oğlu Hz. Həmzənin Vəhşi adlı qatili haqqında Mədinədə enmişdir. Bütpərəst Vəhşinin sonra tövbə edərək müsəlman olduğu məlumdur (3, s. 501, 502). Hər 2 variant da bu ayənin əvvəlcə ayrı inanca mənsub ikən daha sonra müsəlman olmuş şəxslərin İslama girməzdən öncəki durumlarına aidiyyətini təsdiqləyir. Yəni əgər hər hansı batil inanlı insan İslamı qəbul etməzdən öncə böyük günahlar işləyib daha sonra isə günahlarına tövbə edərək müsəlman olarsa, onun İslamdan əvvəlki günahları bağışlanacaq. İslamı qəbul etdikdən sonra isə Quranın əmrlərindən müsəlmanlar cavabdehdir. Lakin müsəlman olduqdan sonra da böyük günahlar işləyib Allahın rəhman və rəhim olduğuna ümid edərək bütün günahlarının bağışlanacağı fikrinin boş xülya olduğu ən-Nisa, ən-Nəcm, Fatir surələrində bildirilir. Belə ki, “Fatir” surəsinin 5-ci, həmçinin “ən-Nisa” surəsinin 31-ci və “ən-Nəcm” surəsinin 32-ci ayəsində bəyan edildiyinə görə, Rəbbin bağışlaması böyük deyil, ancaq kiçik günahlara aiddir. Adıçəkilən ayələrdə buyrulur:

- “...O tovlayan (Şeytan) da sizi (Allahın rəhməti ilə) tovlayıb yoldan çıxartmasın!” (4, Fatir, 35/5).

- “Əgər siz qadağan olunmuş böyük günahlardan çəkinərsinizsə, Biz də sizin qəbahətlərinizin (kiçik günahlarınızın) üstünü örtər və sizi (şərəfli bir mənzilə) çatdırırıq” (1, ən-Nisa, 4/31).

- “(O yaxşılıq edənlər ki,) kiçik günahlar (xətalər) istisna olmaqla, böyük günahlardan və rəzil işlərdən çəkinərlər. Həqiqətən, sən Rəbbin çox bağışlayanıdır...” (1, ən-Nəcm, 53/32).

Yuxarıda təqdim edilmiş ayələrdən bəlli olur ki, Allah rəhman və rəhim olmasına baxmayaraq, böyük günahları deyil, yalnız kiçik günahları bağışlayır. İnsanın bütün qəbahətlərini Rəbbin əfv edəcəyi xülyası isə Fatir surəsindən aydın olduğu kimi Şeytanın aldatmasıdır.

Belə fasiqlər (böyük günah işləyənlər) öz günahlarının üzlərinə vurulmaması üçün Peyğəmbərə (s.ə.s.) Allahın

– “(Ya Rəsulum) Allahın mərhəməti səbəbinə sən onlarla (döyüşdən qaçıb sonra yanına qayıdanlarla) yumşaq rəftar etdin. Əgər qaba, sərt ürəkli olsaydın, əlbəttə,

onlar sənin ətrafından dağılıb gedərdilər....” - mənasındakı “Ali-İmran” surəsinin 159-cu ayəsini misal çəkirlər. Onlar həmin ayədən öz günahlarını ört-basdır etmək məqsədilə istifadə edərək əməlisalehliyin vacib olmadığını sübut etmək üçün dəlil kimi göstərməyə çalışırlar. Lakin bu ayə insanların nə qədər çirkin əməllər edirlərsə etsinlər onlara göz yummaq gərəkdiki anlamını daşımır. Çünki “dində məcburiyyət yoxdur.....” (1, əl-Bəqərə, 2/256) ayəsi dini hələ qəbul etməmişlərə aiddir. Dini qəbul etdikdən sonra isə həddi-bülüğa çatmış və ağıl sahibi hər müsəlmana şəri hökmlərə uymaq fərzdır (mütləqdir). Belə ki, peyğəmbər Həzrət Muhəmməd (s.ə.s.) adi bir qaşığı oğurlamış qadına əl kəsmə cəzasının verilməsinin mütləq olduğunu bildirmiş və Allahın əmrlərini pozanlara qarşı amansız olmuşdur. Həmin hədisdə bəyan edilir: Qüreyşlilər Bəni Məhzum qəbiləsindən oğurluq etmiş bir qadına əlkəsmə cəzasının tətbiq ediləcəyini eşitdilər. Peyğəmbərdən (s.ə.s.) qadını bağışlamasını rica etmək üçün Rəsulullahın (s.ə.s.) yanına bu məqsədlə onun çox sevdiyi Üsamə ibn Zeydi (r.a.) göndərdilər. Üsamə (r.a.) Həzrət Muhəmmədə (s.ə.s.) müsəlmanların xahişini bildirəndə Allah Elçisinin (s.ə.s.) üzünün rəngi qəzəbdən dəyişdi və belə buyurdu: “Allahın qoyduğu cəzalardan birinin tətbiq edilməməsi üçün vasitəçilikmi edirsən?” Səhv etdiyini anlayan Üsamə (r.a.) Rəsulullahdan (s.ə.s.) onun əfv edilməsini Allahdan diləməsini xahiş etdi (5, s. 346, 347).

3. Şəkil çəkmək və çəkdirmək: İslamda radikal görüşlü şəxslər dinimizdə şəkil çəkdirməyin qadağan olduğu ilə əlaqədar xurafat yayırlar. Bu iddianın əsilsiz olduğunu isbat etmək üçün İslam tarixinə nəzər salmaq kifayətdir. Məsələ burasındadır ki, Rəsulullah (s.ə.s.) İslamın ilk dövrlərində həqiqətən də şəkil çəkmək və heykəl düzəltməyə izin verməmişdir. Lakin o zaman Ərəbistanda bütperəstlik yayqındı. Bununla əlaqədar şəkil çəkib heykəl düzəldənlər sonra həmin surətlərə ibadət edirdilər. Hal-hazırda isə şəkil çəkən və çəkdirən müsəlmanlar bütlərə ibadət məqsədi ilə deyil, foto çəkdiyi andan xatirə qalması məqsədilə bunu edirlər. Yəni əgər insanlar şəkilləri bütperəstlik niyyətilə çəkmirlərsə, bunu sadəcə həmin andan xatirə məqsədilə edirlərsə, həmin əməldə günah iş yoxdur. Xatəmül-Ənbiya (s.ə.s.) “əməllər niyyətə görədir”, - deyərək bəd niyyətlə edilməyən və harama səbəb olmayan əməllərin qəbahət sayılmadığını bildirmişdir (6, s. 112).

4. Qadınların müctəhidliyi və onlarla istişarə (məşvərət): İslam şəriətində qadınla istişarə etməyin caiz olmadığına dair yanlış fikir mövcuddur. Həmin cəfəngiyat “Qadınlara danışın və söylədiklərinin əksini edin” tərzindəki sözlərdən qaynaqlanmaqdadır. Lakin bu sözlərin əsl İslam dini ilə əlaqəsi yoxdur (7, s. 160). Qeyd edilən ifadələr İslam dininə yox, müxtəlif məşhur kişilərin şəxsi rəylərinə

istinadən yayılmışdır. Məsələn: Mövlana (Cəlaləddin Rumi) demişdir: “Qadınlarla məsləhətləşin, lakin onların dediyinin əksini edin! Şübhə yoxdur ki, o şəhvət sahiblərinin dediyini edən tələf olar” (8, 721). Habelə Xacə Nəsirəddin Tusi əsərində qadınlar haqqında belə yazır: “Ər arvad saxlamaqda üç şeydə özünü saxlamalıdır: “.....Ümumi işlərdə arvadla məsləhətləşməməli, öz sirrini ona verməməli, malının-mayasının bir qismini ondan gizli saxlamalıdır, çünki onların belə işlərdən başı çıxmadığı üçün verəcəkləri yanlış məsləhətlər böyük zərər gətirər” (9, s. 154). İslam şəriətində isə Ali-İmran surəsinin 159-cu ayəsindən də bilindiyi kimi, məsləhətləşmək yalnız kişilərə aid deyildir. Qeyd edilənləri sübut etmək üçün Rəsulullahın (s.ə.s.) həyatı qeyd edilmiş İslam tarixinə baxaq. Hudeybiyyə anlaşması (m/t. 628-ci il) zamanı Peyğəmbərin zövcəsi Ümmü Sələmənin (r.a.) ona məsləhət verməsi, Həzrət Muhəmmədin (s.ə.s.) də xanımının dəyərli məsləhətindən yararlanması “qadınla məşvərətin dinə zidd olduğu” fikrinin cəfəngliyini təsdiqləyir. Belə ki, Peyğəmbər (s.ə.s.) onunla birlikdə Məkkəyə gəlmiş müsəlmanların həmin il Kəbəni təvaf edə bilməyəcəklərini demişdir. Amma oradakı səhabələr Kəbəni təvaf etmədən geri dönmək istəmirdilər. Allah Elçisinin (s.ə.s.) müsəlmanlara qurbanları kəsmələrini əmr edib bunu üç dəfə təkrarladığına baxmayaraq, onlar Həzrət Muhəmmədin (s.ə.s.) sözlərinə əməl etmək istəmədilər. Belə vəziyyətdən Həzrət Muhəmməd (s.ə.s.) məyus olmuşdur. Çətin durumu görən Peyğəmbərin zövcəsi Ümmü Sələmə (r.a.) xatəmül-Ənbiyaya (s.ə.s.) ehramdan çıxdığını bildirmək üçün saçlarını qıraraq qurbanını kəsməsini məsləhət verdi. Peyğəmbər də həyat yoldaşının dediyi kimi etdi. Nəticədə müsəlmanlar da etiraz etməkdən imtina edərək qurbanlarını kəsin ehramdan çıxdılar (10, s. 315). Bundan əlavə Rəsulullahın (s.ə.s.) zövcəsi Aişənin müctəhidlik edərək fətva verməsi qadınlarla istişarənin məqbul olmasına dair daha bir parlaq nümunədir. Həzrət Muhəmmədin (s.ə.s.) vəfatından sonra səhabələr bəzi maraqlandıqları məsələlərin şəri yöndən izahını məhz Peyğəmbərin (s.ə.s.) xanımı Aişədən öyrənmişlər (11, s. 293, 294).

5. Qadınların şər məxluqlar olduğuna dair xurafatlar: Qəribədir ki, hətta dini təhsilə malik oğlan və kişilər arasında qadınlara xor gözlə baxan və buna dini don geydirmək istəyənlər mövcuddur. Belə ki, bu mövqe sahibləri söylədikləri həqiqətdən uzaq fikirlərini təsdiqləmək üçün Peyğəmbər Həzrət Muhəmmədin (s.ə.s.) hədislərini misal çəkirlər. Məsələyə aydınlıq gətirmək məqsədilə həmin hədisləri nəzərdən keçirək.

