

BAKİ DÖVLƏT UNIVERSİTETİ

**İLAHİYYAT
FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

№ 25 • İYUN (HAZİRAN) 2016

**BAKİ DÖVLƏT UNIVERSİTETİ
İLƏHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

REDAKTOR / EDİTÖR
Akademik V.M.Məmmədliyev

REDAKTOR MÜAVİNİ
Yrd. Doç.Dr. Osman Aydınli,
Dosent M.M.Camalov

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

Akademik Vasim Məmmədliyev • Prof. Dr. Celal Erbay (Mərmərə Universiteti) • Prof. Dr. Bedrettin Çetiner (Mərmərə Universiteti) • Prof. Dr. Saffet Köse (Katib Çelebi Universiteti) • Yrd. Doç.Dr. Osman Aydınli • Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul Universiteti) • Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Mərmərə Universiteti) • Prof. Dr. Mustafa Altundağ (29 Mayıs Universiteti) • Prof. Dr. Ahmet Bostancı (Sakarya Universiteti) • Doç. Dr. Hayati Yılmaz (Sakarya Universiteti) • Doç. Dr. Nəbi Mehdiyev (Trakya Universiteti) • Doç. Dr. Ahmet Niyazov (KTÜ Universiteti) • Doç. Dr. Qiyas Şükürov (Bozok Universiteti) • Doç. Dr. Bəhram Həsənov (Bülent Ecevit Universiteti) • Y.r.d. Doç. Dr. Mehdi Çiftçi (Dumlupınar Universiteti) • Dr. Anar Qafarov (Bülent Ecevit Universiteti) • 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 Qasımoğlu • i.f.d. Aqil Şirinov • Dos. Nigar İsmayilzadə • i.f.d. Elnurə Əzizova • i.f.d. Ülker Abuzərova • f.f.d. Mirmiyaz Mürsəlov

MƏCMUƏ İLƏ ƏLAQƏ (HABERLEŞME)

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

ISSN 2225-5567

Tiraj: 1000

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

№ 25•İYUN (HAZİRAN) 2016 BAKI

İÇİNDƏKİLƏR

BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ -İSLAM DÖNEMİ TULEYTULA (TOLEDO) ÖRNEĞİ- <i>Sedanur ÇELENK, Yrd. Doç. Dr. Osman AYDINLI.....</i>	7
MÖVLANA CƏLALƏDDİN RUMİNİN QADIN MÜRİDLƏRİ <i>Q.T.Məmmədəliyeva.....</i>	31
KÂTİP ÇELEBİ'NİN KAYITLARINDA OSMANLI-ENDÜLÜS MÜNASEBETLERİNİN ERKEN SAFHASI <i>Qiyas ŞÜKÜROV</i>	39
İSLAMDA VƏSİYYƏT VƏ ONUN MAHİYYƏTİ <i>i.f.d. dosent Səbinə Həmid qızı Mirzəyeva.....</i>	51
KƏLAMDA MƏZMUN VƏ METOD BAXIMINDAN YENİLƏNMƏ HƏRƏKATI (YENİ ELMİ-KƏLAM DÖVRÜ) <i>i.f.d. dosent əvəzi Adilə Tahirova.....</i>	63
AZƏRBAYCANDA DİNİ ETİQAD AZADLIĞI: QANUNVERİCİLİYİN SOSIAL-FƏLSƏFİ MAHİYYƏTİ <i>Sakit Yəhya oğlu Hüseynov</i>	75
AİLƏ TƏRBİYƏSİNƏ YENİ BAXŞ <i>Dosent Səfurə Bayram qızı Allahverdiyeva, Vəfa Məsim qızı Çıraqova</i>	87
MÜTƏNƏBBİNİN ŞEİRLƏRİNDƏ QURAN, HƏDİS VƏ ÜRFAN MƏSƏLƏLƏRİ <i>Əhməd Qənnad oğlu Şabani Minaabad.....</i>	93
XX ƏSR MÜSƏLMAN ŞƏRQİNDƏ SEKULYARLAŞMA PROSESİNİN TƏNƏZZÜL DİNAMİKASI VƏ SEKULYARİZMƏ MÜNƏSİBƏT <i>f.ü.f.d. Radif Heybət oğlu Mustafayev.....</i>	107

AZƏRBAYCANDA DİN-DÖVLƏT MÜNASİBƏTLƏRİ VƏ TOLERANTLIQ

Gündüz Süleymanov 121

AZƏRBAYCAN VƏ ƏRƏB DİLLƏRİNDƏ MÜRƏKKƏB SİFƏT

Qurbanəli Süleymanov..... 131

DÜNYADA VE TÜRKİYE'DE NARKOTİK/MADDE VE MADDE KULLANIM PROBLEMİ

Adil Yılmayan 137

AZƏRBAYCANIN TƏHSİL SİSTEMİNDƏ DİNİN TƏDRİSİ VƏ BU SAHƏDƏ TÜRKİYƏ TƏCRÜBƏSİ

Elçin Həsənli 155

SPİNOZANIN FƏLSƏFİ SİSTEMİNDƏ “CONATUS” PROBLEMİ

Zaur Firidun oğlu Rəşidov 169

MÜASİR AZƏRBAYCAN CƏMİYYƏTİ: SİYASİ SOSİALLAŞMA VƏ SİYASİ İŞTİRAKÇILIQ MÜSTƏVİSİNDƏ YENİ DƏYİŞİKLİKLƏR SOSİOLOJİ TƏHLİL İŞİĞİNDƏ

Üzeyir Şəfiyev 187

YUSİF BALASAQUNLUNUN “QUTADQU BİLİK” ƏSƏRİNDƏ SUFİ-MİSTİK HƏYAT TƏRZİNİN TƏRƏNNÜMÜ

Kəmalə Həsən qızı Pənahova..... 209

HİLMİ ZİYA ÜLKƏNİN YARADICILIĞINDA FİQH MƏSƏLƏLƏRİ

Aytək Zakirqızı (Məmmədova)..... 219

KUR'AN-I KERİM'İN TERCÜMESİ MESELESİ VE MEAL TARİHİ

Röya ALİYEVA 231

İSLAM MÜTƏFƏKKİRLƏRİNİN ƏSƏRLƏRİNDƏ ZEHNİN VARLIĞI

Əntiqə Paşayeva 247

EBU BEKR İBNU'L-ENBARÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ <i>Kamran Abdullayev</i>	259
QƏDİM TÜRK LƏRDƏ TƏK TANRIÇILIQ İNANCI <i>Elvin Əliyev oğlu Babayev</i>	273
MARAQLAR SOSIAL KONFLİKTLƏRİN YARANMASININ ƏSAS SƏBƏBİ KİMİ <i>Vüsalə Gülməliyeva</i>	279
OSMANLI DÖVRÜNDƏ VƏ MÜASİR FAİZSİZ BANKLARDA İSTİFADƏ OLUNAN İQTİSADİ PRİNSİPLƏR <i>Sənan Əzimov</i>	289
İRANDA “YENİ ŞEİR”İN FORMALAŞMASINDA NİMA YUŞİCİN ROLU <i>C.N.MƏMMƏDZADƏ</i>	303
ŞEREF HAN-İ BİTLİSİ'NİN “ŞEREFNAME” ESERİNE TARİHSEL BAKIŞ <i>Erhan Çağlayan</i>	319
РОЛЬ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ <i>К.ф.н. Нармина Эльдар гызы Микаилова</i>	331
MÜLTİKULTURALİZM: DİNLƏRARASI MÜNASİBƏTLƏRİN PERSPEKTİVLƏRİ <i>Şölət Ələvsət oğlu Zeynalov</i>	353
CƏMİYYƏTDƏ İNFORMASIYANIN ROLUNUN ARAŞDIRILMASININ NƏZƏRİ-METODOLOJİ ASPEKTLƏRİ <i>Müslüm Nəzərov</i>	363

**EKSTREMAL ŞƏRAİTDƏ SOSIAL İŞİN XÜSUSİYYƏTLƏRİ
VƏ MİLLİ TƏCRÜBƏ**

Rəbil Zəkulla oğlu Mehtiyev..... 373

**XX ƏSRİN ORTALARINDA İRANDA URBANİZASIYA PROSESİNİN
NƏZƏRİ TƏHLİLİ**

Musa Bəratı..... 381

**HEYDƏR HÜSEYNOVUN AZƏRBAYCAN FƏLSƏFİ FİKİR TARİXİNDƏ
YERİ VƏ ROLU**

Rəşad Əsgərov..... 391

**ДОСТОЙНЫЙ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ ВОСТОКОВЕДЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ**

Академик Васим Мамедалиев..... 401

BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ -İSLAM DÖNEMİ TULEYTULA (TOLEDO) ÖRNEĞİ-

Sedanur ÇELENK

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans

Yrd. Doç. Dr. Osman AYDINLI

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Anahtar Kelimeler: *Endülüs, Tuleytula (Toledo), Convivencia (birlikte yaşama), Müslümanlar, Yahudiler, Hristiyanlar, Müvelled, Müsta'rib.*

Keywords: *Andalusia, Tulaytulah (Toledo), Convivencia (coexistence), Muslims, Jewry, Christians, Muwallad, Mozarab.*

Ключевые слова: *Андалузия, Тулейтула (Тоledo), конвивенция, Мусульмане, Евреи, Христиане, Мювеллед, Мюстариб.*

Öz: Tuleytula (Toledo) Müslümanlar tarafından 93/712 yılında fethedilmiş; fetihten sonra bölgeye Müslüman Araplar ve Berberîler yerleşmiş, Yahudi halk şehirde kalmaya devam etmiştir. Tuleytula nüfusunun büyük çoğunluğunu ise *Müvelled* ve *Müsta'rib* olarak adlandırılan yerel halk oluşturmuştur. Bu makalede, İslamî dönemde Tuleytula tarihi (93-422/712-1031) ve Tuleytulalıların dini hayatı ile farklı ırk ve dine mensup olan şehir halkının birlikte yaşama kültürü ve sosyal hayatı üzerinde durulmuştur.

Abstract: Toledo was conquered by Muslims in 93/712. After the conquest, the region was settled Arabs and Berbers. Jewish people continued to live in the city. The majority of the population in Toledo consisted of local people who called *Muwallad* and *Mozarab*. After giving information about the history of Toledo in Islamic period (93-422/712-1031) and the religious life of Toledo, this article

focuses on the town people who have different race and religion, social life and coexistence.

Резюме: Тулейтула (Тоledo) была завоевана мусульманами в 93/712 году; после завоевания в ней поселились мусульмане из Арабов и Берберов, а евреи продолжали оставаться в городе. Но основная часть населения состояла из местного населения, которых называли *Мювеллидами* и *Мюстарибами*. В этой статье изложена широкая информация об исламской истории Тулейтулы (93-422/712-1031), о религиозной, социальной и культурной жизни городского населения принадлежавшей различным народам и религиям.

Giriş

Bu çalışmanın sınırları, Tuleytula (İslam öncesi Toledo) şehrinin Müslümanlar tarafından fethedilişinden (93/712) Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışına kadar (422/1031) geçen süreyi içermekte olup makalede, şehrin kısa tarihiyle birlikte, bölgede yaşayan dinler ve Tuleytula'ya ait çeşitli kültür ve halkların birlikte yaşam tecrübesi ele alınmıştır. Makalede şehrin İslam öncesi tarihi ve haberleri ele alınırken İslam hakimiyetinden önceki ismi olan "Toledo", İslam dönemi tarih ve konulardan bahsedilirken de İslam dönemi ismi olan "Tuleytula" ismi kaydedilmiştir.

Toledo; İspanya'nın kadim yerleşim yerlerinden biri olup bir çok kavimden ve dinden insana ev sahipliği yapmıştır. Toledo'nun İslam fethi öncesindeki tarihine bakıldığında bir şehir olarak kuruluşu hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Fakat şehrin, Herkül¹ veya Epirus Kralı Pirus (M.Ö. 319-272) yahut Kral Rocas'ın iki oğlu tarafından kurulduğu söylenmektedir². Toledo, M.Ö. 193 yılında Romalı bir general olan Marcus Fulvius Nobilior tarafından ele geçirilerek Roma kolonisi haline getirilmiştir³. Fakat Romalılar'dan önce burada, bir İber kavmi sayılan Carpetanalılar'ın yaşadığını söylemekte yarar vardır. M.S. 418 yılında Vizigotlar tarafından ele geçirilen şehir, 567 yılına gelindiğinde Vizigot Kralı Athanagild (554-

¹ Hannah Lynch, *Toledo, The Story of an Old Spanish Capital*, London 1910, s. 8.

² Lynch, s. 6-8.

³ *Britannica*, "Toledo", İstanbul 1990, XI, 830.

568) tarafından başkent ilan edilmiştir⁴. Vizigotlar'ın üssü konumunda olan şehir, 93/712'de fazla zorlanmadan Târik b. Ziyâd tarafından fethedilmiştir⁵.

Tuleytula'nın Müslümanlar tarafından niçin ve nasıl fethedildiğini anlamanın yolu, Müslümanları İber Yarımadası'na (Endülüs'e)⁶ çeken sebepleri bilmekten geçmektedir. Bunun içindir ki öncelikle Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethedilme sebebi ve bu fethi kolaylaştıran nedenleri kısaca izah etmek yerinde olacaktır.

Endülüs'ün Müslüman yurdu haline gelmesine zemin hazırladığını düşündüğümüz Mağrib⁷ fetihleriyle⁸ Emevî Devleti giderek Kuzey Afrika'yı yönetimi altına almış ve bunun sonucu olarak da Kuzey Afrika'daki doğal sınırına ulaşmıştır. Dolayısıyla yeni fetih dalgası için İber Yarımadası iyi bir seçim gibi gözükmektedir. Zira bir zamanlar yarımada hâkimiyet kuran Vandallar'ın buradan Kuzey Afrika'ya göç ettikleri ve Romalılarla mücadele halinde bulunan Kartacalılar'ın bir ayağının İspanya'da, bir ayağının da Kuzey Afrika'da bulunduğu dikkate alındığında, bu topraklarla İberya arasında bir bağ olduğu fark edilecektir.

Vizigot hâkimiyeti altındaki yarımada Yahudi halk ile Aryüsçü ve Katolik mezhebine bağlı Hıristiyanlar bulunmaktaydı. Bu din ve mezhep farklılıklarının da etkisiyle toplumsal yapı arasında çeşitli sınıflar oluşmuş ve bu durum giderek sıkıntılı bir boyuta ulaşmaya başlamıştı. Toplumsal birliği sağlamak için Aryüsçü Vizigot idareciler dinlerini değiştirerek V. yüzyılın ikinci yarısında yarımada

⁴ E. Levi Provençal, "Tulaytula", *EF*², Leiden Brill 2000, X, s. 604.

⁵ Abdülmelik b. Habîb, *Kitâbü't-Târih*, thk. Jorge Aguade, Madrid 1991, s. 141; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Dârü's-Sâdır, Beyrût 1977, IV, 39-40; Mehmet Özdemir, "Tuleytula", *DİA*, İstanbul 2012, XXXXI, s. 364.

⁶ Bugün Toledo'nun da içinde bulunduğu İspanya'yı ve bununla birlikte Portekiz'i de içine alan bölgeye İber Yarımadası adı verilir. Bu bölge Müslümanlar tarafından Endülüs (Bilâdi'l-Endelüs) olarak adlandırılmıştır (Bk. Hüseyin Nâzım Paşa, *İspanya ve Portugal Tarihi*, İstanbul [t.y.], s. 17; *Diccionario General Etimologico de la Lengua Española*, "Andalucía", 2. Basım, Madrid 1887, I, 314.)

⁷ Yâkût'ul Hamevî'nin verdiği bilgiye göre Mağrib, İfrikiye sınırlarındaki Milyâne şehrinde Atlas Okyanusu'nun hemen yakınındaki Sûs Dağları'na kadar olan kısımdır. Ayrıca kuzeyinde bulunan Endülüs'ün de buraya dâhil edildiği söylenmektedir (*Mu'cemü'l-Büldân*, V, 61).