Rəsulullah buyurub: “Özümdən sonra kişilər üçün qadınlardan daha zərərli bir fitnə buraxmadım” (12, Buxari, 11/40).

Mövzuya dair daha bir misal: Rəsulullah buyurub: “Dünya şirindir və mənzərəsi xoşdur. Şübhəsiz ki, Allah dünyanın idarəsini sizə verəcək və necə davranacağınıza, necə işlər edəcəyinizə baxacaq. O zaman dünyadan ehtiyat edin və qadınlardan çəkinin!” (13, s. 185).

Qadınlara mənfi nəzərlərlə baxanlar yuxarıda təqdim edilən hədislərdən başqa, Peyğəmbərin (s.ə.s.) nəvəsi Həsən ibn Əli ibn Əbu Talibin (r.a.) məhz zövcəsi tərəfindən zəhərlənərək şəhid edildiyini də örnək göstərir.

Sözügedən hədisləri izah edərək qeyd edək ki, hədisdə qadınlara “fitnə” deyilməsi onların pis, şər olması mənasını daşıyır. Çünki Allah insanları təkcə şərlə deyil, yaxşı və xeyirlə də imtahana çəkir. Sözüümüzü təsdiq edən Qurani-Kərim ayələrinə baxaq.

- “.....Biz sizi şərlə də, xeyirlə də imtahana çəkirik.....” (1, əl-Ənbiya, 21/35).

- “Övladlarınız və mallarınız sizin üçün bir fitnədir.....” (1, ət-Təğabun, 64/15; əl-Ənfal, 8/28).

Yuxarıda bəyan edilən ayələrə aydınlıq gətirərək bildirək ki, insanlar nəfsi zəif məxluqlardır. Bununla əlaqədar onların əksəriyyətini nəfsə xoş gələn gözəl qadınlarla yolundan azdırmaq çox çətin deyil. Həzrət Həsənin (r.a.) qadın tərəfindən qətlə yetirilməsinə gəlincə isə qeyd edək ki, cinayətkarları cinsiyyətə ayırmaq düzgün deyildir. Günah işləri yalnız qadınlar etmir. Qəbahət edənlərin sırasında məgər kişilər azdır?!

6. Elmdən uzaqlaşdırmaq cəhdləri: XXI əsrə qədər qoymağımıza baxmayaraq, bu dövrdə də elmsizlərin dindarları elmdən uzaqlaşdırmaq cəhdlərinə rast gəlirik. Bu tərz söylərə misal olaraq növbəti qanqaraldan əməli göstərmək olar. Çox acınacaqlı haldır ki, sivilizasiyanın yüksək inkişaf etdiyi dövrdə yaşamağımıza rəğmən, hətta belə zamanda da insanları elmdən çəkəndirmək hallarını müşahidə edirik. Belə ki, bəzi dırnaqarası dindarlar tərəfindən ilahiyyətə həvəsi olanlara dindarların riyaziyyat elminə meyl etməmələri gərəkdii barədə cəfəng fikirlər aşılır. Konkret olaraq isə riyaziyyatda üstəgəl (+) işarəsinin xaça bənzəməsi səbəb göstərilir və üstəgəlin xaça oxşarlığı ilə əlaqədar müsəlmanların riyaziyyat fənni ilə məşğul olmamaları gərəkdii haqqında absurd təklif irəli sürülür. Cəmiyyəti elmdən, deməli, tərəqqidən uzaqlaşdıran və heç bir ciddi əsas olmadan uydurmalarla geniş insan kütləsini savadsızlığa sürükləyən xurafatlardan qorumaq ehtiyacı əfsus ki, XXI əsrdə də aktualdır.

Bir sıra şəxslər vardır ki, ateist təfəkkürünü daşıdıqlarından insanları dini baxımdan savadsız cəmiyyətin yaranması nəminə bilərəkdən xurafatlar yayırlar.

Bəzi fərdlər isə şəri bilgiləri məhdud, dini savadı zəif olduğundan və ya şəxsi mənfəətləri üçün insanları bidətlərlə həqiqi dindən hürküdərək imanlı yaşamalarına əngəl, maneə təşkil edirlər. Dini aspektdən cəmiyyətin xurafatlarla yanlış yönləndirilməsinin qarşısını almaq məqsədilə cəmiyyətdə dini maariflənməyə önəm vermək zəruridir.

7. Uydurma hədislər: Əfsus ki, uydurma hədislər vasitəsilə dinə bir çox bidət salınmışdır. Bidətlərdən, xurafatlardan qorunmaq üçün uydurma hədisləri səhih olanlardan ayırd etməyi bacarmaq mütləqdir. Uydurma hədisləri bəlli etmənin ən effektiv üsulu hədisləri Quran ayələri ilə müqayisə etməkdir. Əgər hədisdə deyilənlər Quranın əhkamlarına ziddirsə, əminliklə demək olar ki, həmin hədis uydurmadır. Çünki Peyğəmbərlər müqəddəs kitabda bəyan edilən Rəbbin kəlamlarına zidd görüşlər təbliğ etməmişlər. Şübhəsiz ki, Quran ayəsinin əksini iddia edərək Rəbbinə asi olmuş birini Allah özünə peyğəmbər təyin etməzdi. Sübutu Qurani-Kərim ayəsindədir:

- “.... Onlara de: Mə onu (Quranı) özbaşına dəyişdirə bilmərəm. Mən ancaq mənə gələn vəhyə tabe oluram. Əgər Rəbbimə asi olsam, (müsibəti) böyük günün (qiyamət gününün) əzabından qorxuram” (1, Yunus, 10/15).

Yunus surəsinin 15-ci ayəsindən göründüyü kimi, Allah Həzrət Muhəmmədə (s.ə.s.) bəyan edir ki, o, müşriklərə Rəbbin kəlamına zidd söz deyə bilməyəcəyini bildirsin. Buna əməl etməzsə, Allahın cəzasına məruz qalar. Deməli, əgər Peyğəmbərin (s.ə.s.) hədislərində Quran əhkamlarını təkzib edən fikirlər yazılırsa, həmin hədislərin səhih olması mümkün deyil.

8. Həcc ibadəti ilə bağlı yanlışlar: Sözügedən ibadətlə əlaqədar səhv hərəkətlərdən biri də budur ki, zəvvarların əksəriyyəti həccdən qayıtdıqdan sonra özlərinə “hacı” dedirtirlər. Görəsən ibadətlərinin qəbul edilməsinə əminlik onlarda hardandır?! Biz ibadətlərimizi edərkən onları Allahın qəbul edəcəyinə yalnız ümid və niyaz edə bilərik. Rəbbin dərgahında məqbul sayılacağına tam əmin ola bilmərik. Çünki ibadətlərin qəbul edilib-edilməyəcəyini Allahdan başqa heç kim bilməz. Sadəcə həcc ibadətini yerinə yetirmək onun Allah tərəfindən qəbul ediləcəyi mənasına gəlməz. Səhih həcc üçün bir sıra şərtlər yerinə yetirilməli, onlara barmaqarası baxılmamalıdır. Məsələn: Həcc zamanı edilməsi mütləq olan əməllərdən biri öncəki günahlara səmimi-qəlbədən tövbə etməkdir. Ancaq bəzi zəvvarlar həcc zamanı tövbə edir, evə qayıtdıqda isə öz vədinə sadıq çıxmaq əvəzinə, tövbəsini pozaraq yenidən eyni bəd əməllərini təkrarlayırlar. Belələri yalan vədlərlə əhdi pozur dini ibadətləri bir oyuncaq halına gətirərək bu tərz qeyri-səmimi

ibadətin qəbul ediləcəyini zənn edirlər. Həccdəki yolverilməz əməllərə daha bir misal: Çox yüksək hərarət altında sayı 3 milyondan artıq zəvvarlar tərəfindən edilən bu ibadət zamanı insanlar yalnız özlərini düşünməməli, lazım gəldikdə ətrafdakılara kömək etməyi unutmamalıdırlar. Amma elələri də vardır ki, Kəbəni təvaf edərkən gəldikləri öz dəstəsindən olanlarla birlikdə bir-birinin qoluna girərək irəliləyirlər. Bu zaman əgər onların önündən gedənlərdən kimsə bayılıb yerə yıxılırsa, bimarları qaldırıb o müdhiş basırıq mühitdən çıxartmaq əvəzinə, onları basdalayaraq üstündən keçirlər. Belə bivec münasibət üzündən hər il həcc zamanı tapdaq altında qalaraq həyatını itirənlər olur. Belələrinin neqativ əməllərini gördükdə sual meydana gəlir ki, həqiqətənmi onlar belə insaniyyətlə uzaq əməllərinin “müqəddəs ibadət” kimi Allah qatında qəbul ediləcəyinə inanırlar?! Qurani-Kərimdə həccə bağlı bəyan edilir:

- “.... . Beytülhərama üz tutub gələnlərə hörmətsizlik etməyin! (Onlara qarşı nalayiq işlər görməyi özünüzlə halal bilməyin!) İhramdan çıxdığınız zaman (istəsəniz) ov edin! Yaxşılıq etməkdə və pis əməllərdən çəkinməkdə əlbir olun, günah iş görməkdə və düşmənçilik etməkdə bir-birinizə kömək göstərməyin! Allahdan qorxun! Həqiqətən Allahın əzabı şiddətlidir” (1, əl-Maidə, 5/2).

Yuxarıda qeyd edilən ayədən bəlli olduğu kimi, həcc ziyarəti yalnız Kəbəni təvaf edərək namaz qılmaqdan ibarət deyil. Həcc ziyarətinə gəlmiş müsəlmanların heç kimə hörmətsizlik etməməsi, yaxşılıq edərək pis əməllərdən uzaq durması həccin önəmli ünsürlərindəndir. Sözügedən fərz ibadəti mənəvi dəyərlərə əhəmiyyət vermədən həccə sadəcə Kəbə ətrafında dolanaraq şeytan daşlamaq mərasiminə əməl etməsilə yetinmək dərəcədə bəsitləşdirən zəvvarların bu fikri islama ziddir. İslamda riayət edilməsi mütləq olan “yaxşılıq etmək, pislik etməyi özünə rəva bilməmək” məfhumlarını önəmsəmədən də ibadətlərin qəbul edilməsi səhv düşüncəsini daşıyanların Rəbbin şiddətli əzabına düçar olacaqlarını bildirən “əl-Maidə” surəsindən aydın olur ki, sözügedən prinsipə əməl etmədən ibadətlər Allah qatında məqbul deyildir.

9. Yanlış dua tərzii: Bir sıra insanlar mövcuddur ki, arzu və diləklərinə nail olmaq üçün el arasında müqəddəs sayılan yerlərə: pirlərə gedir, dağlara qalxırlar. İstəklərinin çin olmasını Allahdan istəmək əvəzinə, övliyalardan gözləyirlər. Ancaq məyusedici haldır ki, onlar fərz ibadətlərini yerinə yetirməkdən boyun qaçıırırlar. Hər gün 5 dəqiqəlik namaz qılmağı özlərinə ağır yük hesab edir, fərz ibadətləri ildə 1-2 dəfə pirlərə getməklə əvəz edirlər. Qeyri-düzgün düşüncəyə malik bu şəxslər dağlara dırmaşıb pirlərə getməkdənsə, fərz ibadətlərə riayət etməyin gərəkdliyini qəbul

etmək istəmirlər. Lakin mütləq olan ibadətlərə əməl etməklə insanlar həm Allah qarşısında şükran borcunu yerinə yetirir, həm də bəzi dualarının qəbul edilməsinə nail ola bilirlər. Belə ki, Qurani-Kərimdə mövzu ilə əlaqədar bəyan edilir:

- “Səbirlə və namazla Allahdan diləyin.....” (1, əl-Bəqərə, 2/45).

10. Dini qiyafə altında aldadanlar: Qeyd etməliyik ki, Azərbaycanda xurafatlar yayanların ön sıralarında səlahiyyəti olmadığı halda özlərinə “müctəhid” adlandıranlar durur. Müqayisə üçün deyək ki, İranda müctəhid vəsfinə layiq olmaq üçün 20 illik dini təhsil almaq lazımdır (14, s. 150). Azərbaycanda isə 20 illik dini təhsil ocağı yoxdur. Bu zaman sual meydana çıxır ki, Azərbaycanda özlərini müctəhid adlandıranlara “müctəhid” adını kim verib?! Özlərinə yüksək dini rütbələr verən bu dırnaqarası müctəhidlər avam əhali arasında yüksək nüfuz və etibar qazanırlar. Çox acınacaqlı haldır ki, onlar dini təhsili olmayan bir çox insanlar arasında xurafatlar yayır və bu uydurmalara geniş insan kütləsini inandırmağa müvəffəq olurlar. Yetərli dini savaddan məhrum şəxslərin fəqihlik etməsi, yəni dini məsələlərdən düzgün hökm çıxara bilmələri imkansızdır və buna görə də teoloji maarifləndirmə ilə məşğul olmalarına mənəvi haqqları yoxdur. Quranda belələri haqda Rəbbimiz xəbərdarlıq edir:

- “.....Allaha qarşı bilmədiyiniz şeyləri söyləməyinizi sizə haram etdik” (1, əl-Əraf, 7/33).

11. Saqqal saxlamaq və geyim tərz: İslam şəriətindənmiş kimi təqdim edilən xurafatlardan növbəti saqqal saxlamaqla əlaqədardır. Bəzi din xadimləri dindarlara saqqal saxlamağın mütləq, saxlamamağın isə haram olduğunu deyirlər. Mövcud olan bu ehtimal hədislərlə bağlıdır. Həmin hədislərdə buyurulur:

- “Bığları qırıxın, çənə sümüyünün üstünü qırıxmayın ki, uzansın və yəhudilərə oxşamayın!” (15, s. 338).

- “Bığları kəsin, saqqalları buraxın!” (16, s. 446).

Yuxarıdakı fikrin həqiqətdən uzaq olduğunu isbat etmək üçün deyək ki, yuxarıdakı hədislər zəifdir. Zəif hədislər isə dini dəlil sayıla bilməz. Müctəhid seyyid Mühəmməd Hüseyn Fəzlullah saqqal saxlamağın vacib olmadığını söyləyərək sözügedən hədisin əgər həqiqətdən də Peyğəmbər (s.ə.s.) tərəfindən deyilmişsə də müəyyən bir dövr üçün nəzərdə tutulduğunu yazır. Belə ki, yuxarıda verilən hədis zikr edildiyi zaman müsəlmanların sayı az idi və ola bilsin ki, onları saqqal saxlamayan yəhudilərlə qarışıq salmamaları üçün Rəsulullah (s.ə.s.) belə buyurmuşdur. Lakin müəyyən müddət keçdikdən sonra müsəlmanların sayı artmış və onların yəhudilərlə səhv salınması ehtimalı aradan qalxmışdır (15, s. 338, 339).

Saqqal saxlamağın müstəhab (Həzrət Muhəmmədin bəzən edib, bəzən də etmədiyi əməllər), qırmağın isə mübah (mükəlləflərin edib-etməməkdə sərbəst olduqları əməllər) olması fikrini müdafiə edən alimlərə görə, saqqal saxlamaq, yemək, içmək, geyinmək adətdir. Adət isə ibadətlə bağlı sünnət deyil, ürf ilə əlaqədar sünnətdir. Buna “sünnətüz-zəvdid” deyilir. Sünnətüz-zəvdid tərk edilməsi qəbahət sayılmayan sünnətdir. Müşriklərə iman yönündən bənzəmək müsəlmanlara haramdır. Ürf və adətə dair mövzularda isə caizdir (17, s. 155). Çünki, Rəsulullah (s.ə.s.) xristian rahiblərinkinə bənzər takunya (taxta ayaqqabı) geyinmişdir.

Həmçinin bir sıra insanlar geyimi də dinləşdirmək niyyətinə düşərək qalstuk taxmağın müsəlmanlara caiz olmadığını iddia edirlər. Halbuki bu ehtimalın həqiqətlə heç bir əlaqəsi yoxdur. Bu zaman haqlı olaraq sual meydana gəlir ki, əgər həqiqətdən də qalstuk taxmaq müsəlmanlara şəri yöndən qadağandırsa, bəs nə üçün bunu iddia edənlər şalvar və pencək geyinirlər?! Bu məsələyə məntiqlə yanaşsaq, bu halda belə bir nəticə alınır ki, əgər qalstuk xristian kəşfi olduğu üçün müsəlmana taxmaq olmazsa, o zaman şalvar və pencək də xristian ixtirası olduğuna görə, geyinilməsi caiz deyildir. Lakin qalstuk taxmağın müsəlmana qadağan olduğunu söyləyənlər nədənsə şalvar və pencəyin də qeyri-müsəlman libası olduğunu görməməzlikdən gələrək onları geyinirlər. Qalstuku xristian geyimi hesab etdikləri üçün taxmayıb xristian libası geyinməyin müsəlman dindarları üçün yolverilməz hesab edənlər qeyri-səmimi davranaraq şalvarla pencəkdən istifadə edib bunların da qeyri-müsəlman ixtirası olduğunu gözdən keçirirlər. Altını çizərək qeyd edək ki, Həzrət Muhəmmədin (s.ə.s.) dövründə nəinki müsəlmanlar, o cümlədən müşriklər də Peyğəmbər (s.ə.s.) kimi saqqal saxlayır, uzun əba geyinir və əmmamə taxırdılar. Yəni sözügedən saqqal və libas şəkli dinin əmri deyil, sadəcə o dövrün dəbi ilə əlaqədardır.

12. Təsbeh çəkmək: Allahı zikr edərkən “təsbeh” adlı muncuqlardan istifadə olunması müsəlmanların arasında yayqındır. Lakin Rəsulullah (s.ə.s.) Rəbbi zikr edərkən təsbeh adlanan muncuqlardan istifadə etməmişdir. Muncuqları bir-bir çəkərək Tanrını anmaq isə İslama Buddizmdən keçmişdir. Belə ki, Buddistlər 108 kiçik və 1 böyük muncuqdan ibarət təsbehdən istifadə edərək mantralar (dini mətnlər) söyləyirlər (18, s. 335). Rəsulullahın (s.ə.s.) isə qızı Həzrət Fatiməyə (r.a.) və Həzrət Əli ibn Əbu Talibə (ə. s.) tövsiyə etdiyi Allahı zikr şəkli belədir: 33 dəfə SÜBHANƏLLAH, 33 dəfə ƏLHƏMDÜLİLLAH, 33 dəfə də ALLAHU-ƏKBƏR sözlərini hər gecə demək (19, s. 84). Mövzu ilə bağlı mövcud hədislərdə Allaha təsbihi (SÜBHANƏLLAH), təhmidi (ƏLHƏMDÜLİLLAH) və təkbiri (ALLAHU-

ƏKBƏR) gətirərkən Peyğəmbərin (s.ə.s.) muncuqlardan istifadə etdiyinə və yaxud onun vasitəsilə zikri tövsiyə etməsinə dair səhih məlumat yoxdur.

13. Bədnəzər: Bədnəzərin olub-olmaması el arasında mübahisə doğuran mövzulardandır. Bəziləri bunu xurafat, digərləri isə həqiqət hesab edirlər. Qeyd edək ki, bədnəzərin mövcudluğu elmi yolla isbat edilmişdir. Belə ki, gözdə biotok deyilən şüalar vardır. Əgər həmin şüaların gücü normadan artıq olarsa, belə adamın biotokları məhvedici, zərərverici təsir göstərir. Məsələn: Bədnəzəri olan adam hər hansı bir əşyanı bəyənib ona diqqətlə baxarsa, həmin əşya qırılır, xarab olur. Cəmiyyətdə biotokları güclü olanları “bədnəzərli” adlandırırlar. Müfəssirlərin əksəriyyəti “.... . Doğrusu inkar edənlər zikri (Quranı) eşitdikləri vaxt hardaysa gözləri ilə səni yıxıb devirəcəklərdi.... ” kəlamından ibarət “əl-Qələm” surəsinin 50-ci ayəsindəki “gözləri ilə səni devirəcəklərdi” sözlərini “nəzər” kimi təfsir etmişlər (20, Elmalılı Hamdi Yazır. Hak dini, Kuran dili, c. VIII, s. 5305). Həzrət Muhəmməd (s.ə.s.) bədnəzər haqqında buyurub: Nəzərdən Allaha sığın! Çünki göz dəyməsi haqqdır (21, s. 268). Ondan qorunmaq üçün “Fatihə”, “Ayətəl-Kürsi”, “İxlas”, “Fələq”, “Nass” surələrini və “Nun” surəsinin sonuncu ayəsinin oxunması gərəkdiyini İbn Macə kitabının Tibb, 34-cü babında bildirir.