⁸ Bu fetihler için bkz. Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, Leiden 1866 (Islamic Geography, Ed. Fuat Sezgin [Frankfurt 1992] içinde), s. 225-229.

baskın olarak kendini hissettiren Katolik mezhebine bağlanmış olsalar da yarımada da toplumsal birlik sağlanamamıştır⁹.

Dolayısıyla Müslümanlar bölgeye gelmeden hemen önce bölgede bütünlük bozulmuş ve kargaşa hakimdi. Vizigot yönetiminden memnun olmayanlar arasında mevcut kral Rodrigo'nun selefi olan Witiza'nın çocukları da bulunmaktaydı. Kral Witiza (698-710) karşıtları bir müddet önce başkent Toledo'yu kontrol altına alıp onu görevinden uzaklaştırmış, yerine Beatica (Bética) Dükü Rodrigo'yu¹⁰ (Roderic) getirmişti¹¹. Oysa Witiza'nın oğlu Achila, kralın halefi olarak beklemekteydi. Bu durumda Achila hem krallıktan olmuş hem de başkent Toledo'dan Cıllikiye'ye (Galiçya) sürülmüştür¹². Dolayısıyla onun Rodrigo'ya düşmanlık beslemesi normal karşılanmalıdır. Rivayete göre Witiza'nın çocukları, Mağrib'te bulunan Sebte (Ceuta) şehrinin¹³ Bizans Valiliğini yürüten Kont Julianos'a mektup yazarak ondan yardım istemiştir¹⁴. Kral Rodrigo'ya hasımlık besleyen bir diğer isim de Kont Julianos idi. Çünkü Rodrigo'nun, Kont Julianos'un kızına (Florinda) âşık olup tecavüz ettiği söylenmektedir¹⁵. Rivayete göre buna sinirlenen Kont Julianos, 90/709 yılının sonlarında Emeviler'in Kuzey Afrika valisi Mûsâ b. Nusayr'e (ö. 98/717) mektup yazıp kendisini şehre davet etmiş ve Endülüs'ü fethetmesi için onu teşvik etmiştir¹⁶. Mûsâ b. Nusayr, Emevî halifesi Velid b. Abdülmelik'e (ö. 96/715) Julianos'un davetini yazarak Endülüs'ün fethi için müsaade istemiş, bunun

⁹ Philip Khuri Hitti, *İslam Tarihi: Siyasi ve Kültürel*, trc. Salih Tuğ, İstanbul 2011, s. 677; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*, s. 39-43.

¹⁰ Rodrigo'nun Vizigot krallarının soyundan gelmediği ve hükümdarlığının bir yıl sekiz ay kadar sürdüğü söylenmektedir. (bk. *Zikru bilâdi'l-Endelüs limüellifi mechûl*, thk. Luis Molina, Madrid 1983, I, 93.) Rodrigo, Vizigot Krallarından Egica'nın (687-702) kör ettirdiği Theodefred adlı kimsenin oğludur. (bk. Joseph F. O'Callaghan, *A History of Medieval Spain*, New York 1975, s. 52.)

¹¹ Hüseyin Nâzım Paşa, *İspanya ve Portugal Tarihi*, [y.y.] [t.y.], s. 23; O'Callaghan, s. 52.

¹² S. Muhammed İmamüddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, (trc. Yusuf Yazar), Ankara 1990, s. 23-24.

¹³ Sebte (Ceuta) bugün İspanya sınırları içerisinde yer almaktadır. Fakat bu topraklar İber Yarımadası'nda değil Kuzey Afrika'da bulunmaktadır.

¹⁴ Halid es-Suffi, "Müslümanların Endülüs'ü Fethi", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1987, IV, 29-30.

¹⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, I-IX, thk. Halil Me'mûn Şihâ, Beyrut 2002, IV, 212; İbn İzârî, *El-Beyânü'l-mugrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Magrib*, thk. Georges Colin, E. Lévi-Provençal, Beyrut 1980, II, 7; İmamüddin, *Siyasi Tarih*, s. 25.

¹⁶ İbnü'l-Esir, IV, 212.

neticesinde Ramazan 91/Temmuz 710'da¹⁷ Tarîf b. Mâlik (ö. 124/742) komutasında 500 kişilik bir İslam keşif birliği yarımada'nın güneyine yollanmıştır. Tarîf, Julianos'a ait olduğu söylenen dört gemiyle yola çıkmış ve yarımada'dan bol ganimetle geri dönmüştür¹⁸.

Tarîf b. Mâlik komutasındaki öncü birliğin başarısı üzerine Tanca valisi Târik b. Ziyâd (ö. 102/720), talimatlar doğrultusunda 92/711 yılı ilkbaharında toplam yedi bin kişilik İslâm ordusunu tüccar kılığında Julianos'a ait dört gemi ile peyder pey¹⁹ yarımada'ya yollamış, kendisi de son gemi ile sonraları Cebelitârik olarak adlandırılacak olan yerde yarımada'ya ayak basmış ve askerlerini burada toplamıştır²⁰. Müslümanların yarımada'ya geçip topraklarında ilerlemeye başladığını haber alan Vizigot Kralı Rodrigo, Franklarla savaşmak için yola çıktığı kuzeyden derhal geri dönmüş ve kalabalık bir ordu ile müslümanlar üzerine yürümüştür²¹. Rodrigo'nun büyük ordusu karşısında Mûsâ b. Nusayr, komutanı Târik'a 5000 kişilik bir yardım birliği göndermiş, böylece Târik'ın emrindeki asker sayısı 12 bin kişiye ulaşmıştır²².

İki ordu Şezûne'ye (Sidonia) bağlı bulunan Lekke Nehri'nde karşılaşmış²³ ve sekiz gün süren²⁴ *Vâdî Lekke Savaşı* (Batalla de Guadalete) vuku bulmuştur²⁵. Çetin geçen savaş Rodrigo ölünceye dek devam etmiş ve Müslümanların zaferiyle

¹⁷ *Ahbâr mecmûa fî fethi'l-Endelüs ve zikri ümerâihâ rahimehumullâh ve'l-hurûbi'l-vâkıati bihâ beynehüm*, thk. İbrâhim Ebyârî, 2. Basım, Kahire 1989, s. 16-17; İbnü'l-Esîr, IV, 212-213.

¹⁸ *Ahbâr mecmûa*, s. 16-17; *Zikru bilâdi'l-Endelüs limüellifi mechûl*, I, 98; İbnü'l-Esîr, IV, 212-213.

¹⁹ Yıldız, IV, 34.

²⁰ *Ahbâr mecmûa*, s. 17; İbnü'l-Esîr, IV, 213; İbn İzârî, II, 6; Halid es-Sufî, s. 31-32; Câsim el-Ubûdî, "Mûsâ b. Nusayr", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 224.

²¹ Rodrigo'nun asker sayısı *Ahbâr mecmua* (s.17-18.) ve İbnü'l-Esîr'de (*el-Kâmil* IV, s. 213.) yaklaşık yüz bin kişi olarak verilmiştir. Mez-kûr ordunun kırk binden daha fazla olmadığını söyleyenler olduğu gibi, yetmiş bin olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır (bk. Halid es-Sufî, s. 36; İsmail Hakkı Atçeken, "Târik b. Ziyâd", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 25).

²² *Ahbâr mecmûa*, s. 17; İbnü'l-Esîr, IV, 213-214.

²³ İbnü'l-Esîr, IV, 213-214.

²⁴ Bunun yanında İbn İzârî (II, s. 9), savaşın bir, iki veya üç gün sürdüğü şeklindeki rivayetleri de zikretmiştir.

²⁵ *Zikru bilâdi'l-Endelüs li müellifi mechûl*, I, s. 99; İbnü'l-Esîr, IV, 213-214; İbn İzârî, II, 8.

sonuçlanmıştır²⁶. Böylece Vizigot Kralı Rodrigo'nun ölümüyle İber Yarımadası'nda ve başkent Toledo'da yeni bir dönem başlamıştır.

Julianos'un, Târik'a başkent Toledo'ya doğru ilerleme tavsiyesi üzerine²⁷ Târik, ordusunu gruplara ayırarak farklı yerlere göndermiş, kendisi de Toledo'ya ulaşmak niyetiyle başkentün güneyinde yer alan Ceyyân'a (Jaén) doğru harekete geçmiştir. Durumdan haberdar olan Toledo halkı şehirden çıkıp yakınlarda bulunan bir dağın ardına doğru uzaklaşıncı, şehir büyük oranda savunmasız kalmıştır²⁸. Çünkü yapılan büyük savaşta Vizigot ordusunun büyük bir kısmı yok olduğu için neredeyse şehri savunacak asker kalmamış, bu durumda canlarından endişe eden halk şehri terketmiştir. Böylece Târik, Vizigotlar'ın başkenti Toledo'ya ulaştığında neredeyse başkenti boş bir halde bulmuştur²⁹. O esnada şehirde Yahudiler'den başka kimsenin kalmadığı,³⁰ şehri terk etmeyen ve Vizigotlar'dan büyük baskı gören bu halkın mukavemet göstermek yerine kale kapılarını açarak şehri teslim ettiği söylenmektedir³¹. Hatta rivayete göre o sırada başkentte sadece 400 kadar asker bulunmaktaydı. Şehrin kendisini koruyabilecek güçlü surları bulunmakla birlikte erişilemez surlara tek giriş yolu sur kapısı üzerinde bulunduğu söylenen Bâbu'l-Kantara idi³². Nihayet başkent Toledo, Târik b. Ziyâd tarafından fazla zorlanmadan Ramazan 92/Haziran-Temmuz 711'de³³ yahut 93/712'de fethedilmiştir³⁴.

Emevî halifesi Velid b. Abdülmelik devrinde (86-96/705-715) fethedilen Endülüs, Emeviler döneminde İfrikiyye'ye bağlı bir valilik olup, çoğunlukla İfrikiyye genel valiliği tarafından atanan valilerle yönetilmiş ve bu döneme "Valiler Dönemi" denilmiştir. İslam döneminde başşehir Kurtuba olunca Tuleytula biraz gölgede kalmış, ancak yine de önemini korumuştur. Ayrıca eski yönetimin başşehir

²⁶ Taberî, *Târîhü't-Taberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), Beyrut 1967, VI, s. 468; İbnü'l-Esîr, IV, 209.

²⁷ İbnü'l-Esîr, IV, 214; İbn İzârî, II, 9.

²⁸ İbnü'l-Esîr, IV, 214.

²⁹ İbnü'l-Esîr, IV, 214; İbn İzârî, II, 12.

³⁰ İbn İzârî, II, 12; İmamüddin, *Siyasi Tarih*, s. 33.

³¹ Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, 2. Basım, İstanbul 1304, s. 24-25; İmamüddin, *Siyasi Tarih*, s. 33.

³² *Ahbâr mecmûa*, s. 20.

³³ *Zikru bilâdi'l-Endelüs limüellifi mechûl*, I, s. 50.

³⁴ Yâkût, IV, 39-40; Özdemir, "Tuleytula", s. 364. Şehri kimin, ne zaman fethettiği noktasında farklı bilgiler bulunmaktadır. Taberî'den edindiğimiz bilgiden Tuleytula'nın her iki komutanın karşılaşmaları sonrasında Mûsâ b. Nusayr'ın, Târik'ı şehre göndermesiyle fethedildiği anlaşılmaktadır (VI, 481). İbnü'l-Esîr ise Taberî'den aldığı bu rivayeti zikretmekle birlikte aksi görüşte olanların bulunduğunu da söylemektedir (IV, 225).

olması ve bir çok asilzâde ve halk üzerinde etkili yerel üst seviye muhalifin burada bulunması sebebiyle -aşağıda bir kaç örneğini sunduğumuz- Endülüs'te isyanın başını çeken merkezlerden biri olmuştur.

Endülüs'te 138/756 yılı itibariyle Abdurrahman b. Muaviye (ö. 172/788)³⁵ önderliğinde Endülüs Emevî Devleti kurulunca Valiler Dönemi sona ermiştir. I. Abdurrahman henüz emir olmadan evvel, mevcut Endülüs valisi Yusuf el-Fihri ile mücadele içerisine girmiş ve bunda başarılı olmuştur. Sonrasında ise isyan çıkartan Yusuf el-Fihri, Tuleytula'ya sığınmak isterken 142/759'da yolda öldürülmüştür³⁶. Tüm bu olaylar I. Abdurrahman devrinde (138-172/756-788) Tuleytula'da isyan çıkmasına engel olmamış³⁷; Sülemî³⁸, Miknâse Berberîleri'nden Şaknâ b. Abdülvâhid³⁹ ve Muhammed b. Yusuf el-Fihri⁴⁰ önderliklerinde ayrı ayrı dönemlerde isyanlar çıkmış ve bu isyanlar devlet tarafından bastırılmıştır.

I. Abdurrahman'ın 172/788'de vefatının ardından Hişâm b. Abdurrahman devletin başına geçtiğinde, ağabeyi Süleyman ve kardeşi Abdullah'ın isyanıyla karşılaşmıştır. Süleyman'ın Tuleytula valisi olması hasebiyle isyanın üssü burası olmuş, neticede I. Hişâm şehri kuşatmak zorunda kalmış ve bir sonraki aşamada da muhtemelen Tuleytulalıları kontrol altında tutup yeni isyanları önlemek adına oğlu Hakem'i Tuleytula'ya yollamıştır⁴¹.

Yönetime karşı sık sık isyan çıkaran Tuleytula halkına karşı Endülüs Emevî Devleti, gerek isyanları bastırmak gerekse halkı kontrol altında tutmak için farklı yollara başvurmuştur. Bunların en kanlısı I. Hakem (ö. 206/822) döneminde gerçekleşmiştir. Tuleytula'da 181/797-798 yılında vuku bulan Ubeyde b. Humeyd'in başını çektiği isyanı bastırmak için meşhur komutanlardan Amrûs b. Yusuf görevlendirilmiştir⁴². Amrûs, aralarında Berberîler'in de bulunduğu bu isyanı

³⁵ I. Abdurrahman Abbasi halifelerini tanımamış fakat “halife” veya “emîru'l-mü'minîn” unvanını kullanmak yerine “emîr” sıfatını kullanmayı seçmiştir. Emevî hanedanından Endülüs'e giren ilk kişi olması sebebiyle ed-Dâhil olarak da anılmaktadır (bk. Halid es-Sufi, “Endülüs Emevî Devleti”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1987, IV, s. 119; Hakkı Dursun Yıldız, “Abdurrahman I”, *DİA*, İstanbul 1988, I, s. 149-150).

³⁶ *Ahbâr mecmûa*, s. 88-91; İbnü'l-Esir, IV, 645; Provençal, “Tuleytula”, s. 604.

³⁷ İbnü'l-Esir, IV, 667.

³⁸ Halid es-Sufi, s. 141-142.

³⁹ İbnü'l-Esir, V, 67-68.

⁴⁰ İbn İzârî, II, 57-58.

⁴¹ *Zikru bilâdi 'l-Endelüs limüellifi mechûl*, I, 119; İbnü'l-Esir, V, 169-184; İbn İzârî, II, 62.

⁴² İbnü'l-Esir, V, 203, 241-242.; İbn İzârî, II, 69-70.

bastırmışsa da⁴³ Tuleytula halkı, Hakem'e biat etmemekte ısrarcı davranınca Emîr Hakem, Amrûs'u Tuleytula'ya vali tayin etmiştir. Valiliği esnasında halkın güvenini kazanan Amrûs, 191/806-807 yılında valilik sarayında düzenlediği bir yemek davetinde isyanın ele başlarını kanlı bir şekilde ortadan kaldırmış ve Tuleytula'da bir süre itaat ve sükunet sağlanmıştır⁴⁴.