Xurafatlardan, bidətlərdən qorunmağın və şirkə düşməməyin ən doğru yolu başqaların əməllərinin düzgün olub-olmadığını bilmədən onları kor-koranə təqlid etmək deyil, dini yöndən maariflənməkdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

- V. M. Məmmədəliyev. Qurani-Kərim məalı. 2007.
- Seyyid Rəzi. Nəhcül-Bəlağə (tərcümə edən: Rəhman Nərimanoğlu). 2006, 336 s.
- Elmalılı. H. Yazır. Hak dini Kuran dili. İstanbul: Zaman yayın evi, VI c.
- A. Davudoğlu. Kuran-ı Kerim ve izahlı meali. İstanbul: Çile yayın evi, 1981.
- İmam Nevevi. Riyazüs Salihin (tərcümə edənlər: Y. Kandemir, İ. L. Çakan, R. Küçük). İstanbul: Erkam yayınları, 2005, VII c, 644 s.
- Müslim b. H. Sahihi Müslim ve tərcümesi (tərcümə edən: M. Sofuoğlu). İstanbul: İrfan, 1988, VI c.
- Faruk Beşer. Hanımlara özel fətvələr. İSTANBUL: Nun yayıncılık, 2007, 375 s.
- Mevlana. Mesnevi-i şerif, (sadələştirən: Prof. Dr. Amil Çelebioğlu). İstanbul: Milli eğitim yayınları, 2000, c. I, 945 s.
- Xacə Nəsirəddin Tusi. Əxlaqi-Nasiri. Bakı: Elm, 1980, 255 s.
- Əli Himmət Bərki, Osman Kəskioğlu. Xatəmül-Ənbiya Həzrəti Muhəmməd və həyatı. Ankara: Diyanət İşləri Başqanlığı Nəşri, 1996, 436 s.
- Havva Ergene Işık. Hanım səhabilər. İstanbul: Gül yurdu yayınları, 2006, 320 s.
- Buhari. Tecrid-i Sarih (tərcümə edən: M. Sofuoğlu). Akara: Ötüken yayın evi, 1980.
- İmam Nevevi. Riyazüs Salihin (tərcümə edənlər: Y. Kandemir, İ. L. Çakan, R. Küçük). İstanbul: Erkam yayınları, 2005, III c, 607 s.
- Ethem Ruhi Fığlalı. Çağımızda itikadi İslam mezhepleri. Ankara: Selçuk yayınları, 1996, 383 s.
- Seyyid Mühəmməd Hüseyn Fəzlullah. Tərcümə edən: Xəyyam Qurbanzadə. Əhli-Beyt məzhəbində namaz və oruc. Bakı: Xəzər Universiteti Nəşriyyatı, 2007, 349 s.
- İmam Nevevi. Riyazüs Salihin (tərcümə edənlər: Y. Kandemir, İ. L. Çakan, R. Küçük). İstanbul: Erkam yayınları, 2005, V c, 579 s.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: 2010, XXXVIII c.
- B. B. Юрчук. Кришна. Минск: Современное слово, 2004, 350 стр.
- Müslim. b. H. Sahihi-Müslim. İstanbul, VIII c.
- 19. Elmalılı Hamdi Yazır. Hak dini, Kuran dili. İstanbul: Zaman yayın evi, VIII c.
- 20. İ. Mace. Sünen-i İbn-i Mace tərcəməsi və şərh. Tıbb, Nazar deyməsi işi babı 32 (tərcümə edən: H. Hatipoğlu). İstanbul: Kahraman yayınları, 1983, IX c, 640 s.

XÜLASƏ

Məqalədə insanları dindən uzaqlaşdıran mənfi amillərdən biri olan dinə salınmış xurafatlar, bidətlər mövzusunda bəhs edilir. Bəzən dini gözdən salmaq, bəzən isə şəxsi mənafeyi üçün dini alət kimi istifadə edənlər tərəfindən şəriətə əsl dində mövcud olmayan uydurmalar əlavə edilir. Həmin çoxsaylı xurafatlara, bidətlərə dair məqalədə misallar çəkilmişdir. Həmçinin məqalədə sözügedən bidətlərin həqiqi dində yeri olmayan uydurma olduğunu sübut edən Quran və Peyğəmbər hədislərindən dini dəlillər təqdim edilmişdir. O cümlədən insanların əksəriyyətinin dini yöndən ali təhsili olmadığından xurafatların cəmiyyətdə sürətlə yayılaraq el arasında adət halına gəlməsi təhlükəsi məsələsinə toxunulmuşdur.

РЕЗЮМЕ

В статье излагается тема об одном из негативных факторов отодвигавших людей от религий такая как псевдорелигиозные учения. Иногда в своих личных интересах, а в некоторых случаях из за предубеждения и с целью унижить верующих противоположной религий среди населения распространяются выдумки и преподносятся как религиозные устои. В статье приводятся примеры о выдумках преподносимые как религиозные заповеди. В том числе преподносятся факты опровергающие правдивость лже-доводов предлагаемых как религиозные правила. Также поясняется аспект угрозы распространения псевдорелигиозных правил. Кроме того, анализируются проблемы вера в них как в религиозные устои от отсутствия у большинства населения высшего образования по теологии, в том числе от недостатка просветительских работ в этой области.

SUMMARY

The subject of the article is about one of the negative factors of the distancing people from religions such as pseudo-religious doctrines. Sometimes in the personal interests and in certain cases because of prejudice and with the purpose to humiliate believers opposite religions among the population inventions extend and are presented as religious foundations. In article examples about inventions presented as religious precepts are given. Including the facts disproving truthfulness pseudo-the arguments offered as religious rules are presented. Also the aspect of threat of distribution of pseudo-religious rules is explained. Besides problems belief in them as in religious foundations from absence at most of the population of the higher education on theology, including from the shortcomings of educational of this area are analyzed.

MURRAY BOOKCHIN'İN HAYATI VE FİKRİ GELİŞİMİ

Faruk KURT,

*Bakü Devlet Üniversitesi,
Sosyal İlimler ve Psikoloji Fakültesi,
Felsefe Tarihi ve Kültüroloji kafedrası*

Anahtar Kelimeler: Murray Bookchin, Ekoloji, Sosyal Ekoloji, Anarşizm, Marx, Tropoçki

Key Words: Murray Bookchin, Ecology, Society Ecology. Anarchism, Marx, Trotsky

Ключевые слова: Мюррей Букчин, экология, Социальная экология, анархизм, Маркс, Троцкий

Giriş

Murray Bookchin (d. 14 Ocak 1921- ö. 30 Temmuz 2006) özgürlükçü sosyalist, siyaset felsefecisi, hatip ve yazar. Özgürlükçü sosyalist ve ekolojik düşünsel çizgide bulunan toplumsal ekoloji hareketinin kurucusu Bookchin anarşist gelenek ile çağdaş ekolojik bilincin sentezini kurması ile dikkatleri üzerine çekti. Bookchin siyaset, felsefe, tarih ve kentsel sorunlar üzerine iki düzine kitabın yazarıdır.

Bookchin radikal anti-kapitalist ve toplumsal özyönetimin sözünü esirgemez savunucusu idi. Yaşam alanlarının özgürlükçü özyönetimi üzerine yazıları ile Yeşil Hareket ve Reclaim the Streets gibi anti-kapitalist doğrudan eylem grupları üzerinde büyük etkisi oldu. "Derin ekoloji" ve "Sosyobiyooloji"nin biyolojik gerekirci düşünceleri gibi, yaşam merkezli felsefelerin sağlam eleştirilerini yaptı, ve Charlene Spretnak gibi "New Age" Yeşilleri üzerine eleştirisi 1990'larda Amerikan Yeşil hareketini etkileyen bölünmelere neden oldu.

Yaşam öyküsü ve yazıları

Murray Bookchin, Çar döneminin Rus devrimci hareketinde faal bir rol oynamış olan(1, 1) Rusya Yahudi'si Nathan ve Rose (Kaluskaya) Bookchinlerinin çocuğu olarak 14 ocak 1921'de New York City'de doğdu (7, 4). 1936 İspanyol İç

Savaşı'nda Faşizm karşısında savaşmak istediye de, çok genç olduğu için bu mücadeleye dâhil olamadı. Ancak, iki ağabeyi de bu savaşta hayatlarını kaybettiler (9, 75). M. Bookchin ise 1930'da Genç Öncüler'e ve ardından Genç Komünist gençlik örgütü olan Young Pioneers'a dokuz yaşında katıldı. Eylül 1939 Stalin-Hitler anlaşmasına kadar komünistlerle birlikte hareket etti. Fakat bu dönemde, Troçkist-anarşist yaklaşımları nedeniyle hareketten ihraç edildi(9, 75). Bunun ardından Troçkistlerin Sosyalist İşçi Partisi'ne katıldı(1, 1). 1940'larda ABD ordusundaki hizmetinden döndükten sonra, otomobil işçisi olarak, Birleşik Otomobil İşçileri Sendikası'nda görev aldı. Sonraki yıllarda, sınai işçi sınıfının hegemonik rolünü sorgulayan yazılar kaleme aldı ve zaman içerisinde, özgürlükçü bir sosyalist olarak New York'taki Alman Sürgünleri ile birlikte çalıştı(9, 81). Ve 1944'e kadar Bayonne, New Jersey'de dökümhanede çalıştı. Burada işçileri kitlesel endüstri işçileri sendikası, Congress of industrial Organisations'a (CIO), girmeleri ve onların Troçkistlerin II. Dünya Savaşı'nın sonunda kesinlikle gerçekleşeceğini düşündükleri proletarya devrimi yolunda örgütlemek için çalıştı (7, 4). Troçki'nin -Lev Troçki(1917-1918) Bolşevik siyasetçi, devrimci ve Marksist teorisyen, Sovyetler Birliği'nin ilk yıllarında etkili bir siyasetçiydi- ölümüne kadar bu harekete sempati duyan Bookchin, onun ölümünden sonra, hareketteki Bolşevist otoriter eğilimlerin ön plana çıkmasıyla beraber hayal kırıklığı yaşadı(9, 80).

1944'ten sonra General Motors'da işe girdi, sonra en radikal Amerikan sendikası olan United Auto Workers'a (UAW), girdi. 1946'daki büyük Motors grevine katıldı, bu grev işçiler için yalnızca küçük kazançlar sağladı. Fakat 1948'de GB yönetimi işyerinde huzur sağlanması karşılığında büyük stratejik imtiyazlar teklif etti; UAW anlaşmayı kabul etti. Bookchin, Marx'ın analizlerine ve beklentilerine karşın endüstriyel işçi sınıfının doğası gereği devrimci olmadığını gördü. Devrimi değil ama Marksizm'i terk etti. 1950'lerde bir grup radikalle yakın bir ilişki halinde Post-Marksist, otoriter olmayan bir komünizmin ne şekilde kurulabileceğine ilişkin arayışlara girdi. Bu grup Contemporary Issues Dergisini yayımladı, Bookchin (takma isimle) burada ilk makalelerini yazdı. 1952'de yazdığı uzun bir makale olan "Gıdalardaki Kimyasal Maddeler Sorunu"nda, büyük-ölçekli, endüstriyel tarımın getirdiği gıda koruyucularının ve pestisitlerin insan sağlığı için muhtemel olumsuz etkilerini tartıştı. Bu sorunun çözümünün kent ve kırsal birleştiren, yurttaş meclisleri tarafından yönetilen küçük-ölçekli desantralize bir toplum olduğunu söyledi(4. 2).

1960'larda, karşı kültür ve yeni sol hareketlerine etkin bir biçimde katılarak, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki sosyal ekoloji düşüncelerine öncülük etti ve ekoloji ile ilgili pek çok çalışması yayınlandı. 1960'lardan sonra ise, ABD'deki özgürlükçü üniversitelerden, Alternatif Üniversite ve New York Şehir Üniversitesi'nde dersler verdi(9, 81).

Bookchin 1962'de *Our Synthetic Environment*'ı (Sentetik Çevremiz) yayımladı; bu kitap kanser dahil hastalıkların kaynağı olarak pestisitleri, yiyeceklerdeki katkı maddelerin ve diğer çevre sorunlarını ele alıyordu. *Crisis in Our Cities*'de (Kentlerimizde Kriz, 1965), devasa şehirlerin ayrılmaz bir parçası olarak fosil yakıtların kullanımının küresel ısınmaya yol açabilecek bir sera etkisi yaratacağı konusunda uyarıda bulundu; bu krizi aşmak için toplumun fosil yakıtlardan yenilebilir enerjiye geçmek- ve desantralize olmak- zorunda olduğunu söyledi. Anarşizmi kucaklayarak, özgürlükçü ekolojik fikirlerini birçok yenilikçi ve etkili makaleyle yaygınlaştırdı. "Ekoloji ve Devrimci Düşünce" (1964), radikal politik ekolojinin ilk manifestosuydu. "Towards a Liberatory Technology" (Özgürlükçü Teknolojiye Doğru, 1965) alternatif, yenilebilir enerji kaynaklarının ve mikroteknolojilerin özgürlükçü toplumun altyapısı olarak kullanılması çağrısında bulundu. "Özgürlüğün biçimlerin"de devrimci hareketlerde, 1793'teki devrimci Paris'in seksiyon meclislerinde olduğu gibi meclis demokrasisini geliştirdi. Bütün bu makaleleri genç radikalleri eko2013 Sümer yayıncılık lojik anarşizm doğrultusunda çok etkilemiş olan Post- Scarcity Anarcity (Kıtlık Sonrası Anarşizm, 1971) adlı antolojide topladı (4, 2).

1970'lerin başında eko- anarşist fikirlerine "toplumsal ekoloji" adını verdi. 1974'te Plainfield, Vermont'ta Toplumsal Ekoloji Enstitüsü'nün kurucu ortağı ve yöneticisi oldu. Enstitü, toplumsal teori, alternatif teknoloji ve organik tarım konusundaki üç aylık kursları nedeniyle uluslararası bir itibar kazandı. Ayrıca 1974'te Ramapo College Of New Jersey'de ders vermeye başladı, burada kısa sürede profesör oldu. *The Limits Of the City* (1974) kitabında radikal toplumsal düşüncede kenti keşfetti. *The Spanish Anarchists* (1977), başlangıcından 1930'ların ortalarına kadar İspanyol anarşist hareketinin tarihiydi. 1976-1978 arasında Dimitrios Roussopoulos ile Montreal'deki sol özgürlükçü belediye hareketinin şekillendirilmesinde işbirliği yaptı. 1977-1978'de Seabrook (New Hampshire) 'deki nükleer santrale karşı çıkmak için Clamshell Alliance'a katıldı. 1970'lerdeki makaleleri *Toward an Ecological Society* (1980) isimli antolojide toplandı.

Büyük çalışması *The ecology of freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (1982)'de Birleşik Devletler ve diğer ülkelerde ortaya çıkan ekolojik hareketler üzerinde derin etkilerde bulundu ve bu eser kabilesel “organik toplumu”, hiyerarşinin ve devletin yükselişini ve ardından doğayı egemenlik altına alma düşüncesinin ortaya çıkışını sergiledi. Bu anıtsal çalışma politik, antropolojik, psikolojik ve bilimsel temaları iç içe işler. *The Rise of Urbanization and Decline of Citizenship* (1986)'da sivillerin kendilerini yönetmesini, meclis demokrasisini ve konfederalizmi anlatır. Bu tarihte kadar politik projesini, belediyede, kasabada ve mahallelerde halkın demokratik meclisleri ile sivil politik alanın yeniden yaratılması arayışındaki özgürlükçü belediyecilik olarak adlandırdı. Daha geniş bölgelerde bu meclisler konfederasyon oluşturabilir ve güç kazandıklarında merkezi ulus-devlete meydan okuyabilirdi. Bu fikirlerin bazıları makalelerin bir araya getirildiği *The Modern Crisis* (1986)'de geliştirildi(6, 2).

1980'lerin ortalarında Avrupa'ya seyahat etti. Yeşillerin özgürlükçü belediyecilik ile desantralize bir ekolojik demokrasi yaratabileceklerini iddi etti. 1980'lerin sonunda burlington Yeşilleri'ni kurdu ve kentin yönetim organlarının demokratikleştirilmesi için çağrıda bulunan bir yerel seçim kampanyasına katıldı. 1983'te Ramapo'dan emekli olduktan sonra Burlington'a (Vermont) yerleşti. Bookchin 1990'da politik yaşamdan emekli oldu. Emekli yönetici statüsünde Toplumsal Ekoloji Enstitüsü'nde ders vermeye devam etti.

1987'de insandışı doğanın insanların üzerinde olduğunu söyleyen doğa mistisizmini savunan derin ekolojistlerle bir tartışma başlattı. Bu gerici ideolojiye karşı seküler, hümanist ve toplumsal bir ekoloji savundu. 1994'te anarşizm içindeki mistik ilkelci eğilimlerin benzer bir eleştirisini *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism?*'de yaptı. İki yıl sonra postmodernizmin, hümanizm karşıtlığının genel bir eleştirisi olan *Re-enchating Humanity* (1986)'yı yazdı. Destekleyici dünya görüşü ekolojik düşüncenin hizmetindeki bir diyalektik türüydü. Bu “diyalektik doğalcılığı” *The Philosophy of Social Ecology* (1990, yeniden basım 1994)'de geliştirildi.

Bookchin, anarşistlerin özgürlükçü belediyecilik ile –anarşistler oy vermeye ve bütün seçim politikalarına karşıydılar- ilgilenmediklerinin farkına vardı. Zaman içinde bireyden ziyade toplumsal özgürlüğe yönelen komünalizm lehine anarşizmden koptu. 1992 ile 2003 arasında dört büyük ciltten oluşan, devrimci halk hareketleri tarihini anlattığı *The Third Revolution* (1996-2005)'ı yazdı(4, 2)

Bookchin, 2002'den beri kalbindeki ağrılardan sürekli şikayetçiydi. 2005'in Haziran ayından sonra ağrıları bitti. İyi olduğu konusunda haberler çıktı. Ancak 30 Temmuz 2006'da Burlington'da –Vermont- bulunan evinde 85 yaşında öldü. Yakınları, son zamanlarda tehditler aldığını ve otopsi yapılmasını istedi. Ancak otopsi yapılmadı ve ölüm nedenine 'kalp yetmezliği'dendi(8).

Bookchin'in düşünce metodu, diyalektik düşüncenin yeniden işlenmesine dayanmaktadır. Felsefi görüşlerini, Hegel'e dayanan, fakat onun teolojik yaklaşımına uzak olan bir diyalektik düşünce metodu olarak nitelemekte, düşüncesini diyalektik doğacılık olarak adlandırmaktadır. Marksizm ve Marx'ın kendi öz fikirleri ayrımını ortaya koymak suretiyle, Marx'a ait olan, onun öz fikirlerini benimsediğini ifade etmektedir. Bookchin'e göre, günümüzde ne anarşizm, ne de marksizm tek başlarına yeterli bir ideolojidir. İkisinin de büyük bir kısmı, artık bugünün dünyasında uygulanamaz niteliktedir. Bugün için, kıtlık sonrası topluma yaklaşmış durumda olduğumuzdan, kıtlık dönemlerine özgü ideolojiler ve mücadele biçimleri olan anarşizm ve marksizm aşılmış durumdadır. Marx'ın ekonomizminin ve anarşizm içindeki bazen gizli, bazen de açık olan bireyselliğin ötesine geçmek gerekmektedir. Bookchin'in bu konudaki saptaması oldukça nettir:

İnsanın doğal süreç içerisinde değişimini ve teknolojik gelişimini olağan -ve yararlı- bir olgu olarak gören Bookchin, tarihî sürece bakışıyla ilkelci pek çok anarşistten ayrılmaktadır. Ona göre ilkelci anarşistler, yaşanan sorunların ana nedeni olarak teknolojiyi görmektedirler. Hatta mizahi bir bakış açısıyla, onların “çakmaktaşı araçlar”a ve “takas ekonomisi”ne geri dönmeyi arzuladıkları yönünde bir tespiti sahiptir. Hâlbuki sorunların temel nedeni, sosyal ilişkilerde, kapitalizm ve ulus-devlette, her şeyin ve tüm ilişkilerin metalaştırılmasında yatmaktadır. Eğer toplum, korporatif ve insancıl bir yönde örgütlenmiş olsaydı, teknoloji sorunların en önemli çözüm yollarından birisi olabilirdi. Bookchin'e göre ilkelci anarşistler, insanlığın çok fazla uygarlaştığına inanmaktadırlar. Oysa ona göre, bu veçhesiyle yeterince uygarlaşamadığımız bile söylenebilir. Karşı karşıya kalınan temel soru, teknolojiyi hangi standartlarla ve hangi amaçlarla kullanacağımız meselesine ilişkindir(9, 81;82).

Murray Bookchin'in bilinen ve yayınlanan kitapları:

Post-Scarcity Anarchism (1971-2004)- The Limits of the City, (1974)- The Spanish Anarchists (1977) - Toward an Ecological Society (1981)- The Ecology of Freedom, (1991) The Modern Crisis, (1986) The Rise Of Urbanization and the

Decline of Citizenship (1987-1992) -The Philosophy of Social Ecology (1990-1996); Revoltion. Popular Movements in the Revolutionary Era (1996-2003)- Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable chasm(1997)- The Politics Of Social Ecology: Libertarian Municipalism(1997); Anarchism, Marxism and the future of the Left. Interviews and Essays, (1993-1998) konularla ilgilenmiş ve bu konularda yazmış olan Bookchin, Ramparts, Telos, Our Generation ve Environmental Ethics gibi süreli yayınlara da katkıda bulunmuştur(5, 1).

Türkiye’de bir çok kitabı çevrileri yapılarak yayınlanmış, Toplumsal Anarşizm mi Yaşam tarzı Anarşizm mi Kaos yayınları 1998, Köylü isyanlarından Fransız devrimine ve Fransız devriminden İkinci Enternasyonele 2012 Dipnot yayınları, Toplumu yeniden Kurmak 2013 Sümer yayıncılık, Özgürlüğün Ekolojisi 2013 Sümer yayıncılık, Ekolojik bir Topluma doğru 2013 Sümer yayıncılık, Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm 2013 Sümer yayıncılık, Kentsiz Kentleşme 2014 Sümer yayıncılık, Toplumsal Ekolojinin Felsefesi 2014 Sümer yayıncılık(6, 1).