İsyanlarıyla gündeme gelen Tuleytula'da, Emîr Muhammed b. Abdurrahman döneminde (238-273/852-886) vuku bulan bir başkaldırıda şehir halkı valilerini rehin almış, sonrasında ise daha da ileri giderek Galiçya'nın (Cılıkiye) İspanyol Kralı'ndan (Ordon veya Ordone b. İzfûnş) yardım almışlardır. Ancak Emîr Muhammed 240/854'te yapılan savaştan galip ayrılan taraf olmasını bilmiştir⁴⁵. Yaklaşık dört yıl sonra tekrar isyan kıvılcımları çıkan Tuleytula'da serkeşler tam da şehirden ayrılacakken geçmeleri gereken Alkantara Köprüsü, I. Muhammed'in emriyle uzmanlar tarafından tahrip edilmiş ve muhtemelen bunu fark etmeyen isyancılar Tâcu Nehri'ne düşmüştür⁴⁶. Böylece bir isyan daha bastırılmış olur.

Tuleytula, yarımadada meydana gelen karışıklıklar sonrasında sığınılacak bir mekân görevini de üstlenmiştir. Mesela, III. Abdurrahman'ın soyundan olan Muhammed b. Hişâm, II. Hişâm devrinde (365-398/976-1008) vuku bulan bazı olaylardan yararlanıp onu tahttan indirmiş ve Mehdî unvanıyla 29 Cemâziyelâhir 399/28 Şubat 1009'da⁴⁷ halifeliğini ilan etmiş ve hilafeti yaklaşık dokuz ay sürmüştür. Diğer taraftan Berberîler'in desteğini alan Emevî ailesinden Süleyman b. Hakem, Zilhicce 399/Ağustos 1009'da Tuleytula'dan Kurtuba'ya giderek yeni halife Muhammed b. Hişâm üzerine yürümüş, ağır yenilgi alan Muhammed b. Hişâm, bunun üzerine selefi olan II. Hişâm'ın tekrar halife olması için uğraşmışsa da Süleyman'ın yönetimin başına gelmesine engel olamamıştır. Muhammed b. Hişâm bu sebeple Tuleytula'ya gitmiş olmalıdır⁴⁸. Süleyman, el-Mustaîn unvanıyla 400 yılı

⁴³ İbnü'l-Esîr, V, 203.

⁴⁴ İbnü'l-Hatîb, *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye: A'mâlü'l-a'lâm*, (thk. E. Lévi Provençal), Beyrut 1956, s. 15 *Zikru bilâdi'l-Endelüs limüellifi mechûl*, I, s. 132. isyanın ele başlarının Valilik sarayının içinde hazırlanan bir tuzakla öldürülüp çukura atılması sebebiyle bu olay sonraları *Vak'atü'l-Hufre* (Çukur Hadisesi) olarak adlandırılmış, burada öldürülenlerin sayısını yedi yüzden beşbin üçyüze kadar ifade eden rivayetler bulunmaktadır (Bk. *Zikru bilâdi'l-Endelüs limüellifi mechûl*, I, 132. İbnü'l-Esîr, V, 241-242).

⁴⁵ İbnü'l-Esîr, V, 546-547; İbn İzârî, II, 94-95. (Ayrıca bk. İbnü'l-Hatîb, s. 20-21.)

⁴⁶ İbn İzârî, II, 96.

⁴⁷ İbnü'l-Esîr, VII, 105.

⁴⁸ Özdemir, "Hişâm II", s. 147; Özdemir, "Mehdî-Billâh el-Ümevî", s. 379-380.

Şevval ayında (Haziran-Temmuz 1010) halkın kendisine biat etmesiyle halifelliğini ilan etmiştir⁴⁹. Tuleytula'ya gidip orada Hıristiyan halk da dâhil olmak üzere iyi bir çevre edinen Muhammed b. Hişâm adamlarıyla başkent Kurtuba üzerine yürümüş ve Süleyman ile savaşa tutuşmuş, galip olan taraf olarak halktan tekrar biat almıştır⁵⁰. Bu durum uzun sürmemiş ve Muhammed b. Hişâm 8 Zilhicce 400/23 Temmuz 1010 günü yakalanmış ve öldürülmüştür⁵¹. Aynı gün göreve II. Hişâm ikinci defa (400-402/1010-1012) getirilmiştir⁵². El-Mehdî unvanlı Muhammed b. Hişâm'ın halifelik görevine son verilmeden önce kendisi Tuleytula'ya tekrar gitmeyi planlamış olsa da bu durum engellenmiştir⁵³.

Görüldüğü üzere gerek Emevî Devleti öncesinde gerekse Emevî Devleti dönemi içerisinde birçok farklılığı bünyesinde barındıran Tuleytula'da yönetime karşı birbirinden farklı seslerin çıkması garipsenmemelidir. Şehrin eski bir başkent oluşu, sağlam surlarla çevrili olması, doğal bir set vazifesi gören Tâcû Nehri'nin varlığı, jeopolitik konumu açısından avantaja sahip olan yükseltisi muhtemelen şehir halkının kendilerine olan güvenini arttırdığından olası ayaklanmaları kolaylaştırıyor olmalıdır.

Tuleytula'da çıkan karışıklıklar sadece Emevî idaresine bir başkaldırı niteliği taşımaz. Çeşitli din ve ırktan olan halkın, şehri olası saldırılardan korumak amacıyla da birlikte hareket ettiği görülür. Bunlardan biri 260/873-874 yılında vuku bulur. Şente Beriyye'den Mûsâ b. Zünnûn el-Hevvârî adlı kimse Tuleytula'ya saldırıda bulunduğu, karşılık olarak yirmi bin Tuleytulalı buna mukavemet göstermiştir. Lakin Tuleytulalılar yenilmiş ve pek çok kimse bu savaşta ölmüştür⁵⁴. Benzer bir olay Endülüs Emevî Devleti'nin ilk halifesi III. Abdurrahman devrinde de (300-350/912-961) yaşanmıştır. Komşu İspanyol devletlerle girilen mücadelede

⁴⁹ İbnü'l-Esîr, VII, 106.

⁵⁰ İbnü'l-Esîr, VII, 107. Süleyman, Muhammed b. Hişâm'ın yaşamını sürdürdüğü Tuleytula'ya doğru harekete geçip, şehre elçi göndermiştir. Fakat buna rağmen herhangi bir değişiklik görülmemiştir. Hatta Muhammed b. Hişâm, Halife Süleyman ile girdiği mücadeleyi kazanıp, Şevval 400/Haziran 1010'da tekrar hilâfetini ilan etmiştir. (bk. Özdemir, "Hişâm II", s. 147; Özdemir, "Mehdî-Billâh el-Ümevî", s. 379-380.)

⁵¹ İbnü'l-Hatîb, s. 116; İbnü'l-Esîr, VII, 107.

⁵² İbnü'l-Esîr, VII, 107, 287; İbnü'l-Hatîb, s. 116; Özdemir, "Hişâm II", s. 147; Özdemir, "Mehdî-Billâh el-Ümevî", s. 379-380.

⁵³ R. Dozy, "Endülüs Emevî Devleti", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1987, IV, 441.

⁵⁴ İbnü'l-Esîr, V, 687.

Tuleytulalı eski serkeşlerden Lebb b. Tarbişa ve beraberindekiler, Emîr Abdurrahman tarafında savaşmak için orduya katılmıştır⁵⁵.

Tuleytula, zikrettiğimiz isyanlarla sınırlı olmayıp daha ziyade bu yönüyle öne çıksa da, biraz sonra da göreceğimiz gibi bölgede en fazla çeşitli din ve halklara sahip bir şehir olarak birlikte ve beraber yaşamanın güzel örneklerini sergilemiştir.

A. Dini Hayat ve İslam Dönemi İnanç ve İbadet Özgürlüğü

Tuleytula bir şehir olarak kuruluşundan itibaren Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi birçok dine ve bu dinler içinde bir çok mezhebe ev sahipliği yapmıştır. İslâmî dönemde Tuleytula'da müslüman idareciler bir çok din mensubunun dinlerini serbestce, huzur ve barış ortamında yaşamalarına imkan sağlamışlardır. Müslümanların bu topraklarda sağladığı bir çok din ve kültürün birarada yaşama başarısını anlayabilmek için Tuleytula'nın da içinde bulunduğu İber Yarımadası'na müslümanlar geldiğinde bölgede hangi dinlerin hüküm sürdüğü, bu din ve mensuplarının nasıl bir süreçten geçtiği ve hangi din mensuplarının diğerlerine baskı uyguladığı hususuna göz atmak yerinde olacaktır.

Bölgeyi M.Ö. II. asırda ele geçiren Roma İmparatorluğu'nun vaktiyle pagan olduğu ve ardından Katolikleştiği,⁵⁶ Vizigotlar'ın ise Hristiyanlığın Aryüs mezhebine mensup iken Katolikliğe⁵⁷ geçtiği görülmektedir. 711 yılı itibariyle Müslümanların bu topraklara ayak basmasıyla birlikte İslamiyet yarımada hayata bulan bir diğer din olmuştur. Yahudilerin bu fetihten uzun zaman önce yarımada meskûn bir halde oldukları da göz önünde bulundurulduğunda, Endülüs'ün, özellikle Toledo'nun çok çeşitli bir dini geçmişi olduğu söylenebilir.

Yarımada Hristiyanlığın varlık bulması ise özetle şu şekildedir; bir zamanlar İber Yarımadası'na hükmeden ve pagan olan Roma İmparatorluğu'nun Hristiyan bir tebaası da bulunmaktaydı. Bu kimseler dinlerini yaşayabilmek için büyük sıkıntılar çekmiş, Romalılarca zulme uğramışlardır. İmparator Diokletianus devrinde (M.S. 284-305) birçok Hristiyan İspanyol öldürülmüş ve öldürülenlerden bazıları daha sonra aziz yahut azize ilan edilmiştir. Leocadia (Santa Leocadia) adında Toledolu azize de bu kimselerdendir. 311 yılına gelindiğinde İmparator Galerius, kiliseyi meşru bir cemiyet olarak kabul etmiş, ertesi yıl ise İmparator Constantin, paganların

⁵⁵ İbn İzârî, II, 175-176. (Muez Savaşı için bk. İbn İzârî, II, s. 175-185.)

⁵⁶ Louis Bertrand, *İspanya Tarihi*, (trc. Galip Kemalî Söylemezoğlu, Nurullah Ataç), İstanbul 1940, s. 27-28.

⁵⁷ İmamüddin, *Siyasi Tarih*, s. 21-22; Provençal, "Tulaytula", s. 604.

sahip olduğu bütün hakları Hristiyanlara da vermiş ve daha önce halkın elinden alınan malları onlara iade etmiştir. Bunu müteakiben Hristiyanlar yarımada evvelâ üç adet konsil toplamışlardır. Bunlardan biri olan, 400 yılında Toledo’da toplanan konsil ile birlikte Roma hâkimiyetindeki İspanya Katolikleşmiştir⁵⁸. Böylece Toledo, Hristiyanlığın yarımada söz sahibi olmasında önemli bir yere sahip olmuş ve ilk kez 400 yılı itibarıyla Toledo’da on dokuz piskoposlu meclis toplanmıştır⁵⁹. Bunun yanında İspanyol Kiliselerinin evvelâ Toledo’da görüldüğü söylenmektedir⁶⁰.

Toledo 418 yılında Vizigotlar tarafından ele geçirilmiş, Vizigot Kralı Athanagild 567 yılında Toledo’yu başkent yapmıştır⁶¹. Toledo, Vizigotlar’ın başkenti olduğu sıralarda Vizigot Kral I. Reccared, 587 yılında Hristiyanlığı benimsedikten⁶² sonra Toledo tekrar yarımada’daki Katoliklerin önemli bir dini merkezi haline gelmiş, böylece oluşan ruhban sınıfı, siyasete karışmaya başlamıştır⁶³. Toledo, Cartagena Diyokozluğuna bağlı Yunanlıların elindeki bir piskoposluk iken, 610 yılına gelindiğinde bölgede Katolikliğin yayılmasıyla birlikte İspanya Kilisesini yönetme görevini üstlenmiştir⁶⁴.

Vizigot Kral I. Reccared, Aryüs mezhebine mensup iken 587’de Katolikliği benimsemiş ve 589 yılında gerçekleşen III. Toledo Konsili’nde⁶⁵ Yahudi-Hristiyan evliliğinden doğan çocukların zorla vaftiz edilmeleriyle ilgili karara destek vermiştir. Kral Sisebut devrinde (612-621) ise İspanya’daki son Bizans kaleleri yıkıldıktan sonra Toledo Konsili toplanmış ve alınan kararda Yahudiler, Katolik olmaya zorlanmıştır. Böylece Kral Sisebut, topraklarındaki tüm Yahudilerin zorla dinlerini değiştirmeleri siyasetini gütmüş, 613’te ise vaftiz olmazlarsa ülkeyi terk

⁵⁸ Bertrand, s. 27-28.

⁵⁹ Provençal, “Tulaytula”, s. 604.

⁶⁰ Glick, “Toledo”, s. 68.

⁶¹ Provençal, “Tulaytula”, s. 604.

⁶² İmamüddin, *Siyasi Tarih*, s. 21-22; Provençal, “Tulaytula”, s. 604; *Encyclopaedia Britannica*, “Toledo”, İstanbul 1990, XI, s. 830.)

⁶³ Provençal, “Tulaytula”, s. 604.

⁶⁴ Matthew, s. 39.

⁶⁵ Toledo Konsillerinde sadece ruhban sınıfı bulunmaz, asiller de konsillere katılırdı. Fakat vesikalarda 8. Konsile kadar asillerin imzasına rastlanmamaktadır. Ayrıca Vizigot krallarının tamamen konsil kararlarına uygun hareket etmediği zaman zaman kararların karşısında olduğu söylenmektedir. (bk. Bertrand, s. 37.)

etmelerini emretmiştir. Halefi Swintila⁶⁶ (621-631) ise ülkeyi terk eden Yahudilerin geri dönmelerine imkân sağlamış ve ardından 633 yılında toplanan IV. Toledo Konsili'nde kilise “*Yahudiler, dinlerini değiştirmek zorunda kalmayacaklar.*” kararını kabul etmiştir⁶⁷.

Vizigot Kral Chintila zamanında (636-639) ise VI. Toledo Konsili (638 yılı) tekrar toplanmış ve İspanya Krallığı'nın sadece Katoliklere ait olduğunu ifade eden karar benimsenerek Yahudilere karşı olan ılımlı tutum yerini tekrar baskıcı tutuma bırakmıştır. Sürgünde olan Yahudilerin geri gelmesi ve Hristiyan olmak zorunda kalanların da tekrar eski dinlerine geçmesi sebebiyle Kral Recceswinth zamanında (649-672) VIII. Toledo Konsili (653 yılı) toplanmıştır. XVI. Toledo Konsili (693) sonrasında ise zulüm gören Yahudilerin Vizigot hâkimiyetinde yaşamaktansa çok daha hoşgörülü olan Müslümanların hâkimiyeti altında yaşamak istediklerine dair bir söylenti yayılmıştır. Ertesi yıl Vizigot Kralı Egica (ö. 702), XVII. Toledo Konsili'ni toplamış ve bu konsilde Yahudiler hainlikle suçlanmış, aynı zamanda Yahudilere karşı en ağır tedbirlerin alınması gerektiği kararı ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine yarımadada kalan Yahudiler Hristiyanlar için birer köle haline getirilmiş, ayrıca günlük ibadetlerini yapamaz hale gelmişlerdir. Hatta Yahudi çocuklarının sekiz yaşından sonra Hristiyan mürebbiyelerce büyütüldüğü ve yine bir Hristiyan ile evlendirildiği,⁶⁸ Yahudilerden kız alıp onlara kız vermenin ise yasaklandığı söylenmektedir. Yahudilere olan tavrın bir diğer göstergesi de Kral Egica'nın (ö.702), Yahudilerin İspanya'yı Yahudi krallığına çevirmek amacıyla kendisine suikast girişiminde bulunduğunu düşünmesidir. Fakat bunun gerçek dışı olduğu ifade edilmektedir⁶⁹. Muhtemelen Yahudiler bu sebeple hainlikle suçlanmışlar ya da hainlikle suçlanmak için böyle bir sebep uydurulmuştur.