Sonuçve Değerlendirme

Bu toplum bir kader mi? Dünyanın bugünkü durumu, mümkün olan yegâne durum mu? Yoksa önceki kuşaklarca yapılmış tercihlerin mi bir sonucu? Bugün ya da gelecekte yeni bir toplum mümkün mü? Toplumsal Ekoloji hareketinin en önemli isimlerinden Murray Bookchin insanlık tarihini yeniden okumaya girişiyor ve buradan hareketle "yeni bir toplum" tasarısı öneriyor. Bookchin'e göre, insanın insana tahakküm etmesi anlayışı, doğayı tahakküm altına alma anlayışından önce oluşmuş ve kabile hiyerarşileri, erkek-egemen avcı ve savaşçı toplulukları gibi yapılarla pekişmiştir. Bu tahakküm biçimleri zamanla doğaya da yansıtılmış ve sonuçta bugün karşımızda duran manzarayla, tükenmek üzere olan bir doğa, yırtılmış bir ozon tabakası ve gitgide yayılan sınai ve nükleer atıklarla baş başa kalınmıştır.

Bookchin, insanlık tarihinde egemen olan her siyasal yapının özgürlükçü bir alternatifinin bulunduğunu savunmaktadır: Bugünün toplumunun da alternatifi vardır. Katılımcı bir siyaset, yerinden yönetim, yaşanabilir küçük topluluklar oluşturulması, doğaya zarar vermeyecek hatta doğal bozuklukları onarabilecek teknolojiler kullanılması, insan ve doğa arasında uyumlu bir denge ve alışverişin kurulması gibi yaklaşımlar sayesinde, dünya, bugünkü gidişatının varacağı kaçınılmaz "kıyametten" kurtulabilir. Tarih boyunca nice acılara yol açan tahakküm ortadan kaldırılabilir.

EDEBİYAT

1. Murray Bookchin, *Ekolojik Topluma Doğru*, Sümer yayıncılık, 1. Baskı, Aralık 2013, İstanbul
2. Murray Bookchin, *Toplumu Yeniden Kurmak*, Sümer yayıncılık, 1. Baskı, Mart 2013, İstanbul
3. Murray Bookchin, *Toplumsal Anarşizm mi Yaşam tarzı Anarşizm mi*, Kaos yayıncılık, 2. Baskı Ekim 2005, İstanbul
4. Murray Bookchin, *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*, Sümer yayıncılık, 1. Baskı, Eylül 2013, İstanbul
5. Murray Bookchin, *Kentsiz Kentleşme Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*, Sümer yayıncılık, 1. Baskı, Ocak 2014, İstanbul
6. Murray Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, Sümer yayıncılık, 1. Baskı, Kasım 2014, İstanbul
7. Murray Bookchin, *Spartakistlerden İspanya İç Savaşına Doğru*, Dipnot yayınları 198, 1. Baskı, 2014
8. http://tr.wikipedia.org/wiki/Murray_Bookchin
9. Orçun İmga: *Alternatif Politika*, Cilt. 1, Sayı. 1, 75-90, Nisan 2009

ÖZET

Makalede Çağdaş Sosyal-ekolojinin önemli temsilcilerinden biri olan M. Bookchin'nin hayatı ve felsefi düşüncesi hakkında bilgi veriliyor ayrıca filozofun eserleri ve bu eserlerinin fikri gelişi tarihsel olarak izleniyor. Bu neticeyi çıkarabiliriz ki; Sosyal Ekoloji geldiği nokta itibariyle, çevre korumacılığın ötesinde bütün sosyal sorunlara çözüm bulma arayışında olan bir paradigmayı yaratmıştır. Belirtildiği üzere, yeni toplum paradigması, tahakkümün toplumun her alanında ortadan kaldırılması üzerine kurulmuştur. Bookchin'in kendi ifadesiyle bu model, dünyayı değiştirmek gibi bir iddia taşımaktadır ve vakit kaybetmeksizin uygulama alanı bulmak zorundadır.

SUMMARY

The article talks about one of the main representatives of modern social-ecology- M. Bookchin's life and philosophical thoughts. Also, philosopher's works and their ideas were explained and historically tracked. We can make like this conclusion that from the side of Social ecology he created the paradigm which finds solution not only to environmental but also social problems. As mentioned, new paradigm of society constructed like that domination can eliminate in each area of society. In Bookchin's words this model claims to change the world and without wasting time we have to find area that we can realize it.

ЖИЗНЬ И РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ МЮРРЕЯ БУКЧИНА

РЕЗЮМЕ

В статье дается краткая информация о жизни и философских взглядах одного из самых выдающихся представителей социально-экологической философии современности Мюррея Букчина, исторически выслеживается развитие его философской мысли по основным трудам мыслителя. Автор приходит к выводу, что философ создал социально-экологическую парадигму, которая предусматривает найти решения всех социальных проблем за пределами охраны окружающей среды. В статье показывается, что новая парадигма общества базируется на ликвидации господства во всех сферах жизни общества. И эта модель, по собственным словам М. Букчина, предполагает изменить мир и не теряя времени вынуждена найти сферу применения

УДК 323/324(470. 57)

РЕАЛИЗАЦИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО ПОДХОДА В ОБРАЗОВАНИИ КАК НЕОБХОДИМОЕ УСЛОВИЕ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ РЕЛИГИОЗНОМУ ЭКСТРЕМИЗМУ

Солощенко Павел Петрович

*старший преподаватель кафедры философии
и теории культуры КарГУ им. академика
Е. А. Букетова (Караганда, Казахстан)*

Açar sözlər: təhsilə fəaliyyət baxımından yanaşma, dini ekstremizm, fəlsəfə, sivilizasiya, humanizm, cəmiyyət.

Ключевые слова: деятельностный подход в образовании, религиозный экстремизм, философия, цивилизация, гуманизм, общество.

Keywords: activity approach in education, religious extremism, philosophy, civilization, humanity and society.

Философия призвана выявить фундаментальные основания общественной жизни, ее системо образующие факторы, интегрирующие разрозненные социальные подсистемы в некоторое качественное определенное единство. В современной философии целостная характеристика общества дается в понятии цивилизации.

Понятие цивилизации, несмотря на свое античное происхождение, продолжает оставаться одним из фундаментальных понятий современной социальной философии, сохраняя при этом свою когнитивную многозначность и смысловой плюрализм. Более того, по мере усложнения социальной организации человечества и возрастания динамизма в процессах общечеловеческого социального развития, социально-философское понятие цивилизации приобретает все большую эвристическую ценность и методологическую значимость. Связано это с тем, что выявление существенных черт, проблем и противоречий современного цивилизационного развития удовлетворяет объективной потребности в повышении качества социальной рефлексии и уровня общественного самосознания.

В сегодняшней действительности – подчеркивает Н. В. Мотрошилова – «философско-теоретические размышления о цивилизации уже никак нельзя отделить от выработки отношения к ней, причем отношения действенного, помогающего активному усвоению и преобразованию цивилизационного опыта человечества и цивилизованию...собственной страны»[1; 19]. А это, в свою очередь, требует выведения опыта цивилизации «на более высокий, чем сегодня, более сознательный, рациональный, гуманный уровень»[1; 21].

Одним из наиболее серьезных вызовов, с которым сегодня сталкивается цивилизация, является существование различных проявлений экстремизма. Наиболее общее определение экстремизма характеризует это явление как приверженность к крайним взглядам и мерам, нетерпимость к иным мировоззренческим позициям и ценностям, что приводит к дестабилизации общественной жизни и нарушению устойчивого развития государства. Экстремистская деятельность во многом связана со стремлением к насильственному изменению государственного строя или насильственному захвату власти, попытками нарушить суверенитет и территориальную целостность государства.

Зачастую, эту деятельность прикрывают религиозными убеждениями, что и приводит к появлению религиозного экстремизма. Религиозный экстремизм – это экстремизм, проявляющийся в нетерпимости к представителям иных религиозных конфессий, в жестком противоборстве между различными течениями внутри одной конфессии, в резком росте напряженности между религиозной группой и ее социальным окружением.

Современный религиозный экстремизм представляет собой весьма сложное социальное явление, обладающее рядом характерных черт. Во-первых, это широта распространения. Почти везде, где есть сколь-нибудь значимые религиозные организации, наблюдается процесс усиления их политической активности. Хотя питательная среда и база религиозного экстремизма, главным образом, – маргинальные и люмпенизированные слои и группы населения, заметно, что этот процесс затрагивает и высшие слои общества, проявляясь в демонстративной приверженности к религиозному образу жизни. Во-вторых, это полицентризм и неоднородность.

Религиозные политические движения не располагают единым руководящим или организационным центром, как правило, даже на уровне отдельных стран. Более того, имеет место соперничество, а нередко и

противоборство между соперничающими религиозными экстремистскими структурами различных уровней. В-третьих, транснациональный характер. Как правило, обращение к религиозным традициям является ответной реакцией на конкретный локальный кризис или кризисные явления в различной национальной среде. Однако, несмотря на всю очевидную специфику конкретных кризисов, они обладают явным сходством, а посему развивающиеся в их условиях религиозные политические движения, не признающие национальных границ, могут быть классифицированы как транснациональный феномен. В-четвертых, устойчивость.

Религиозный экстремизм обладает стабильной жизнеспособностью на протяжении всей политической истории религиозных движений, а точнее, определенной исторической повторяемостью. Религиозный экстремизм как бы окрашивает соответствующие кризисные социально-политические процессы и является своеобразной формой их исторической эволюции, обладая высоким потенциалом адаптации, легко приспосабливается к различным социально-политическим условиям.

Базовым методологическим принципом научного исследования религиозного экстремизма, с нашей точки зрения, является его понимание как своеобразной реакции наименее благополучных слоев общества на крупные социальные потрясения и кризисы, регулярно повторявшиеся в современной социальной истории. Кризисные явления в обществе, связанные с непропорциональным распределением национального богатства, социальной несправедливостью, ошибками властей и их низкой компетентностью становятся благоприятной почвой для созревания экстремистских взглядов в сознании людей.

Можно предполагать, что сами по себе религиозные убеждения, как и любые другие духовные ценности, в своих мировоззренческих началах не являются неким социальным злом. Напротив, по своей духовной природе религия способна оказывать положительное влияние на общественные связи и отношения. Так, например, стремление любого государства к устойчивому социально-экономическому и политическому развитию вполне успешно может опираться и на важнейшие заповеди подлинной религиозности, проповедующие любовь, милосердие, доверие, честность, открытость, бескорыстие, уважение ко всем людям, достойное поведение в обществе, возрастание добра в деятельности людей и их отношении друг к другу. Что,

собственно, и является сущностью любой религии как способа духовного совершенствования собственными усилиями человеческого начала в самом себе. Если же так называемый «верующий» прибегает к агрессивным насильственным методам навязывания своих религиозных убеждений другим людям, осуждает «неверных» и готов бороться в первую очередь с ними, а не с собственным несовершенством, то это следует оценивать как следствие псевдорелигиозности.

О необходимости формирования устойчивых мировоззренческих основ социального противодействия религиозному экстремизму не устает напоминать Президент Республики Казахстан Н. А. Назарбаев. В своем Послании народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050». Новый политический курс состоявшегося государства» в разделе «Религия в Казахстане XXI века» он отметил тот факт, что Конституция гарантирует каждому свободу вероисповедания. Однако, как известно, безграничной свободы не бывает, это – хаос. Все должно быть в рамках Конституции и законов. У всех есть право выбора.

Однако, к выбору религиозных предпочтений нужно относиться очень ответственно, ведь от него зависит жизненный уклад, быт, часто вся жизнь человека. Сегодня, в век Интернета и высоких технологий, когда информационный поток колоссален, «фильтр» должен быть внутри человека. Поэтому необходимо формировать религиозное сознание, соответствующее традициям и культурным нормам страны. Нельзя допускать, чтобы искренняя вера подменялась агрессивным и разрушительным фанатизмом и экстремизмом. За псевдорелигиозной риторикой часто скрывается преступная деятельность, подрывающая основы общества, покушающаяся на мир и стабильность в нашей стране. Это испытание на прочность нашей государственности и гражданской зрелости. Поэтому и необходимо формировать новые надежные механизмы преодоления социальной, этнической и религиозной напряженности и конфликтов, строго придерживаясь принципа свободы совести, традиций толерантности и веротерпимости [2].

В светском государстве, каковым является Казахстан, религия по своему мировоззренческому статусу не может вмешиваться в деятельность государства, а тем более подменять эту деятельность своими принципами. Само же государство отказывается от односторонних силовых методов

регулирования деятельности религиозных организаций. Однако, государство как социальный институт, действующий в интересах всех граждан, не должно быть и безучастным наблюдателем того, что происходит в религиозной жизни его граждан, в межконфессиональных отношениях в обществе. Государству необходимо внимательно и систематически проводить исследования состояния дел в религиозной сфере, контролируя и регулируя процессы и взаимоотношения в этой области с целью обеспечения духовной и социально-психологической безопасности, всемерно способствуя укреплению духовно-нравственных начал общественного бытия.

Поэтому одной из приоритетных задач современного социогуманитарного направления в науке Казахстана является разработка теоретико-практических рекомендаций, направленных на сохранение и упрочение религиозной толерантности, межконфессионального диалога и согласия в обществе. Нельзя не согласиться с тем фактом, что с разрушением прежней тоталитарной идеологии роль религии в нашем обществе значительно возрастает. Однако, с нашей точки зрения, этот рост происходит в условиях сохранения тех мировоззренческих установок, в которых и традиционные монотеистические религии, и новые религиозные организации, по-прежнему, проповедуют свою абсолютность и исключительность.

Претензия на собственную непогрешимость оборачивается появлением первых признаков религиозного экстремизма, а именно, появлением людей, считающих себя избранным народом, постигшим абсолютную истину и призванным добиться победы своего учения в истории. Возникающие в условиях открытого общества новые группы верующих, зачастую, стремятся к самоутверждению через убежденность в непогрешимости избранного учения и его обязательности для остальных членов общества.

Самоидентификация религиозных личностей, как и религиозных организаций, в целом, достигается главным образом через критику и осуждение других. Во многом это связано как с низким уровнем культуры социального поведения во всем обществе, так и с неграмотностью населения в вопросах образовательного, психологического, правового понимания религии, что приводит к неспособности большинства населения, и в особенности, молодежи противостоять манипулятивному воздействию заинтересованных лиц [3].

Согласно М. К. Мамардашвили, цивилизация лишь постольку способна стать «обществом свободных производителей» (и, следовательно, людей

способных научиться если не полностью устранять, то сдерживать и предотвращать процессы социального абсурда), поскольку человек, причем в самых повседневных, по видимости элементарных производительных, организационных, коммуникативных действиях, не будет надеяться на невозможное – «перескочить через труд свободы, через бремя развития самого себя» и через труд напряженного, последовательного, максимально точного мышления. Цивилизационное развитие органично связано со способностью воплощать в индивидуальных усилиях по овладению тем или иным видом деятельности социально необходимое. Антицивилизационный процесс начинается тогда, когда человек с безразличием относится к собственному делу.

Задача цивилизационного развития заключается в том, чтобы люди стали способны к современному труду. М. К. Мамардашвили обращает внимание на опасность связанную с разрушением или отсутствием цивилизационных основ процесса жизни, которое «что-то производит и с человеческим элементом, с человеческой материей жизни, выражаясь в антропологической катастрофе, которая, может быть, является прототипом любых иных возможных глобальных катастроф»[4; 391]. Произойти это может в результате нарушения законов, по которым устроено и человеческое сознание, и связанная с деятельностью сознания цивилизация.

Интерпретируя идею Декарта о неразрывной связи между человеческим существованием и мышлением, М. К. Мамардашвили подчеркивает, что в этом непосредственно очевидном бытии «я есть» не только обнаруживается определенная зависимость всего происходящего в мире от собственных действий человека, но и обнаруживается исходный пункт достоверности для любого мыслимого знания. «В этом смысле человек – существо, способное сказать «я мыслю, я существую, я могу» - и есть возможность и условие мира, который он может понимать, в котором может по-человечески действовать, за что-то отвечать и что-то знать» [4; 393]. Данный принцип онтологически обосновывает соучастие человеческого мышления в становлении мира.

Отказ принципа «я могу» ведет к доминированию принципа «только не я могу», в котором деятельностное начало приписывается кому угодно, только не самому человеку. То есть возможность действовать связана в таком случае с признанием «самодействующего, за меня работающего механизма». А принцип самостоятельности мышления утверждает, что «возможность способна реализоваться только при условии моего собственного труда и

духовного усилия к своему освобождению и развитию (это, конечно, труднее всего на свете)» [4; 394]. И только таким образом наша деятельность оказывается необходимым элементом в мироздании, когда все что происходит вокруг «оказывается не необратимо, не окончательно, не задано целиком и полностью. Иначе говоря, не безнадежно. В вечно становящемся мире для меня и моего действия всегда есть место, если я готов начать все с начала, начать от себя, ставшего» [4; 394].

Вся проблема человеческого бытия, согласно М. Мамардашвили, состоит в том, что мы постоянно должны пребывать в ситуации, поддающейся осмысленной оценке и решению. Цивилизованное состояние это и есть соответствие наших мыследействий реальной ситуации. Поэтому цивилизация есть особый способ обеспечения условий для осуществления мышления. «Она обеспечивает систему отстранений от конкретных смыслов и содержаний, создает пространство реализации и шанс для того, чтобы мысль, начавшаяся в момент А, в следующий момент Б могла бы быть мыслью.

Или человеческое состояние, начавшееся в момент А, в момент Б могло бы быть человеческим состоянием» [4; 398]. Цивилизация прокладывает «тропы связного пространства для мышления», которые представляют собой «тропы гласности, обсуждения, взаимотерпимости, формального законопорядка». Законы существуют только при наличии свободных людей, готовых к их отстаиванию. Цивилизация предполагает формальные механизмы упорядоченного, правового поведения, а не основанные на чьей-то милости, идее или доброй воле. Это и есть условие социального, гражданского мышления.

Призыв вести себя цивилизованно означают не что иное, как призыв к выходу за пределы той проблемной ситуации, которая кажется нам неразрешимой с точки зрения уже имеющегося опыта. Чтобы состоялся акт цивилизационного взаимодействия людей необходимо освоение культурно-правового, надситуативного поведения. «Когда под лозунгом потустороннего совершенства устраняются все формальные механизмы, именно на том основании, что они формальны, а значит, абстрактны в сравнении с непосредственной человеческой действительностью, легко критикуемы, то люди лишают себя и возможности быть людьми, т. е. иметь не распавшееся, не только знаковое сознание» [4; 399]. Противостоять проявлениям «естественной дикости» человеческой природы, которая может принимать

вполне респектабельные формы, можно только посредством воспитания гражданина, имеющего и реализующего право мыслить своим умом. В свою очередь, таковое право может возникнуть лишь в том случае, когда средства достижения целей сами законны.

«Нельзя волепроизвольными и административными, т. е. незаконными средствами внедрять закон, даже руководствуясь при этом наилучшими намерениями и высокими соображениями...Цели законов достигаются только законными путями» [4; 400]. Правопорядок как результат цивилизационного развития возможен именно потому, что закон существует не сам по себе, а в человеческих индивидах и в понимании ими своего дела. «Возможность обойти индивида исключена не в силу гуманистического предпочтения и заботы о человеке, а в силу непреложного устройства самого бытия, жизни. Только на уровне сущностного равенства индивидов может что-либо происходить» [4;401].

Поэтому выход из наличных кризисов цивилизационного развития требует не только коренного изменения доминирующих в современной политике и экономике идеалов господства, ориентированных на силовое преобразование объектов, но и выработки новой методологии, способной предложить иную фундаментальную стратегию цивилизационного развития, учитывающую активное сознательное деятельностное участие как можно большего числа людей в ее реализации.

Такое участие, в нашем понимании, достижимо только путем развития критического мышления молодых людей, когда основным способом противодействия любым проявлениям экстремизма становится умение самого человека выбирать наиболее разумный способ достижения своего индивидуального и социального благополучия, противодействуя всевозможным деструктивным вызовам современной цивилизации.

Для создания условий, помогающих развиваться данному умению, с нашей точки зрения, на всех уровнях социальной практики необходимо реализовывать принцип демократизации образования, признающий за каждым членом общества способность к самостоятельному овладению универсальным, деятельностным способом взаимосвязи с окружающим миром и позволяющий каждому человеку стать активным участником современных социальных преобразований [5].

Раб, согласно Платону, – это человек, который позволяет другому человеку определять цели, направляющие его поведение. Это определение применимо к людям, живущим там, где нет рабства в правовом смысле. Рабство есть везде, где люди не понимают смысла своей социальной деятельности, и не имеют личной заинтересованности в ней. Поскольку демократическое общество отвергает внешнее принуждение, оно видит перспективу своего развития в добровольном и сознательном выполнении людьми своих социальных обязанностей, что достигается лишь посредством равнодоступного для всех слоев общества образования. Демократия – нечто большее, чем просто определенная форма правления.