Vizigotlar devrinde Yahudilerin ibadet etmeleri ve çocuklarını sünnet ettirmeleri yasaklanmış, karşı gelenler ise diri diri yakılmış yahut taşlanmış. Ayrıca onların Hristiyanlar aleyhinde şahitlik etmeleri geçerli sayılmamış, bunun yanında efendisinin zulmüne dayanamayıp kaçan esirler yakalandıkları yerde iki yüz kırbaç ile cezalandırılmışlardır⁷⁰.

⁶⁶ Suinthila şeklinde de yazılmaktadır. [Vizigot Krallarının listesi için bk. Olivia Remie Constable (Ed.), *Medieval Iberia*, Pennsylvania 1997, s. 387.]

⁶⁷ Simon R. Schwarzfuchs, “Spain”, *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem [t.y.], XV, s. 220.

⁶⁸ Schwarzfuchs, s. 220-222.

⁶⁹ Lynch, s. 50.

⁷⁰ Hüseyin Nâzım Paşa, s. 24.

Görüldüğü gibi İslam fethi öncesinde Endülüs bölgesinde dini hoşgörünün olmadığı görülmektedir. Tüm bunlar Müslümanların yarımada'daki Yahudilerin desteğini kazanmalarına neden olmuş ve buranın Müslümanlar tarafından fethedilmesini kolaylaştırmıştır. Yarımada'nın Müslümanlarca fethedilmesinden sonraki genel duruma bakacak olursak; yerel Tuleytula halkı, mensubu oldukları Hristiyanlığa (Katolik mezhebi) bağlılıklarını ve ibadetlerini İslam dininin hoşgörüsü sayesinde devam ettirebilmiş, aynı zamanda geleneksel inançlarını ve Vizigotlardan kalma hukuklarını sürdürmüşlerdir⁷¹. Müslümanların gerek müsamahası gerekse örnek hayatları ile yarımada'da sadece yerel Hristiyan halkın değil, rahiplerin de din değiştirerek Müslüman olduğu söylenmektedir. Tuleytula'da da bu tür vakalar görülmüştür. Nitekim IX. yüzyılda ihtiyacı karşılamak üzere Tuleytula da dâhil yarımada'daki birçok şehre büyük câmiler inşa edilmiştir⁷².

92/711 yılında yarımada'nın fethiyle birlikte Endülüs'te Müslümanlar arasında evvelâ Evzâiyye mezhebi şöhret bulmuştur. Şam (Suriye) menşeli Evzâiyye mezhebinin kurucusu Ebû Amr Abdurrahman el-Evzâî (ö. 157/774) olup, Ebû Amr'ın arkadaşı olan Endülüs müftüsü ve Kurtuba hatibi Sa'saa b. Selâm el-Endelüsî'nin çabalarıyla mezkûr mezhep yarımada'ya giriş yapmış fakat Evzâiyye Endülüs'te ancak 230/844 yılına kadar varlığını sürdürebilmiştir⁷³.

Evzâîlik'ten sonra I. Hişâm'ın desteğiyle onun döneminde (138-180/788-796) yarımada'da Mâlikî mezhebi yayılış göstermiştir. Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ve Tuleytulalı Îsâ b. Dînâr gibi âlimler hac vazifesini yerine getirmek için kutsal topraklara gidince burada İmam Mâlik'in derslerine katılıp onun görüşlerinden etkilenmişlerdir. Hatta Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin Kurtuba'da İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'sını okuttuğu söylenmektedir⁷⁴.

Endülüs'te varlık bulan İslam mezheplerinden bir diğeri de Dâvûd b. Ali ez-Zâhiri'nin (ö. 270/884) kurucusu olduğu Zâhiriyye mezhebidir. Özellikle İbn Hazm'ın zamanında (ö. 465/1064) yükselişe geçen mezhebin yarımada'ya girişi Dâvûd b. Ali'nin öğrencisi Abdullah b. Muhammed b. Kâsım b. Hilâl'e (ö. 272/885) ve Münzir b. Saîd el-Bellûtî'ye (ö. 355/966) dayandırılmaktadır. Fakat Zâhirilik

⁷¹ Provençal, "Tulaytula", s. 604.

⁷² Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 33.

⁷³ Salim Ögüt, "Evzâî", *DİA*, İstanbul 1995, XI, s. 546.

⁷⁴ İmamüddin, *Siyasi Tarih*, s. 92-93; Mehmet Özdemir, "Hişâm I", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, s. 146.

yarımadada giderek zayıflamış ve İbn Haldun'un (ö. 808/1406) yaşadığı döneme gelindiğinde herhangi bir mensubu kalmamıştır.⁷⁵

B. Sosyal Hayat ve Birlikte Yaşama Kültürü

İber Yarımadası, Afrika ile Avrupa'yı birbirine bağlayan yer olması sebebiyle bir geçiş noktası görevini üstlenmektedir. Bu sebeple olsa gerek İberya, tarihin ilk çağlarından beri farklı birçok kavme ev sahipliği yapmıştır. İber Yarımadası'nda yaşamış olan toplulukları kabaca sıralayacak olursak; Libya menşeli İberler⁷⁶, Yunan kolonileri⁷⁷, Keltler⁷⁸, Fenikeliler'e mensup olan Tyroslu denizciler⁷⁹, Kartacalılar⁸⁰, Romalılar, Vandallar, Alanlar ve Süevler, Vizigotlar⁸¹, Yahudiler ve nihayet Müslüman Araplar ile Berberler şeklindedir. Her kavmin bölgeye kültürel ve ekonomik anlamda bir şeyler kattığı göz önünde bulundurulduğunda İberya'nın zengin ve renkli bir geçmişi olduğu görülecektir. Bu durumun Müslümanlar ile zirveye ulaştığı söylenebilir. Müslümanlardan günümüze ulaşan Kurtuba Camii, Elhamra Sarayı ve Medinetü'z-Zehra Sarayı gibi mimarî yapılar bunun birer kanıtıdır.

İber Yarımadası'nın merkezinde yer alan Tuleytula, gerek bir maden kaynağı üzerinde yer alması ve Tâcu (Tajo) Nehri'nin beraberinde getirdiği avantajlar, gerekse eski bir başkent olmasından kaynaklanan maddi zenginlik ile farklı unsurların birarada yaşayabilmesinden kaynaklanan kültürel çeşitliliğiyle bölgenin önemli merkezlerinden biri olarak göze çarpar.

Tuleytula eski tarihlerden itibaren farklı milletlere ve farklı dinlere ev sahipliği yapmış bir yerleşim yeridir. Bu şehirde Carpetanalılar olarak adlandırılan kimseler⁸², Babil Kralı Buhtunnasr (M.Ö. 605-562) dönemiyle birlikte Yahudiler,⁸³

⁷⁵ H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, s. 93-98.

⁷⁶ Bk. Sabahat Atlan, *Roma Tarihi'nin Ana Hatları Cumhuriyet Devri*, İstanbul 1970, s. 71; Halil Demircioğlu, *Roma Tarihi: Cumhuriyet: I. Kısım: Menşe'lerden Akdeniz Hâkimiyeti Kurulmasına Kadar*, 2. Basım, Ankara 1987, s. 232.

⁷⁷ *Encyclopaedia Britannica*, "Iberian", Chicago 1972, VI, s. 213-214.

⁷⁸ Atlan, s. 71; Demircioğlu, s. 232.

⁷⁹ Vladimir Diakov, Sergei Kovalev, *İlkçağ tarihi: Uzakdoğu, Ortadoğu, Eski Yunan*, (trc. Özdemir İnce), Ankara 1987, s. 197-201.

⁸⁰ Atlan, s. 64.

⁸¹ Matthew, s. 28-29.

⁸² *Britannica*, "Toledo", İstanbul 1990, XI, s. 830.

⁸³ Lynch, s. 8.

Romalılar,⁸⁴ Vizigotlar⁸⁵ ve Müslümanlar⁸⁶ gibi farklı unsurlar yaşamıştır. İslâm döneminde ise Arap, Berberî, Mevalî,⁸⁷ *Müsta'rib* denilen Araplaşmış halk,⁸⁸ yerel Müslüman halkı oluşturan ve şehirde ciddi bir söz hakkına sahip olan *Müvelledler*,⁸⁹ yerel Hristiyan halk ve Yahudiler gibi birbirinden farklı birçok grubun biraraya toplandığı ve birlikte yaşadığı bir şehir olmuştur.

Emevî yönetimi altında Tuleytula'da yaşayan Müslüman kesimi incelediğimiz zaman bu grubu oluşturanlar arasında Arapların, Berberîlerin ve Müvelledlerin olduğunu görmekteyiz. Ayrıca Tuleytula'nın fethinden sonra burada Vizigot hanedanlığına mensup kişilerin yaşamaya devam ettiğini de özellikle belirtmek gerekmektedir. Nitekim Vizigotlar'ın son kralı Rodrigo'nun selefi olan Witiza'nın oğlu Achila'nın, babasının ölümünden sonra Toledo'ya girişi yasaklanmışken,⁹⁰ Tuleytula'nın Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra o ve soyunun burada yaşamasına müsaade edilmiştir⁹¹. Witiza'nın diğer oğlu ve aynı zamanda Sevilla'da (İşbiliyye) âmâ bir din adamı olan Oppa ise Tuleytula valisi olarak tayin edilmiştir⁹². Böylece Witiza'nın oğulları Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethi (Vâdiu'l-Lekke savaşı) sırasında Rodrigo'ya ihanet edip müslümanlar yanında yer alarak hem intikamlarını almışlar hem de arzu ettikleri gibi Tuleytula'ya kavuşmuş ve burada yaşamaya devam etmişlerdir.

Endülüs'te ikamet eden ve aynı zamanda Endülüs fethinde rol alan Berberî kabilelerden biri olan Hevvâre, Kuzey Afrika'nın köklü ve soylu Berberîlerindendir. Mezkûr kabilenin boyları, Tuleytula gibi Endülüs şehirlerine yayılmıştır⁹³. Ayrıca şehrin merkezinde daha çok *Müvelledler* bulunuyorken,⁹⁴ sayıca daha az olan Berberîler ve Araplar daha ziyade şehre yakın köylerde ikamet etmektedir⁹⁵.

⁸⁴ *Britannica*, "Toledo", İstanbul 1990, XI, s. 830.

⁸⁵ Provençal, "Tulaytula", s. 604.

⁸⁶ Yâkût, IV, s. 39-40.

⁸⁷ Ya'kubî, *el-Büldân*, (thk. Muhammed Emin Dannavi), Beyrut 2002, s. 194.

⁸⁸ İmamüddin, *Siyasi Tarih*, s. 125; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, Ankara 2012, s. 36-39; Jorge Lirola, "Müsta'rib", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, s. 123.

⁸⁹ Thomas F. Glick, "Toledo", *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1989, XII, s. 67.

⁹⁰ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*, s. 42.

⁹¹ Hitti, s. 677; İmamüddin, *Siyasi Tarih*, s. 33.

⁹² İmamüddin, *Siyasi Tarih*, s. 33.

⁹³ İbrahim Harekât - Ahmet Kavas, "Hevvâre", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, s. 281-283.

⁹⁴ Glick, "Toledo", s. 67.

⁹⁵ Mehmet Özdemir, "Müvelledün", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, s. 228.

Görüldüğü gibi İslam fethiyle birlikte Tuleytula'ya, mevcut Yahudi ve Hristiyan yerel halka ek olarak, Arap ve Berberî olmak üzere iki farklı unsur daha katılmıştır. Bu yerel halkın bir kısmı kendi dinlerini muhafaza edip zimmi statüsünde yer alırken, bir kısmı da dinlerini değiştirip Müslüman olmuştur. Bu şekilde din değiştirip İslamiyet'i seçen yerel halkın çocuklarına "Müvelled" denilmektedir. Bu kavramın; bir görüşe göre yerel mühtedi halkın çocuklarını, isabetli görülen diğer bir görüşe göre ise bölgeyi fetheden Arapların İspanyol kadınlarla evlenmesi sonucu doğan çocuklarını ifade ettiği söylenmektedir. Müvelledler genel itibarıyla tarımla ve zanaatla ilgilenmekle birlikte⁹⁶ şehir merkezinde yaşayan halkın büyük çoğunluğunu oluşturmaktaydılar. Bu sebeple olsa gerek şehir, "Müvelledûn (Müvelledler) Kalesi" olarak adlandırılmıştır⁹⁷.

Müvelledlerin sosyal statü bakımından Araplardan daha alt seviyede olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla onların aynı dine mensup olmalarına rağmen Araplarla sıkı ilişki içerisine girmeyip, buna karşın zimmi Hristiyanları oluşturan "Müsta'rib"lerle daha rahat bir bağ kurdukları söylenmektedir.⁹⁸ Ancak toplum hayatındaki tecrübeler ve gelişmeler bu iddiayı pek desteklememektedir. Müslüman olan yerel halkın geçmişlerini ve kültürlerini bütünüyle terk etmelerini beklemek doğru bir davranış olmadığı gibi bu insanların Arap halktan tamamen soyutlandıklarını söylemek de doğru olmayacaktır. Çünkü *müvelled* kavramı yukarıda da zikrettiğimiz gibi daha çok Arap - İspanyol evliliklerinden doğan nesli kapsamaktadır. Eğer ciddi bir soyutlanma olsaydı evlilikler gerçekleşmez ve *Müvelled* kavramı bu tanımla ortaya çıkmazdı. Bu durum da bu iki ırkın birbiriyle yakın teması ve birlikte yaşama gerçeğini ortaya koymaktadır.

Tuleytula'da yaşayan bir diğer kesim ise "Müsta'rib"lerdir⁹⁹. *Müsta'rib* (Mozarab)¹⁰⁰, müslüman olmamakla birlikte kültürel olarak Araplaşmış kimse anlamına gelmektedir. Yani yarımada da yaşayan Hristiyan halkın mevcut dinlerini muhafaza edip Araplar'ın kültürünü benimseyerek; bunu, kendi günlük hayatlarına yansıtma larıdır. Öyle ki o zamanlar Arapça bilip konuşmak hatta Arapça şiir yazmak

⁹⁶ Mehmet Özdemir, "Müvelledûn", s. 228.

⁹⁷ Glick, "Toledo", s. 67.

⁹⁸ Mehmet Özdemir, "Müvelledûn", s. 228.

⁹⁹ İmamüddin, *Siyasi Tarih*, s. 125; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 36-39.

¹⁰⁰ İspanyol kaynaklarında Araplaşan Hristiyanları aşağılamak için "Mozarab" ifadesinin kullanıldığı söylenmektedir. (bk. Lirola, s. 123.)

bir meziyet olarak görülmüş, buna mukabil Latinceye aynı rağbet gösterilmemiştir¹⁰¹. Bu durum sadece dil alanında kendini göstermemiştir. Rivayete göre Müsta'ribler, İslam mimarisini Kurtuba'dan Tuleytula'ya ulaştırıp buradan da kuzeye, İslam hâkimiyetinin olmadığı topraklara kadar götürerek "*mudejar üslub*"un¹⁰² ortaya çıkmasını sağlamışlardır¹⁰³.

Kaynaklarda Tuleytula'da "*Fehmiyyûn*" adlı müslüman bir kabilenin bahsi geçmektedir¹⁰⁴. Tam olarak kökenleri ve Tuleytula'nın hangi kısmında iskan ettiklerini tespit edemediğimiz bu kabilenin yaşadığı bölgenin gelişmiş bir yer olduğu, burada cami ve güzel bir çarşının bulunduğu rivayet edilmektedir¹⁰⁵. Ayrıca son dönemlerde şehrin yakınlarında *Vega* denen yerde Tuleytulalı Müslümanlara ait mezar taşlarının varlığından bahsedilmektedir¹⁰⁶. Bunun dışında Tuleytula ziyareti sırasında E. Rosenthal (ö. 2007), Emevîler döneminden kalma pazar yeri olan Zocodover'in (Sûk ed-Düvvâr) önemini korumaya devam ettiğini söylemektedir¹⁰⁷. Bütün bunlar müslümanların Tuleytula'nın her yerinde diğer ırk ve dinden insanlarla içiçe ve birlikte yaşadığına işaret eden bulgulardır.

Müslümanların hâkimiyetindeki yarımada ister Hristiyan, isterse Yahudi olsun gayrimüslim unsur "*ehl-i zimme*" olarak kabul edilmiştir. Böylece kendilerine istedikleri gibi dinlerini yaşama özgürlüğü verilmiş olup, bunun yanında onların "*kûmis*" adı verilen temsilcileri bulunmaktadır. Kûmis, Hristiyan cemaatin kendi içinden seçtiği ve devletin muhatap olarak kabul ettiği kimselerdir¹⁰⁸. Yarımada'daki Müsta'riblerin hem Arapça hem de Latince yahut İspanyolca isim kullandıkları bilinmektedir. Bunun önemli örneklerinden birisi de Tuleytula başpiskoposu Abdullah b. Kâsım'dır. Abdullah, II. Hişâm'a biat eden İspanyol kral IV. Ordone (Ordoño) Medinetü'z-Zehra'ya götürülürken saraya kadar ona eşlik eden ve ona saray adabını öğreten bir *Müsta'rib*'tir¹⁰⁹. Daha önce de zikrettiğimiz gibi

¹⁰¹ İmamüddin, *Siyasi Tarih*, s. 125; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 36-39.

¹⁰² Arap ve Gotik etkilerin birlikte sentezlendiği bir İspanyol mimarisidir. (bk. Metin Sözen, Uğur Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1986, s. 166.)

¹⁰³ Hitti, s. 819.

¹⁰⁴ Mesala bkz. Yâkût, IV, 281.

¹⁰⁵ İdrisî, *Nüzhetü'l-müştak fî ihtiraki'l-afâk*, Beyrut 1989.II, 552-553.

¹⁰⁶ E. Levi Provençal, "Toledo", *İA*, 2. Basım, İstanbul 1979, XII/I, 430.

¹⁰⁷ Rosenthal, s. 253-254.

¹⁰⁸ Lirola, s. 123.

¹⁰⁹ R. Dozy, s. 383-385; Hitti, s. 723-724.

Endülüs'te Arapça bilmek ve konuşmak popülerleşmiş hatta bazı ailelerde erkeklerin sünnet ettirilmesi yaygınlaşmıştır¹¹⁰. Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere İslam hâkimiyeti, Hristiyan yerel halk üzerinde büyük bir etki yaratmış ve hayranlık uyandırmıştır.

Büyük bir bölümü Katolikliğe ve geleneklerine bağlı kalan Tuleytula halkı, fırsat buldukça Berberîlerle birlikte yönetime karşı yapılan ayaklanmalara katılmışlardır. Hatta 122/740 yılında vuku bulan ayaklanma olaylarında Tuleytulalı Katolik halk belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır¹¹¹. Buradan da anlaşılıyor ki Tuleytulalılar aynı amaç yahut aynı menfaat doğrultusunda din veya ırk gözetmeksizin bir araya gelip birlikte hareket etmektedir.

Tuleytula'daki Yahudi yerleşimi hakkında mevcut sağlam bir bilgi bulunmamakla birlikte Yahudilerin varlığının Endülüs'ün Müslümanlarca fethinden çok daha öncesine dayandığı anlaşılmaktadır¹¹². Kitabı Mukaddes yorumcusu Isaac Abravanel'in ifade ettiğine göre ilk göçmenler, Süleyman Mabedi'nin yıkılmasından sonra Hz. Yakup'un oğulları Yehuda ve Bünyamin'in kavimlerinden sürgün edilen ve Kudüs'ün kuşatılmasında yer alan Pirus ve Hispan'a dair anlatılan efsanede geçen kişilerdir. Bu nedenledir ki "Tuleytula/Toledo" lafzının topraklarından kovulan bu kimseler için kullanılmış olan ve İbranice "gezinip durma, boş boş dolaşma" anlamına gelen *Taltela*'dan geldiği söylenmektedir¹¹³. Yahudi tarihçi Eliyahu Kapsali ise Tuleytula adının İbranicede "hareket etme, taşınma" anlamındaki "tiltul"dan geldiğini ileri sürmüştür¹¹⁴.

Rivayete göre Târik b. Ziyâd Toledo'ya ulaştığında burada Yahudilerden başka kimse bulunmamaktadır¹¹⁵. Şehrin fethinden sonra ise ^{Tuleytula'da kalmalarına} izin verilen¹¹⁶

¹¹⁰ Lirola, s. 123.

¹¹¹ Provençal, "Tulaytula", s. 604.

¹¹² İber Yarımadası'nda yaşayan Yahudilerin kökeni ve varlığı hakkında farklı görüşlerin bulunduğu görülmektedir. Rivayete göre Roma İmparatorluğu'nun yarımadaya ulaşmasıyla Yahudi nüfus burada hızla artış göstermiştir. Nitekim M.S. III. yüzyılda bugün İspanya'nın Almeria adlı şehrinde bulunan Adra'daki mezar taşları bu duruma bir kanıt olarak gösterilmektedir. Başka bir görüşe göre ise Kutsal Kitap Dönemi'nde İspanya'da hali hazırda yaşayan Yahudilerin olduğu söylenmekte, fakat bu hikâyeyi destekleyici bir kanıt bulunmamaktadır. (bk. Schwarzfuchs, s. 220.) Yahudilerin bölgeye Babil Kralı Buhtunnasr (M.Ö. 605-562) döneminde geldiği de söylenmektedir. (bk. Lynch, s. 8.)

¹¹³ Haim Beinart, "Toledo", *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem [t.y.], XV, 1198.

¹¹⁴ Nuh Arslantaş, *Yahudiler ve Türkler*, İstanbul 2013, s. 231.

¹¹⁵ İbn İzârî, II, s. 12; İmamüddin, *Siyasi Tarih*, s. 33.

¹¹⁶ İbnü'l-Esîr, IV, 214.

Yahudiler, tüm inanç ve dinî uygulamalarında da serbest bırakılmışlardır. Sefarad Yahudileri¹¹⁷ olarak da bilinen bu kimselerin tıpkı Müslümanlar gibi temizliğe önem verdiği bilinmektedir. Bugün Santa Maria La Blanca olarak bilinen ve eskiden sinagog olan bu ibadethanenin yakınlarında Yahudilere ait bir mikve (gusûlhane) bulunduğu söylenmekte ve mikve, Tuleytula'daki Yahudi mahallesi olarak tanımlanan Del Angel adı verilen yerde bulunmaktadır¹¹⁸.

Yahudilerin iyi bir tüccar olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir. Vizigotlar zamanında Yahudilerin ticaret yapması yasaklanmış ve onlar büyük baskılara maruz kalmış olsalar da Müslüman hâkimiyeti altında bu sınırlandırmalar tek tek kaldırılmıştır. Böylece özgürlüklerini kazanan Yahudiler, Tuleytula'da bulunan Büyük Camii civarında ve "Alcana" adı verilen yerde ticaretlerine kaldıkları yerden devam etmişlerdir¹¹⁹. İspanya'da bulunan Yahudiler daha çok tekstil, boyacılık, ticaret ve askeri işlerle meşgul oluyorlardı. Hazar kökenli Karâî Yahudileri¹²⁰ Tuleytula'da yaşamaktaydı¹²¹ ve Tuleytula yakınlarındaki Yahudiler, bağcılık ve ziraat alanlarında ün sahibiydiler. Tüccar ve banker olan Yahudi zengin sınıfı ve Hristiyan kurallarına göre yabancı kimseler de Tuleytula'da yaşamaktaydı. Tuleytula; ilim, tercüme ve bilim alanlarında Yahudilerin merkezi halindeydi¹²².

İber yarımadasına yerleşen Yahudiler içerisinde Toledo'da ikamet edenler şehrin batı kısmına yerleşmişler ve önceden Yahudi Kapısı şeklinde adlandırılıp günümüzde Cambrón Kapısı diye bilinen kapıya kadar yayılmışlardır. Ayrıca eskiden Yahudi Sokağı diye isimlendirilen yer bugün Angel Sokağı olarak anılmaktadır. Sokak muhtemelen Yahudi kesimin merkezi olan geniş bir meydana açılmakta idi. Şehirde Yahudi halkı korumak için bir de kale bulunuyordu. Bir çeşit

¹¹⁷ Sefarat ya da Sefardim, Yahudilerin İspanya'dan kavulduğu tarih olan 1492'den önce bugünkü İspanya ve Portekiz sınırlarında yaşamış olan Yahudilere verilen isimdir. (bk. Alan D. Corré, "Sephardim", *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem [t.y.], XIV, s. 1164.)

¹¹⁸ Sinan İlhan, *Fethinden Murabıtlar Dönemine Kadar Endülü's'te Yahudiler*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2006), s. 283.

¹¹⁹ İlhan, s. 461-462.

¹²⁰ Karâîlik, İbranice "Kara'im" kelimesinin okumak anlamına gelen "kara" kökünden türemiştir. Aynı zamanda davet etmek manasını da taşımaktadır. Mezkûr Yahudi mezhebi miladi VIII. yüzyılda Irak'ta doğmuştur. Mezhep sadece yazılı Yahudi kutsal kitap literatürünü (Tanah) kabul edip, Yahudi din âlimlerinin oluşturduğu sözlü yorum geleneğini (Talmud) reddederler. (bk. Mustafa Sinanoğlu, "Karâîlik", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, s. 424-426.)

¹²¹ Bugün İspanya'da Karâî cemaatinin kalmadığı söylenmektedir. (bk. Sinanoğlu, s. 425.)

¹²² Beinart, s. 1200; İlhan, s. 421.

özerk şehir haline gelen bu yapıda yaşayan Yahudiler, gerektiğinde hükümdara yardım ve destek sağlıyorlardı¹²³. Buradan da anlaşılacağı üzere eski dönemlerden itibaren Yahudiler farklı bir alanda ve bir arada yaşıyor; bununla birlikte İslâm döneminde şehrin tüm günlük işleyişinde diğer ırk ve din mensupları ile içiçe, ayrıma tabi tutulmaksızın, huzur ve barış içinde hayatlarını devam ettiriyorlardı .

Dolayısıyla Endülüs'ün fethiyle birlikte yarımadada üç semavî din mensupları bir arada yaşamaya başlamış, İslamî yönetim boyunca bu durum devam etmiştir. Buna İspanyolca'da "*convivencia*" (bir arada yaşama) denilmektedir¹²⁴. Görülüyor ki Tuleytula, İslam hâkimiyetindeki dönem boyunca *convivencia*'nın güzel bir örneğini oluşturmaktadır.

Convivencia'nın güzel bir örneğini teşkil eden Endülüs için Fransız oryantalist Henri Pérès şöyle demektedir; "...Bu birlikte yaşama tarzı, Endülüs Müslümanlarının Hristiyan halka olan toleranslı yaklaşımını daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Gerçekten hiçbir mağlup halk, anlaşmalarla sağlanan hakların ve zimmî hukukunun tatbiki konusunda İspanyollar (Müsta'ribler) kadar şanslı olmamıştır. Devletin her kademesinde bu halktan insanlar vardır. Kimileri valide sultan olarak halifelerin saraylarında, kimileri Mevâli statüsünde, kimileri maaşlı askerler olarak orduda, kimileri de general olarak ordunun en üst kademelerinde...bulunuyorlardı.." ¹²⁵.

Birlikte ve barış içinde yaşama kültürünün bir sonucu olarak Tuleytula İslam idaresi sonrasında da bir süre Müslümanların kültürlerini yaşatmaya, gerekse de ilmi birikimlerinden istifade etmeye devam etmiştir. Rivayete göre VI. Alfonso'nun 1085'de Tuleytula'yı ele geçirmesinden sonra iki asır boyunca bile bu şehirde

¹²³ Beinart, s. 1198.

¹²⁴ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*, s. 67. *Convivencia* ifadesi, bir dilbilimci ve tarihçi olan Ramón Menéndez Pidal tarafından "puerto, puerto, puarto" gibi aynı kelime ve kavramın farklı telaffuz şekillerinin varlığını ifade etmek için kullanılmış; Américo Castro ise bu kelimeyi, "bir arada varoluş/coexistence" manasında ilk kez bir kavram olarak kullanmıştır. (Thomas F. Glick, *Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain*, ed. Vivian B. Mann, Thomas F. Glick, Jerrilynn D. Dodds, New York 1992, s. 1-2. Ayrıca bk. Mehmet Özdemir, "Endülüs'de Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. yüzyıllar arası)", *İSTEM*, yıl 2009, cilt VII, sayı 14, s. 11-40.] *Convivencia* kelimesi İspanyolcada muhtemelen "con" ve "vivencia" kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır. Zira "con" kelimesi, "ile/with" manasına, "vivencia" kelimesi ise, "deneyim, tecrübe/experience" anlamına gelmektedir. Ayrıca muhtemelen "vivencia" kelimesi İspanyolca'da "yaşamak" anlamına gelen "vivir" kelimesinin kökünden gelmelidir.

¹²⁵ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, Ankara 2012, s. 37-38.

Arapça, yazılı hukuk ve ticaret dili olarak kullanılmaya devam etmiştir¹²⁶. Hatta günümüzde evlilik, boşanma, miras gibi konulardan oluşan Arapça vesikaların bulunduğu bir *Müsta'rib* koleksiyonunun var olduğu söylenmektedir. Ayrıca Arapça yazmaların Latince ve İspanyolca'ya tercüme edildiği önemli yerlerden biri de Toledo olmuştur.¹²⁷

C. Sonuç

İçinde yaşayan halklar ve inançların çeşitliliği bakımından İber yarımadasının önemli bir numunesi olduğunu düşündüğümüz Tuleytula'nın Endülüs'te ayrı bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bir tarafta yerel halkın, Berberîlerin ve Arapların dâhil olduğu Müslümanların, diğer tarafta da yerel Hristiyan ve Yahudi halkın varlığı bu kültürel çeşitliliği oluşturmaktadır. Buradan da anlaşılabileceği üzere Tuleytula, üç semavî dine ve dolayısıyla bu dinlerin müntesipleri ve âlimlerine aynı çatı altında ev sahipliği yapmıştır.

Endülüs'ün fethinden sonra yerel halk arasında "*Müvelled*" adı verilen mühtediler olduğu gibi, İslam kültürüne bir nevi hayranlık besleyen ve "*Müsta'rib*" olarak anılan Araplaşmış kimseler de bulunmaktadır. Bu durum öyle bir hal almıştır ki bazı *Müsta'rib* aileler çocuklarını Müslüman Araplar gibi sünnet ettirmiş; Arapça, genç *Müsta'ribler* arasında Latince'den daha fazla şöhret bulmuştur. Bunun yanında bazı *Müsta'ribler*'in İspanyolca isimleri yanında Arapça isimler kullandığı da görülmektedir. Buradan da anlaşılabileceği üzere İslam dininin hoşgörüsü ve Hz. Peygamber döneminden itibaren müslümanların gayrimüslim unsurlarla birlikte birbirinin hak ve özgürlüğüne riâyet ederek yaşama özellik ve uygulamaları yerel halk tarafından da benimsemiş ve bunu yaşamlarının bir parçası haline getirmişlerdir.

Tuleytula'da yönetime karşı sıklıkla meydana gelen isyanlar, birlikte yaşama tecrübesine engel olmamıştır. Bu isyanlar direkt olarak Müslümanlara karşı değil, siyasi idareye yönelik gerçekleşmiştir. İsyân çıkartanlara veya mevcut isyana destek veren kimselere baktığımızda bunların hristiyanlarla birlikte yerel Müslüman halk yahut Berberî olduğu görülecektir. Ayrıca Tuleytulalıların dış tehditlere karşı tüm şehir halkıyla devletin yanında yer aldığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Dolayısıyla hangi dine ya da ırka mensup olursa olsun İslâm döneminde Tuleytula'da yaşayan insanların tamamı için "Tuleytulalı" diyebilir; *birlikte yaşama/convivencia*'nın en güzel örneklerinden birisini sergilemiş olduklarını söyleyebiliriz.