Прежде всего, это форма совместной жизни, форма взаимообмена опытом. При демократии в обществе постоянно растет число людей, готовых согласовывать свои действия с действиями других и учитывать чужие интересы, определяя цель и направления своих собственных. Все это способствует разрушению барьеров любой социальной ограниченности, которые не дают людям осознать до конца смысл своих действий. Более многочисленные и разносторонние контакты означают большее разнообразие стимулов, на которые человеку приходится реагировать и которые, в свою очередь, заставляют его разнообразить свое поведение. Они высвобождают силы, остающиеся невостребованными, когда побуждения к действию носят односторонний характер, как это бывает в группах, во имя сохранения своей замкнутости подавляющих многие интересы.

В самом широком смысле социальная эффективность образования есть не что иное, как социализация сознания, активно озабоченного тем, чтобы сделать человеческий опыт более пригодным к передаче и разрушить барьеры социальной стратификации, делающие людей невосприимчивыми к интересам друг друга. Как писал Д. Дьюи: «Когда социальную эффективность сводят к прямому и явному исполнению служебных обязанностей, то упускают ее главную составляющую (и единственную гарантию) – разумное сочувствие, добрую волю. Сочувствие как желательное социальное качество – нечто большее, нежели просто сопереживание, это развитая чувствительность ко всему, что объединяет людей, и неприятие того, что их без нужды разделяет. Так называемая бескорыстная забота о других людях порой скрывает неосознанное стремление диктовать им, в чем состоит их благо, вместо того чтобы освободить их для поиска собственного пути.

Социальная эффективность и даже общественное служение остаются пустыми и холодными словами, если у человека, употребляющего их, нет ясного понимания того, что в жизни для разных людей благом могут оказываться самые разные вещи и что поощрять каждого человека к разумному собственному выбору полезно для общества» [6;116].

Поэтому обществу необходимо формирование новой культуры деятельности, важнейшим условием которой является овладение рефлексивной способностью в мышлении. Поскольку, прежде всего, данная способность позволяет любому из участников социально значимой деятельности подключаться к ней на различных этапах, начиная уже с процесса определения мотивов и целей самой деятельности, объективно лишая тем самым его возможности быть «обреченным» на роль пассивного исполнителя чужой воли.

Естественно, что человек, обладающий рефлексивной способностью, более подготовлен к рациональной организации своей деятельности на всех уровнях и этапах ее осуществления. Он менее зависим от влияния случайных обстоятельств. Он не нуждается в постоянной опеке над собой. И как следствие, в корне меняется характер взаимоотношений между человеком, коллективом, социумом в целом.

С одной стороны, коллектив, а через него и социум, становятся заинтересованными в разностороннем развитии человека. И в первую очередь – в развитии его мыслительных способностей, а не только тех качеств, которые вменяются ему в обязанность по ходу осуществления коллективной деятельности. Поэтому у социума нет оснований для создания его членам преград в сфере их приобщения к достижениям культуры, аккумулирующей в себе весь предшествующий социальный опыт. Как и нет нужды в постоянной опеке над ними со стороны самого социума.

А с другой – сопричастность человека к принимаемым социумом решениям, равно как и возможность участвовать в корректировке хода их выполнения, сводит к минимуму возможность для него быть использованным другими в качестве средства для достижения чьих-то корыстных целей.

Кроме того, именно непосредственное участие человека в согласовательном процессе на всех этапах планирования и организации совместной деятельности способствует выработке у всех ее участников совершенно иного отношения к своей роли на этапе практической реализации задуманного.

Прежде всего, сам этот процесс еще на стадии проектирования приобретает определенную степень социальной значимости и ценности. Ведь он был детерминирован целями, которые сами по себе не могли быть обращены против общества. Это связано с тем, что субъект-субъектная парадигма, которая является определяющей в демократически организованном обществе, не приемлет в принципе отработку вариантов, противоречащих интересам, как отдельного человека, так и любого типа социальности.

Использование методологии деятельностного подхода в системе образования как раз и состоит в том, чтобы заложить в человеке фундамент способностей к самореализации, саморазвитию, саморегуляции, необходимых не только для его свободной гражданской и профессиональной ориентации, но и, главным образом, для появления способности развернуть свой внутренний духовный потенциал, выбрать и выстроить собственный мир ценностей, войти в мир знаний, овладеть творческими способами решения научных и жизненных проблем, открыть рефлексивный мир собственного «я» и научиться управлять им.

Однако, как показывает практика, сегодня многие меры, направленные на преобразование системы образования, реализуются в русле старой «субъект-объектной» парадигмы социальной деятельности, и в образовательном процессе по-прежнему преобладают технологии, ориентированные на подготовку учащихся к будущей деятельности в условиях, где содержание, нормы деятельности, мера самостоятельности и инициативы для них предопределены извне. Это и заставляет настаивать на скорейшем внедрении в образовательную практику нового подхода к пониманию сущности социальной деятельности, основанного на субъектно-субъектном характере взаимоотношений между всеми ее участниками, исключающего в принципе возможность использовать любого субъекта, будь то физический или юридический, в качестве объекта, даже под видом, так называемых «государственных нужд».

Построение социальной деятельности на принципиально новой основе, несомненно, даст импульс для универсализации способностей любого конкретного человека в совершенно ином ракурсе. В условиях многовекового господства старой парадигмы эти способности были направлены только на то, чтобы заставить другого служить своим собственным интересам. И это, конечно же, не может не являться определенной помехой, сдерживающей

проявление поистине беспредельных возможностей человеческой природы. В то время как их актуализация, проявление и совершенствование и является важнейшим условием дальнейшего цивилизационного развития и общественного прогресса, когда опасность религиозного экстремизма, как и любого иного, будет сведена к минимуму усилиями самих образованных людей.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. – М. : ИФРАН, «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. – 480 с.
2. Послание Президента Республики Казахстан Н. Назарбаева народу Казахстана. 17 января 2014 г. «Казахстанский путь – 2050: Единая цель, единые интересы, единое будущее». Официальный сайт Президента Республики Казахстан. [Электронный ресурс] // Мемориал [сайт]. URL: <http://www.akorda.kz> (дата обращения 17. 02. 2015).
3. Религия в политике и культуре современного Казахстана: научное издание / гл. ред. А. Н. Нысанбаев. - Астана: Елорда, 2004. – 309 с.
4. Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация / Путь в философию. Антология. – М. : ПЕР СЭ; СПб. : Университетская книга, 2001. – 445 с.
5. Батурин В. С. Состояние и проблемы постсоветского образования в контексте теории деятельности // Вестник Оренбургского государственного университета. - 2012. - №7. - С. 114-120.
6. Дьюи. Дж. Демократия и образование: Пер. с англ. – М. : Педагогика-Пресс, 2000. – 383 с.

РЕЗЮМЕ

Одной из центральных проблем социальной философии является проблема поиска и научного объяснения закономерностей общественного развития в ходе исторической эволюции человеческого общества. В отличие от конкретных наук философия призвана исследовать всеобщее в историческом процессе, поэтому она не ставит перед собой задачу ответить на вопрос о причинах конкретных явлений, но создает методологические основания для разработки подходов к исследованию природы и сущности общественного развития. При этом философия опирается на собственные мировоззренческие установки и участвует в разработке категориального аппарата общественных наук.

Soloşsenko Pavel Petroviç

XÜLASƏ

Sosial fəlsəfədə mərkəzi problemlərdən biri insan cəmiyyətinin tarixi təkamülün elmi izahı və sosial inkişaf qanunlarının axtarışdır. Konkret elmləri fəlsəfə fərqli olaraq ümumiyyətlə tarixi prosesi tədqiq etmək məqsədi, belə ki, özü xüsusi hadisələrin səbəbləri barədə suala cavab vəzifəsi müəyyən etmir, lakin sosial inkişaf təbiəti və mahiyyəti öyrənilməsi yanaşmaların inkişafı üçün metodoloji əsas yaradır. Bu fəlsəfə öz dünyagörüşünə söykənən və Sosial Elmlər qəti aparatının hazırlanmasında iştirak edir.

Soloschenko Pavel Petrovich

RESUME

One of the central problems in the social philosophy is the search for a scientific explanation and laws of social development in the historical evolution of human society. In contrast to the concrete sciences philosophy aims to explore the historical process in general, so it does not set itself the task to answer the question about the causes of specific phenomena, but creates a methodological basis for the development of approaches to the study of the nature and essence of social development. In this philosophy is based on our own worldviews and participates in the development of categorical apparatus of Social Sciences.

**Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat fakültəsinin
Elmi Məcmuəsinin**

N Ə Ş R Q A Y D A L A R I

1. Məqalə digər nəşrlərə təqdim edilməmiş yeni tədqiqat olmalıdır.
2. Məqalənin mətni jurnalın redaksiyasına A4 formatda, “12” ölçülü hərflərlə, yuxarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm məsafə ilə, 1, 5 intervalla, Azərbaycan, türk, ingilis, rus və ərəb dilində Times New Roman şriftində 1 nüsxədə çap edilərək elektron variantda redaksiyaya təqdim edilir. Məcmuənin elektron ünvanı: bduilahiyyat@yahoo. com
3. Məqalənin əvvəlində məqalənin adından sonra müəllifin adı, işlədiyi müəssisə və müəllifin elektron poçt ünvanı göstərməlidir.
5. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar olmalıdır. İstinad qaydaları AAK-nın tələblərinə uyğun olmalıdır.
6. Ədəbiyyat siyahısında verilən hər bir istinad haqqında məlumat AAK-nın tələblərinə görə tam və dəqiq olmalıdır.
7. Məqalənin sonundakı ədəbiyyat siyahısında son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalarına və digər etibarlı mənbələrinə üstünlük verilməlidir.
8. Ədəbiyyat siyahısı məqalənin sonunda xülasələrdən əvvəl verilməlidir.
9. Məqalənin yazıldığı dildə və əlavə olaraq 2 dildə (rus və ingilis) xülasə verilməlidir. Məqalələrin həcmi 6-15 səhifə, xülasələrin isə 5-8 sətir olması tövsiyə edilir.
9. Məqalənin müxtəlif dillərdəki xülasələri bir-birinin eyni olmalı və məqalənin məzmununa uyğun gəlməlidir. Müəllifin gəldiyi elmi nəticə, işin yeniliyi, əhəmiyyəti və s. xülasədə yığcam şəkildə qeyd olunmalıdır. Hər bir xülasədə məqalənin adı və müəllifin tam adı göstərməlidir. Xülasələr məqalənin sonunda yerləşdirilməlidir.
10. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar göstərməlidir.
11. Hər bir məqalədə açar sözlər üç dildə (məqalənin və xülasələrin yazıldığı dillərdə) verilməlidir.
12. Məqalənin keyfiyyətinə, göstərilən faktların doğruluğuna və digər məlumatlara görə müəllif cavabdehlik daşıyır.