¹²⁶ Hitti, s. 743.

¹²⁷ Lirola, s. 124.

BİBLİYOGRAFYA

Ahbâr mecmûa fî fethi'l-Endelüs ve zikri ümerâihâ rahimehumullâh ve'l-hurûbi'l-vâkıati bihâ beynehüm (müellifi meçhul), thk. İbrâhim Ebyârî, 2. Basım, Kahire 1989.

Apaydın, H. Yunus, “Zâhiriyye”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 93-100.

Atçeken, İsmail Hakkı, “Tarîf b. Malik”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 29.

Atkinson, William C., *A History of Spain and Portugal*, Middlesex 1960.

Atlan, Sabahat, *Roma Tarihi'nin Ana Hatları Cumhuriyet Devri*, İstanbul 1970.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892-983), *Fütûhu'l-büldân*, Leiden 1866 (Islamic Geography, Ed. Fuat Sezgin [Frankfurt 1992] içinde).

Beinart, Haim, “Toledo”, *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1978, XV, 1198-1200.

Bertrand, Louis, *İspanya Tarihi*, (trc. Galip Kemali Söylemezoğlu, Nurullah Ataç), İstanbul 1940.

Britannica, “Toledo”, İstanbul 1990, XI, 830.

Constable, Olivia Remie (Ed.), *Medieval Iberia*, Pennsylvania 1997.

Dağlı, Yücel - Cumhure Üçer, *Tarih Çevirme Kılavuzu*, I-V, Ankara 1997.

Demircioğlu, Halil, *Roma Tarihi: Cumhuriyet: I. Kısım: Menşe'lerden Akdeniz Hâkimiyeti Kurulmasına Kadar*, 2. Basım, Ankara 1987.

Diakov, Vladimir, Sergei Kovalev, *İlkçağ tarihi: Uzakdoğu, Ortadoğu, Eski Yunan*, (trc. Özdemir İnce), Ankara 1987.

Dozy, Reinhart, “Endülüs Emevî Devleti”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1987, IV, 381-473.

Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I-III, 2. Basım, İstanbul 2009.

Encyclopaedia Britannica, “Huesca”, Chicago 1972, VI, 121.

Encyclopaedia Britannica, “Iberian”, Chicago 1972, VI, 213-214.

Glick, Thomas F., *Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain* (ed. Vivian B. Mann, Thomas F. Glick, Jerrilynn D. Dodds), New York 1992.

....., “Toledo”, *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1989, XII, 67.

Harekât, İbrahim, Ahmet Kavas, “Hevvâre”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 281-284.

Hitti, Philip Khuri, *İslam Tarihi: Siyasi ve Kültürel*, (trc. Salih Tuğ), İstanbul 2011.

Hüseyin Nâzım Paşa, *İspanya ve Portugal Tarihi*, [y.y.] [t.y].

İbn Beşküval, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik b. Mes'ud (ö 578/1183), *es-Sıla*, I-III, (thk. İbrâhim Ebyârî), Kahire 1989.

İbn Habîb, Abdülmelik, *Kitâbü't-Târîh* (thk. Jorge Aguade), Madrid 1991.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406) *Mukaddime*, I-II, (hzl. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982.

İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed (ö. 712/1312'den sonra), *el-Beyânü'l-mugrib fî ahbâri'l-Endelüs ve'l-Magrib*, I-IV, (thk. Georges Colin, E. Lévi-Provençal), Beyrut 1983.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed (ö. 630/1233), *el-Kâmil fî t-târîh*, I-IX (thk. Halil Me'mûn Şihâ), Beyrut 2002.

İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn (ö. 776/1374-1375), *Târîhu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye: A'mâlü'l-a'lâm*, (thk. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956.

İdrisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdullah eş-Şerîf (ö. 560/1165), *Nüzhetü'l-müştak fî ihtiraki'l-afâk*, I-II, Beyrut 1989.

İlhan, Sinan, *Fethinden Murabıtlar Dönemine Kadar Endülüs'te Yahudiler* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, 2006.

İmamüddin, S. Muhammed, *Endülüs Siyasi Tarihi*, (trc. Yusuf Yazar), Ankara 1990.

....., "Endülüs Emevîlerinde Kültürel Faaliyetler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1987, IV, 475-540.

Koyuncu, Mevlüt, "Velid I", *DİA*, İstanbul 2013, XXXIIL, 30-31.

Levi Provençal, E., "Tulaytula", *EP*, 2. Basım, Leiden Brill 2000, X, 604-607.

....., "Toledo", *İA*, 2. Basım, İstanbul 1979, XII/I, 427-430.

Lirola, Jorge, "Müsta'rib", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 123-124.

Lynch, Hannah, *Toledo, The Story of an Old Spanish Capital*, London 1910.

Matthew, Donald, *Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi*, (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1988.

O'Callaghan, Joseph F., *A History of Medieval Spain*, New York 1975.

Öğüt, Salim, "Evzâi", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 546-548.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, Ankara 2012.

....., *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*, Ankara, 2013.

....., “Endülüs’de Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. yüzyıllar arası)”, *İSTEM*, yıl 2009, cilt VII, sayı 14, 11-40.

....., “Hişâm I”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 145-146.

....., “Hişâm II”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 146-147.

....., “Mehdî-Billâh el-Ümevî”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 379-380.

....., “Müvelledûn”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 228-229.

....., “Tuleytula”, *DİA*, İstanbul 2012, XXXXI, 363-368.

Rosenthal, E., “İspanya’da Arap Hâkimiyetinin İzleri”, (trc. Yusuf Alemdar), *CÜİFD*, yıl 2006, cilt X/I, 251-271.

Sem’ânî, *el-Ensâb*, I-XIII, (thk. Muhammed Avame), Beyrut [t.y.].

Schwarzfuchs, Simon R., “Spain”, *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1978, XV, 220-222.

es-Suffi, Halid, “Müslümanların Endülüs’ü Fethi”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1987, IV, 15-116.

....., “Endülüs Emevî Devleti”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1987, IV, 117-307.

Sözen, Metin - Uğur Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1986.

Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî (ö. 310/923), *Târîhü’t-Taberî: Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*, I-XI, (thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim), Beyrut 1967.

el-Ubûdî, Câsim, “Mûsâ b. Nusayr”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 224-225.

Waldman, Carl - Catherine Mason, *Encyclopedia of European Peoples*, Amerika Birleşik Devletleri 2006.

Watt, W. Montgomery - Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, (trc. Cumhur Ersin Adıgüzel, Qiyas Şükürov), İstanbul 2011.

Ya’kubî, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ebü Yakub İshak b. Cafer b. Vehb b. Vâzih (ö. 292/905’ten sonra), *el-Büldân*, (thk. Muhammed Emin Dannavi), Beyrut 2002.

Yâkût, Ebû Abdullah Şehabeddin Yâkût b. Abdullah el-Hamevî (ö. 629/1229), *Mu’cemü’l-Büldân*, I-V, Dâru’s-Sâdır, Beyrût 1977.

Yıldız, “Abdurrahman I”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 147-150.

Zikru bilâdi’l-Endelüs limüellifi mechûl, I-II, thk. Luis Molina, Madrid 1983.

<http://whc.unesco.org/en/list/379> (17.08.2015)

MÖVLANA CƏLALƏDDİN RUMİNİN QADIN MÜRİDLƏRİ

Q.T.Məmmədəliyeva *

Açar sözlər: Mövlana Cəlaləddin Rumi, Mövləviyyə, qadın, Kira Xatun, Gürcü Xatun, Fatma Xatun, Hədiyyə Xatun, Guməc Xatun, Fəxrunnisa

Ключевые слова: Мовлана Джалаладдин Руми, Маулавийа, женищина, Кира Хатун, Гуржу Хатун, Фатма Хатун, Хадийа Хатун, Гумаж Хатун, Фахрунниса.

Key words: Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī, Mawlawiyya, Kira Khatun, Gurju Khatun, Fatma Khatun, Hadiyya Khatun, Gumaj Khatun, Fakhr al-Nisa.

Böyük sufi Mövlana Cəlaləddin Ruminin yaşadığı dövrə nəzər saldıqda, İslam dünyasında qadınların dövlət və cəmiyyət həyatında aktiv rola malik olduqlarını görürük. Bu dövrdə İslam dünyasının müxtəlif yerlərində qadınlar hətta sultanlığa və əmirliyə qədər yüksəlmişdilər. Məsələn, Misirdə Əyyubi dövlətinin sultanı Nəcməddin Əyyubun türk əsilli cariyəsi Şəcərəüddürr (ö.655/1257) 1250-ci ildə sultan olmuşdu. Onun hakimiyyəti illərində İslam dünyasını işğal edən səlibçilərə sarsıdıcı zərbə vurulmuş, başçıları olan Fransa Kralı IX Lüdovik (1214–1270) əsir alınmışdı (13, 404). Eyni dövrdə Abiş Xatun (ö. 685/1286) Salqurluların atəbəyi, Raziyə Bəyim isə üç il müddətində (1236-1239) Dehli sultanı kimi fəaliyyət göstərmişdi (8, 10).

Qadınların cəmiyyət həyatındakı bu aktiv rolu Cəlaləddin Ruminin qurduğu Mövləviyyə təriqətinə də sirayət etmişdir. Ümumiyyətlə sufi mütəfəkkirlərin qadınlara baxışı həmişə ortodoksal ruhaniliyin baxışından müsbət mənada fərqlənmiş və sufi dünya görüşündə qadınların xüsusi çəkisi olmuşdur (11, 7-11). Mövləvilikdə isə qadınların təriqət içindəki yeri digər sufi təriqətlərindən daha yüksək olmuşdur. Təriqət içindəki qadın müridlərin çoxluğu bu fikri təsdiq edir.

* BDU-nun baş müəllimi

Məqaləmizdə Mövlana Cəlaləddin Ruminin əsas qadın müridləri haqqında söhbət açacağıq. Mövzu çox geniş olduğu üçün məqaləmizi xüsusən Əhməd Əflakinin Rumi və onun mühiti haqqında məlumat verən “Mənaqibul-arifin” (Arfilərin hekayətləri) adlı əsərindəki qadın müridlərlə məhdudlaşdıracağıq.

Kira Xatun

Mənbələr Ruminin bir çox qadın müridindən və tərəfdarlarından bəhs edirlər. Bunların başında onun həyat yoldaşı Kira Xatun gəlir. Əflaki Kira Xatunun dili ilə Mövlananın bir çox kəramətlərindən bəhs edir. Bunların içərisində Kira Xatunun nəql etdiyi bir hadisə xüsusilə əhəmiyyətlidir. Rəvayətə görə, Kira Xatun belə demişdir: “İllərlə Mövlanaya iqtida edib onunla birlikdə namaz qılmaq arzusu ilə yaşayırdım. Lakin bu səadət mənə nəsib olmurdu. Bir gün səhər tezdən Mövlana dərin bir mənəvi sərxoşluq halında idi. Səhərdən axşama qədər mədrəsənin damında vəcd içində gedib-gəlir, heç bir şeylə maraqlanmırdı. Birdən damın kənarına gəldi, ayağını havaya qaldıraraq gözədən itdi. Mən bu halı görəndə huşumu itirdim və səhərə qədər belə qaldım. Birdən Mövlana otağımın damından mənə səslənərək “Namaz vaxtdır, qalx namaz qılmaq!” – dedi. Sarığını çıxardı, iki ucunu yerə sərib səccadə elədi. Vacib namaz üçün niyyət etdi, mən də ona iqtida elədim. Namaz qurtardıqdan sonra ayağa qalxıb Mövlananın ayaqqabılarını düzəltmək istədim. Ayaqqabılarının içinin Hicaz qumu ilə dolu olduğunu gördüm. Mövlana həzrətləri “Bu gördüklərini qətiyyənlə heç kimə demə!” – buyurdu. Mən də o yaşadığı müddətdə bunu heç kimə demədim” (5, I/ 338-339). Əflakinin nəql etdiyi bu hekayətdəki iki məqamdan çıxış edərək Mövlanın Kira Xatunu müridliyə qəbul etdiyini irəli sürə bilərik. Birincisi, Kira Xatunun Mövlanaya iqtida edib namaz qılmasıdır. Belə ki, əvvəllər Kira Xatun çox istədiyi halda buna müvəffəq olmamışdı. Bu, onu göstərir ki, Mövlana nəticədə Kira Xatunun müridliyə layiq olduğunu düşünmüş və buna görə də onunla birlikdə namaz qılmağa icazə vermişdir. İkinci məqam isə Ruminin öz kəramətini həyat yoldaşına göstərməsidir. Ümumiyyətlə təsəvvüf ənənəsində böyük vəlilərin (Allah dostları) fəvqəladə qabiliyyətlərə malik olduğu qəbul olunur. Allahın bəxş etdiyi bu qabiliyyətlər sayəsində onların normal insanların edə bilməyəcəyi bəzi fəvqəladə hərəkətləri edə biləcəkləri irəli sürülür. Bunlardan biri də **teyyi-məkan** və **teyyi-zaman** adı verilən hərəkətdir. Teyyi-məkan və teyyi-zaman Allahın yardımı ilə vəlinin qısa bir zamanda uzun bir məsafəni qət edə bilməsidir (3, 264). Qeyd etdiyimiz hekayətdə Mövlana Cəlaləddin Ruminin qısa bir zamanda Məkkə və Mədinənin yerləşdiyi Hicaz bölgəsinə gedib qayıtması da məhz

teyyi-məkan və teyi-zaman fikri ilə izah olunur. Lakin təsəvvüf ənənəsinə əsasən mürid öz kəramətlərini açıb-ağartmamalıdır. Buna görə də, belə qəbul olunur ki, sufilər kəramətlərindən ancaq seçilmiş müridlərini agah edirlər. Kira Xatunun Mövlananın kəramətindən agah olması onun müridliyə qəbul olunduğunun başqa bir dəlilidir. Qeyd edək ki, Mənaqibul-arifində Mövlananın Kira Xatunu bir çox gizli mənəvi hallarından agah etdiyi, başa düşülməsi çətin olan bəzi dini mövzuları ona izah etdiyi qeyd olunur (5, I/167-168, 190, 278, 286). Bu da Ruminin öz həyat yoldaşına verdiyi dəyəri göstərir.

Gürcü Xatun

Mövlananın məşhur qadın müridlərindən biri də Gürcü Xatun olmuşdur. Əsl adı Tamara olan, gürcü olduğu üçün “Gürcü Xatun” adı ilə məşhur olan bu qadın Gürcüstan kraliçası Rusudanın (1194-1245) qızıdır. O, əvvəlcə Anadolu Səlcuqilərinin sultanı olan II Keyxosrovla (ö.1245), onun vəfatından sonra isə məşhur vəzir Pərvanə Müinəddin Süleymanla (ö. 676/1277) ailə həyatı qurmuşdur. Gürcü Xatun Pərvanə ilə ailə həyatı qurduqdan sonra İslamı qəbul etmiş, həyat yoldaşı ilə birlikdə Mövlananın müridi olmuşdur (4, 446). Mənaqibul-Arifinin bir çox yerində Gürcü Xatunun Mövlana ilə olan mənəvi əlaqəsindən bəhs olunur. Məsələn, rəvayətə görə, Mövlana Kira Xatuna mənəvi dəyəri yüksək olan bir gül hədiyyə etmiş və bunu qorumasını tövsiyə etmişdir. Kira Xatun da bu tövsiyəyə əməl edərək gülü qorumuş, heç kimə verməmiş, təkcə bir neçə ləçəyini Gürcü Xatuna bağışlamışdı (5, I/167). Bu rəvayət Gürcü Xatunun Mövlananın müridləri arasındakı mühüm məqamını göstərir. Əflaki də bu məqama diqqət çəkərək belə deyir: “Dövrün kraliçası, dünyanın xanımı və sultanın həyat yoldaşı olan Gürcü Xatun Mövlana xanədanını sevənlərdən, onun seçilmiş müridlərindən idi” (5, I/400).

Gürcü Xatun Mövlanaya o qədər bağlı idi ki, hətta dövrün məşhur rəssamı Eynüddövlə Rumiyə onun şəkillərini çəkdirmişdi. O, Konyadan kənara çıxdıqda bu şəkilləri bir sandığa qoyub özü ilə aparar, beləcə Mövlanadan ayrı qaldığı müddətdə bu şəkillərə baxaraq öz şeyxindən mənəvi feyz alardı (5, I/400-401).

Mənbələrdə Gürcü Xatunun Mövlanaya və onun müridlərinə maddi dəstək verdiyi qeyd olunur (5, 201, 367, 424). Mövlana vəfat etdikdən sonra Gürcü Xatun və həyat yoldaşı Pərvanə öz maddi vəsaitləri hesabına onun türbəsini inşa etmişdilər (12, 93).

Gürcü Xatun Mövlananın vəfatından sonra da Mövləviyyə təriqətinə sədaqətini davam etdirmiş, onun xəlifəsi olan Hüsəməddin Çələbinin müridi olmuşdur (5, II/177).

Fatma Xatun

Mövlana Cəlaləddin Ruminin ən məşhur qadın müridlərindən biri də oğlu Sultan Vələdin həyat yoldaşı olan Fatma Xatundur. Mənaqibul-Arifində verilən məlumata əsasən Fatma Xatun dövrünün böyük şeyxlərindən və Mövlananın yaxın dostlarından ola Şeyx Səlahəddinin qızı olmuşdur. Mövlananın istəyi ilə oğlu Sultan Vələd Fatma Xatunla ailə həyatı qurmuşdu. Mövlana ona çox dəyər verir, təhsili ilə birbaşa özü məşğul olurdu. Aşağıdakı sözləri onun Fatma Xatuna verdiyi dəyərin bariz nümunəsidir:

“Fatma Xatun mənim sağ gözüüm, bacısı Hədiyyə Xatun isə sol gözümdür. Fatma Xatun və bacısından başqa yanıma gələn bütün qadınlar üzləri yarıaçıq vəziyyətdə gəlirlər. Bu ikisi isə üzlərini örtmədən gəlirlər.” Mövləvi ənənəsində Fatma Xatunla Sultan Vələdin nikahının göydə mələkləri belə sevindirdiyi, habelə Fatma Xatunun çox sayda kəramətlərinin olduğu qəbul olunur. Əflaki onun çox vaxt gündüzlər oruc tutub, gecələr ibadətlə məşğul olduğunu, ehtiyac sahiblərinə köməklik göstərdiyini, az yeyib az içdiyini yazır. Fatma Xatun kiçik yaşlarından etibarən Mövlananın müridi olmuşdur. Mövlana hətta oğlu Sultan Vələdə məktub yazaraq ona Fatma Xatuna hörmət göstərməsini tövsiyə etmişdir (5, II/152-153, 160-161). Bütün bunlar Fatma Xatunun Mövlananın müridləri içərisindəki xüsusi yerini göstərir.

Hədiyyə Xatun

Hədiyyə Xatun Mövlananın gəlini Fatma Xatunun bacısıdır. Mövlana bacısı kimi Hədiyyə Xatuna da çox hörmət göstərmişdir. Bunu C.Ruminin yuxarıda qeyd etdiyimiz “Fatma Xatun mənim sağ gözüüm, bacısı Hədiyyə Xatun isə sol gözümdür” sözlərindən başa düşürük. Bu sözlər eyni zamanda Mövlananın onu müridliyə qəbul etdiyini də göstərir. Cəlaləddin Rumi Fatma Xatunla Hədiyyə Xatunun mənsub olduğu Şeyx Səlahəddinin ailəsinə qarşı xüsusi məhəbbəti vardı. Şeyx Səlahəddinlə sirr yoldaşı olmaqla yanaşı onun həyat yoldaşı Lətifə Xatuna da dərin hörmət bəsləyirdi. Hədiyyə Xatun böyüyüb boya-başa çatana qədər Mövlananın evində yaşamış, xəttat Mövlana Nizaməddinlə ailə həyatı qurarkən cehizini Gürcü Xatunun yardımı ilə Mövlana özü vermişdir (5, II/156-158).

Güməc Xatun:

Mövlananın qadın müridlərindən biri də Güməc Xatundur. O, Anadolu Səlcuqilərinin sultanları IV Qılınc Arslanın (1237-1266) həyat yoldaşı, III

Qiyasəddin Keyxosrovun (ö. 682/1283-84) isə anasıdır. Mənbələrin haqqında çox məlumat vermədiyi Guməc Xatun haqqında az da olsa Məqamətul-Arifində bəhs olunur. Əsərdən belə məlum olur ki, o, əslən Tokat vilayətindən olmuşdur (5, I/227). Əflaki ondan “Sultan Rükəddinin həyat yoldaşı, Mövlananın müridəsi” şəklində bəhs edir (5, I/338). Bundan başqa, Guməc Xatunun Mövlananın gəlini və seçilmiş müridlərindən olan Fatma Xatunla da rəfiqə olmuşdur (5, II/152). Guməc Xatunun Konyanın Kalenderhane məhəlləsinin Müsəlla qəbiristanlığında yerləşən türbəsi dövrümüzə qədər qorunmuşdur (1, 149).

Fəxrünnisa Nizam Xatun

Mənbələrə əsasən Mövlananın ən məşhur müridlərindən biri də “Fəxrünnisa” ləqəbi ilə tanınmış Nizam Xatun idi. Konya şəhərində yaşamış bu sufi qadın “dövrünün Rabiəsi” kimi tanınırdı. Əflaki onun kamil və kəramətləri həddən artıq çox olan bir qadın kimi təqdim edir. Fəxrünnisa həmişə Mövlananın məclislərində iştirak edirdi. Mövlana özü də bəzən onu görməyə gedir, tərtib etdiyi səma məclislərində iştirak edirdi (5, I/303-304, II/ 66-67).

Mövlana Cəlaləddin Ruminin qadın müridləri qeyd etdiklərimizlə məhdudlaşmır. Mövlananın çox hörmət göstərdiyi Usta Xatun, Tavusi-Cəngi kimi bir çox başqa qadın müridləri də olmuşdur (5, I/365-366). Əflaki “Hələb şəhərinin qadın-lı-kişili bütün xalqı onun müridi oldular” deməsi (4, II/159) C.Ruminin qadın müridlərinin nə qədər çox olduğunu göstərir. Lakin biz onların ən məşhurları haqqında məlumat verməyə çalışdıq. Ümid edirik ki, məqaləmiz gələcəkdə bu sahədə daha geniş tədqiqatların aparılmasına stimül verəcəkdir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz məlumatlar əsasında Mövlana Cəlaləddin Ruminin qadınlara çox dəyər verdiyini, onları cəmiyyət həyatının aktiv bir ünsürü kimi gördüyünü irəli sürmək mümkündür. Mənbələrdə hətta onun qadınların təşkil etdiyi səma məclislərində də iştirak etdiyi qeyd olunur (7, 209-211). Mövləviyyə təriqətində qadınlara qarşı bu müsbət münasibət Mövlana Cəlaləddin Ruminin vəfatından sonra da davam etdirilmişdir. Hətta qadınlardan mürşidlik məqamına çatanlar belə olmuşdur. Bəzi tədqiqatçılar qadınların şeyxlik məqamına qədər yüksəldikləri yeganə təriqətin Mövləvilik olduğunu irəli sürürlər (10, 397). Bunların içərisində Sultan Vələdin qızları Mütəhhərə Xatunla Şərəf Xatunun adlarını xüsusilə qeyd etmək lazımdır. Mövlana Mütəhhərə Xatuna Abidə, Şərəf Xatuna isə Arifə adını vermişdir. Əflakinin qeyd etdiyinə görə, Rum ölkələri qadınlarının çoxu bu iki xanımın müridləriydilər (5, II/343). Mövləviyyənin Mütəhhərə Xatundan davam

edən bir silsiləsi də vardır. Bu silsiləyə “İnas Çələbilər”, yəni “Qadın Çələbilər” adı verilir. Habelə Gürcü Xatunun qızı Eynülhəyat Sultan Vələdin oğlu Arif Çələbinin (ö. 719/1320) müridlərindən olmuşdur (5, II/287). Arif Çələbinin Tokatdakı xəlifəsi də qadın olmuşdur. Mövləvi şeyxi Şah Mehmet Çələbidən sonra qızı Destina Karahisar Mövləvixanasına rəhbərlik etmişdir. Başqa bir Mövləvi şeyxi Kiçik Mehmet Çələbinin qızı Günəş Xan da atasının vəfatından sonra postnişinlik etmiş, təriqət içərisində mühüm məqama çatan qadın mürşidlərdən biri olmuşdur. Kütahya Mövləvixanasının postnişini olan Mehmet Dədədən sonra (ö. 1060/1650) məsnəvixan (Məsnəvi oxuyan) Kamilə Xanım, ondan sonra isə qızı Fatma Xanım şeyxlik məqamına təyin edilmişdir (10, 397; 2, 37).

Lakin qeyd etmək lazımdır ki, XVII əsrdən etibarən Mövləviyyə təriqətində qadınların məqamı zəifləmiş, onlara əvvəlki qədər əhəmiyyət verilməmişdir. Müəyyən dövrdən sonra qadınlar səma məclislərinə də buraxılmamış, hətta şairə Leyla xanım kimi bəzi qadınlar bu məclislərdə iştirak edə bilmədikləri üçün “Kaş ki, kişi olaydıq!” deyə heyfəsilənmişlər (6, 281). Türk təsəvvüf tədqiqatçısı Hülya Küçük bunu Mövləvilinin getdikcə daha çox şəhər təriqəti halına gəlməsi ilə izah edir (10, 397). Belə ki, orta əsrlərdə qadınlar kəndlərdə iş həyatında aktiv iştirak etdikləri üçün şəhərlərə nisbətən daha sərbəst idilər. Küçükün görüşünü qismən bölüşsək də, fikrimizcə bu görüş məsələni tam izah etmir. Çünki Mövlana Cəlaləddin Ruminin və Sultan Vələdin dövründə də Mövləvilik bir şəhər təriqəti idi. Lakin buna baxmayaraq, qadınların təriqət daxilində xüsusi məqamları var idi. Fikrimizcə bunun səbəbini həmin dövrün Osmanlı cəmiyyətinin ictimai strukturunda axtarmaq lazımdır. Belə ki, XVII əsrdən etibarən istər Osmanlıda, istərsə də İslam dünyasının digər bölgələrində ifrat mühafizəkarlaşma prosesinin getdiyini görürük. Bu da öz növbəsində qadınların cəmiyyət içindəki, eləcə də cəmiyyətin bir hissəsi olan sufi təriqətlərinin daxilindəki rolunun azaldılması ilə nəticələnmişdi.

Nəticədə qeyd etmək mümkündür ki, istər Mövlana Cəlaləddin Ruminin öz dövründə, istərsə də XVII əsrə qədər Mövləviyyə təriqətində qadın müridlərin xüsusi rolu olmuşdur. Mövləviyyə qadınların şeyxlik məqamına çatdığı yeganə sufi təriqəti olmuşdur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Altun Ara, Gömeç Hatun Türbesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul 1996, c. 14.
2. Bardakçı Mehmet Necmettin. Türk Tasavvuf Geleneğinde Kadın. Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları, 2005, c. 7, sayı: 13
3. Cebecioğlu Ethem. Tasavvuf terimleri sözlüğü. <http://tasavvufkitapligi.com/i/uploads/429779tasavvuf-terimleri-ve-deyimleri-sozlugu.pdf>
4. Çayırdağ Mehmet. Gürcü Hatun. Kayseri ansiklopedisi. Kayseri: Kayseri 2009, c.1.
5. Əflaki Əhməd. Ariflerin Makamları (Məqamat əl-Arifin). trc. Tahsin Yazıcı. İstanbul 1973.
6. Gölpınarlı Abdülbaki. Mevlana`dan Sonra Mevlevilik. İstanbul 1983.
7. Gölpınarlı, Abdülbaki. Mevlana Celaleddin. İstanbul 1952, səh. 209-211.
8. Iqbal Afzal. The Life and Work of Jalal-ud-din Rumi. Islamabad 1991.
9. Küçük Hülya. Tasavvufta Kadın. 397; Bardakçı Mehmet Necmettin. Türk Tasavvuf Geleneğinde Kadın. Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları, 2005, c. 7, sayı: 13.
10. Küçük Hülya. Tasavvufta Kadın. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Konya 1997, sayı 7.
11. Məmmədəliyeva Q. T. Mövlana Cəlaləddin Rumidə qadın. Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat Fakültəsinin Dərgisi. № 24, Bakı 2015.
12. Muharrem Kesik. Muinüddin Süleyman Pervane. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul 2006, c. 31.
13. Tomar Cengiz. Şecerüddürr. Türkiye Diyanet Vakfı islam Ansiklopedisi. İstanbul 2010, c. 38.

XÜLASƏ

MÖVLANA CƏLALƏDDİN RUMİNİN QADIN MÜRİDLƏRİ

Mövləviyyə təriqətinin qurucusu Mövlana Cəlaləddin Ruminin təlimində qadınlara xüsusi əhəmiyyət verilmişdir. Məhz bu səbəbdən qadınlar Mövlananın düşüncəsinə rəğbət bəsləmiş, onun çox sayda qadın müridi olmuşdur. Bunların içərisində Kira Xatun, Gürcü Xatun, Fatma Xatun, Hədiyyə Xatun, Güməc Xatun, Fəxrunnisa kimi qadın müridlərin xüsusi yeri vardır. Məqaləmizdə Mövlana Cəlaləddin Ruminin ən məşhur qadın müridləri haqqında məlumat verilməklə yanaşı, Rumidən sonra Mövləviyyə təriqətinin inkişafında qadınların rolu da təhlil olunur.

РЕЗЮМЕ

ЖЕНЩИНЫ-МУРИДЫ МАУЛАНА ДЖАЛАЛАДДИНА РУМИ

В учении основателя Ордена Маулавийя Джалаладдина Руми женщины имеют много преимуществ. Всему этого женщины с большим желанием воспринимали мысли и идеи Руми. По этой же причине у Руми было большое количество женщин-муридок, среди которых были такие прославившиеся личности, как Кира Хатун, Фатма Хатун, Хадийа Хатун, Гумаж Хатун и Фахрунниса. Данная статья содержит обширную информацию о самых известных женщинах-муридах Руми, а также анализирует роль женщин в развитии Ордена Маулавийя после Джалаладдина Руми.

RESUME

FEMALE MURIDS OF MAWLĀNĀ JALĀL AD-DĪN RŪMĪ

It is attached a special importance in the teaching of Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī, who was the founder of the Sufi order of Mawlawiyya. For this very reason, many women sympathized with his teachings and became his murids (disciples). Among them, Kira Khatun, Gurju Khatun, Fatma Khatun, Hadiyya Khatun, Gumaj Khatun, Fakhr al-Nisa were the most famous. *Our main focus* in this *article* is on the most famous women murids of Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī, as well as the role of women in Mawlawiyya order after Rumi.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

KÂTİP ÇELEBİ'NİN KAYITLARINDA OSMANLI-ENDÜLÜS MÜNASEBETLERİNİN ERKEN SAFHASI*

Qiyas ŞÜKÜROV**

Anahtar Kelimler: *Osmanlı Tarihi, İspanya Tarihi, Endülüs, Gırnata, II. Bayezid Han, Kemal Reis*

Keywords: *Ottoman History, History of Spain, Andalusia, Granada, Bāyezīd II, Kemāl Reīs*

Giriş

Gırnata'nın düşüşü öncesine denk gelen Osmanlı-Endülüs ilişkilerinin erken safhasıyla ilgili bilim camiasında tartışmalar mevcuttur. Bu tartışmalar, genellikle Endülüslülerin yardım talebine Osmanlı'nın nasıl yanıt verdiği hususu üzerinde yoğunlaşmıştır. Böylesine aktüel bir konuyu tetkik eden araştırmacıların bir kısmı Gırnata'nın çöküşünden önce yapılan Türk yardımı konusunda tereddütlü yaklaşım sergilemiştir.¹ Araştırmacıların diğer bir kısmı ise belirtilen dönemde herhangi bir Türk yardımının yapılmadığı sonucuna varmıştır.² Araştırmacıların üçüncü grubu ise

* Bu araştırma, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaçağ Tarihi Programı'nda savunduğum "Benî Ahmer Devleti (1232-1492)" başlıklı doktora tezinin bilimsel verileri esasında hazırlanarak, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İspanyol Dili ve Edebiyatı Bölümü tarafından organize edilen IV. *Journadas Internacionales Hispánicas de Literatura y Lingüística (Estambul, 20-21 Mayo 2014)* isimli bilimsel etkinlikte sunulan bildirinin makaleye dönüştürülmüş halidir.

** Bozok Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi. e-mail: qiyas.sukurov@bozok.edu.tr

¹ Örnek olarak bkz. Mehmet Özdemir, "Endülüs Müslümanlarına Osmanlı Yardımı", *Türkler*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, , 2002), c. IX, s. 395.

² Örnek olarak bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi: İstanbul'un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995), c. II, s. 200;ERCÜMENT KURAN, "Cezayirli Türklerin Endülüs Müslümanlarını Kuzey Afrika'ya Nakli ve Neticeleri", *Endülüs'ten İspanya'ya*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), s. 64; AZMI YÜKSEL, "Endülüs'ten II. Bayezid'e Yazılan Anonim Bir Şiir", *Belleten*, (Ankara, 1988), c. LII, sy. 205, s. 1575.

söz konusu yardımın yapıldığını ifade etmiştir.³ Benî Ahmer Devleti'nin çöküşünden önceki safhada Endülüs Müslümanlarına yardım yapılıp yapılmadığı hususunda böylesine çetrefilli ve birbiriyle çelişen tarih yazıcılığının ortaya çıkmasının temel nedeni nedir? Alan araştırmacıları neden bu konuyla ilgili böylesine farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır? Bu tür soruların cevabını verebilmek için Osmanlı'nın klasik döneminde bu konuyla ilgili bilgi veren kaynakları tahlil etmekte yarar vardır. Böylesine bir yaklaşım sayesinde Osmanlı-Endülüs ilişkilerinin erken dönemi ve Endülüs'e yapılan ilk Türk yardımının keyfiyeti hususu açıklığa kavuşmuş olur. İlâveten, kaynaklarda bu sorunla ilgili tespit edilen yeni kayıtların ilmi tahlili yapılmış olur.

İlk Osmanlı Yardımı Kaynaklara Nasıl Yansımıştır?

XV.-XVI. yüzyıllarda kaleme alınmış klasik dönem Osmanlı kaynaklarında Endülüs'e yapılan ilk Türk yardımı hususunda somut bilgi bulmak kolay değildir. Özellikle Aşık Paşazade, Hoca Sadeddin, İdris Bitlisi, Oruç Beg, Gelibolulu Mustafa Ali ve Solakzade Mehmed Hemdemi gibi müelliflerin eserlerinde bu meseleye hiç temas edilmemiştir. Tursun Bey'in *Târîh-i Ebü'l-Feth* örneğindeki eserler ise Osmanlı tarihinin erken dönemiyle ilgili olduğu için II. Bayezid Han döneminde vuku bulan bu olay hakkında bilgi vermesi, doğal olarak, beklenemez. Gırnata'nın düşüşü öncesine denk gelen ilk Osmanlı yardım hususunda en somut bilgi veren müellif ise Kâtip Çelebi'dir. Bu müellifin *Takvîmü't-tevârih* adlı eserinin h. 892 (m. 1487) senesi hadiselerinden bahseden kısmında yardım meselesiyle ilgili önemli bir kronolojik kayıt mevcuttur. Bu kayıt, uzun süre boyunca, Osmanlı başkentine vürut eden Endülüs elçisinin istidanamesine yanıt olarak Kemal Reis komutasındaki Türk donanmasının İspanya seferine çıktığı hususundaki tarih yazıcılığına kaynaklık etmiştir. Konuyla ilgili adı geçen eserinde Kâtip Çelebinin verdiği bilginin içeriği şöyledir:

³ Örnek olarak bkz. İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971), c. I, s. 388; M. Zekâî Konrapa, "Endülüs Mersiyesi-Nizâmî Tercümesi ve Endülüs Tarihine Kısa Bakış", *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, (İstanbul, 1964), c. II, s. 182; İdris Bostan, "Kemal Reis", *DİA*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), c. XXV, s. 226; İsmet Parmaksızoglu, "Kemâl Reis", *İA*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1977), c. VI, s. 567.

"رفتن کمال رئیس با دونامه بغارت إسبانيا بعد از استمداد بني احمر با قصیده غره⁴"

Farsça yazılmış olan bu pasajdan anlaşılacağı üzere, Benî Ahmer Sultanı'nın yardım talebinden sonra h. 892 (m. 1487) senesinde Kemal Reis komutasındaki donanma İspanya kıyılarını vurmak amacıyla gitmiştir (Ek 1). Kâtip Çelebi'nin verdiği bu bilgi, Gırnata'nın çöküşünden önceki senelerdeki Osmanlı yardımını konu edinen araştırmalara kaynaklık etmiştir. İsmail Hami Danişmend ve İsmet Parmaksızoglu gibi Türk araştırmacılar bu kayıttan hareketle II. Bayezid Han'ın direktifleri doğrultusunda Endülüs Müslümanlarına yardım yapıldığı kanısına varmışlardır.⁵ Türk araştırmacılarından Aziz Samih İlter ve Ercüment Kuran ise II. Bayezid Han'ın herhangi bir resmi yardımda bulunmadığını belirtmekle birlikte, bu olaydan sonra Türk denizci Kemal Reis'in h. 892 (m. 1487) senesinde İspanya kıyılarını vurmakla görevlendirdiğini ifade etmişlerdir.⁶ Bu meseleyi ele alan araştırmacıların diğer bir kısmı ise h. 892 (m. 1482) tarihli bu yardım konusuna kuşkuyla yaklaşmışlardır. Onların kuşkularını tetikleyen en önemli unsur ise Kemal Reis'in İspanya seferinin tarihi (h. 892/m. 1487) ile Osmanlı hizmetine girme tarihi (h. 900/m. 1495) arasında 8 sene gibi belirgin farkın bulunmasıdır. Kemal Reis'in Osmanlı bahriyesinde hizmete alınma tarihinin kaynağı, Piri Reis'in *Kitâb-ı Bahriye* adlı eserindeki bir kayıttır ki bu kısımda net olarak h. 900 (m. 1495) tarihi gösterilmiştir.⁷ Türk araştırmacılarından Mehmet Özdemir başta olmak üzere birkaç müellif, Piri Reis'in verdiği bu bilgi nedeniyle Kemal Reis'in h. 892 (m. 1487) tarihli İspanya seferine kuşkuyla yaklaşmışlardır.⁸

Takvîmü't-tevârih'teki kronolojik kayıt, Endülüs Müslümanlarına yapılan yardım meselesini konu edinen çalışmalara kaynaklık etmekle birlikte, Kemal Reis'in İspanya seferinin ayrıntılarını açıklayıcı nitelikte değildir. Çünkü bu kayıta Kemal Reis'in İspanya kıyılarını vurmak için Osmanlı Sultanı'nın direktifi doğrultusunda gittiği veya bağımsız hareket ettiği hususunda herhangi açık bir ifade mevcut

⁴ Kâtip Çelebi, *Takvîmü't-tevârih*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu, no. 3169, v. 37a; Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu, no. 1235, v. 64a; Çelebi Abdullah Koleksiyonu, no. 257, v. 60b.

⁵ Danişmend, *a.g.e.*, c. I, s. 388; Parmaksızoglu, *a.g.m.*, c. VI, s. 567.

⁶ Aziz Samih İlter, *Şimali Afrika'da Türkler*, (İstanbul: Vakıf Gazete Matbaa, 1936), s. 52-53; Kuran, *a.g.m.*, s. 64.

⁷ Piri Reis, *Kitâb-ı Bahriye*, ed. Ertuğrul Zekai Öteke, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), c. I, s. 55.

⁸ Özdemir, *a.g.m.*, c. IX, s. 395.

değildir. Böylesine bir özelliğe sahip olmasına rağmen mevzubahis kronolojik bilgilerin bu konunun anahtarı konumunda olduğunu belirtmekte yarar vardır. Üstelik *Takvîmü't-tevârih*'teki kronolojik kayıt, bu konuyla ilgili yegâne kaynak değildir. Katip Çelebi'nin *Fezleketü't-tevârih* adlı Arapça eserinin 210b varacağının sağ üst köşesinde bulunan haşiye, h. 892 (m. 1487) tarihli Osmanlı yardımı meselesini teyit eden ikinci kaynaktır (Ek 2). Söz konusu haşiyede kayıtlı anlatıya göre, h. 891 (m. 1486) senesinde Osmanlı sarayına Benî Ahmer elçisi teşrif buyurmuştur. Endülüs'ün acıklı durumu hakkında bilgiler veren bu elçi, Osmanlı Sultanı II. Bayezid'den yardım talep etmiştir. Osmanlı Sultanı ise Endülüs'e yardım yapacağı hususunda taahhütte bulunmuştur. Nitekim bu anlatının devamında, bir sene sonra Kemal Reis komutasında “büyük donanma”nın İspanya kıyılarına sevk edildiği kaydedilmiştir.⁹

Fezleketü't-tevârih'in Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının müellif nüshası olduğunu ve bu eserin herhangi bir başka nüshasının bulunmadığını ifade etmekte yarar vardır.¹⁰ Yalnız Endülüslülerin yardım talebi ve Kemal Reis komutasında yardım amacıyla İspanya kıyılarına gönderilen filo hakkındaki bilgi bu eserin haşiye kısmında, derkenar olarak, verilmiştir. Muhtemelen bu bilgi müellif tarafından esere sonradan eklenmiştir. Nitekim Türk bilim adamlarından Mükrimin Halil Yınanç bu yazma ile ilgili çalışmasında eserdeki Arapça, Farsça ve Türkçe haşiyelerin müellif tarafından yapılan ilave ve tashihler olduğunu ifade etmiştir.¹¹ Burada sırası gelmişken, *Fezleketü't-tevârih* eserinin XVII. yüzyıl Osmanlı kaynaklarından olduğunu ifade etmekte yarar vardır. Böyle bir durumda Katip Çelebi'nin *Takvîmü't-tevârih* ve *Fezleketü't-tevârih* adlı eserlerinde kayıtlı Endülüs'e yapılan ilk Osmanlı yardımı hususundaki bilginin kaynağı önem arz etmektedir. *Keşfü'z-zünûn* adlı eserinde Kâtip Çelebi, yukarıda bahsi geçen eserin ana kaynağının XVI. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Mustafa Cenabî'nin *el-Bahrü'z-zehhâr* ve 'l-

⁹ Kâtip Çelebi, *Fezleketü't-tevârih*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi no. 10318, v. 210b.

¹⁰ Bu eserin Osmanlı tarihiyle ilgili kısmı Seyyid Muhammed es-Seyyid tarafından tashih edilerek, Türk Tarih Kurumu Yayınları arasında 2009'da neşrolunmuştur. Bkz. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Fezleketü akvâli'l-ahyâr fî 'ilmi't-târîh ve'l-ahbâr* (*Fezleketü't-tevârih*): *Târihü Mülûki Âli Osmân*, tsh. Seyyid Muhammed es-Seyyid, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009).

¹¹ Bu konuyla ilgili ek değerlendirme için bkz. Mükrimin Halil Yınanç, “Fezleket Ekval el-Ahyâr Hakkında”, *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1985), s. 93; Qiyas Şükürov, “Endülüs İstidamesi ve Kemal Reis'in İspanya Seferi”, *İSTEM (İslâm San'at, Tarih ve Mûsikîsi Dergisi)*, (Konya, 2009), sy. 14, s. 325.

'*aylemü't-tayyâr* adlı eser olduğunu belirtmiştir.¹² Böylece Endülüslülere ilk Türk yardımını hususunda Kâtîp Çelebi'nin kayıtlarının kaynağının *Cenâbî Tarihi* olduğu anlaşılmaktadır. Umumi tarih mahiyetli olup günümüze ulaşmayan pek çok kaynaktaki bilgileri içeren ve m. 1587'de Sultan III. Murad'a takdim edilen bu eserin¹³ Endülüs'e yapılan ilk Osmanlı yardımıyla ilgili kısmının içeriği şöyledir:

“و فيها سنة احدى و تسعين و ثمانيمئة ... و فيها ورد مكتوب من صاحب الاندلس ابن الاحمر يستغيثه على الكفار و مع القاصد قصيدة على لسان اهل الاندلس يستجدونه السلطان بايزيد خان و يستقذون انفسهم و اولادهم و عيالهم و بلادهم بمدده من ايدي أعداء الدين فترحم عليهم السلطان بايزيد خان و وعدهم بالنصر و المدد في السنة القابلة و لما كانت سنة اثنتين و تسعين و ثمانيمئة جهز عمارة كبيرة للتعون الى بلاد الكفار لعلهم يكفون عن مسلمين فسار الرئيس كمال الدين كاشف الوجه البحري فأخذ مراكب للافرنج و وصل الى مالقة فتغلب عليها و هدم بنيانها و احرق ضياعها و نهب اموالها و اسر من اهلها خلقا كبيرا.”¹⁴

Endülüs Müslümanlarına yapılan ilk Osmanlı yardımıyla ilgili en kapsamlı bilgi veren kaynak, yukarıdaki iktibastan anlaşılacağı üzere, *Cenâbî Tarihi*'dir. Bu pasajda nakledilen kayıtlara göre, h. 891 (m. 1486) senesinde II. Bayezid Han'ın sarayına vücut eden Endülüs elçisi, İspanya Müslümanlarının içinde bulundukları zor durumu anlatmış ve yardım istemiştir. Osmanlı Sultanı ise yardım yapılacağı hususunda taahhütte bulunmuştur. Nitekim II. Bayezid Han'ın sözünü tuttuğu görülmüştür. Çünkü bir sene sonra (h. 892/m. 1487) İspanya kıyılarını vurmak amacıyla bir donanma teçhiz etmiştir. Cenabî'nin kayıtlarına göre, deniz sathinin kâşifi Kemaleddin komutasındaki bu donanma Frenk gemilerini yenilgiye uğratmış ve Maleka'ya ulaşmıştır. Burasını ele geçirdikten sonra, tahrip ve yağma faaliyetleri yapılmış ve Maleka ehlinin büyük bir kısmı esir olarak ele geçirilmiştir (Ek 3).

Kâtîp Çelebi ile Mustafa Cenabî'nin eserlerindeki Endülüs meselesiyle ilgili yukarıda bahsi geçen kayıtlar, kuşkusuz, geç dönem Osmanlı tarihlerini etkilemiştir. Mesela, XVIII. yüzyıl müelliflerinden Dimitri Kantemir ile XIX. yüzyıl müelliflerinden Hammer, bu konuyu ayrıntılı olarak ele almış ve Endülüs elçisinin

¹² Kâtîb Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rıfat Bilge, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971), c. I, s. 291.

¹³ Cenabî Tarihi hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Canatar, “Cenâbî Musafa Efendi”, *DİA*, (İstanbul, 1993), c. VII, s. 352-353.

¹⁴ Ebû Muhammed Mustafâ b. Seyyid Sinan b. Ahmed Cenâbî, *el-Bahrü'z-zehhâr ve'l-'aylemü't-tayyâr*, Süleymaniye Kütüphanesi Rağib Paşa Koleksiyonu, no. 986, v. 339a-b.

yardım talebine binaen II. Bayezid Han'ın Batı Akdeniz'e bir donanma sevk ettiğini ifade etmişlerdir.¹⁵ Böylece tüm bu bilgiler kuşaktan kuşağa tevarüs etmiş ve Osmanlı'nın son döneminde neşredilen makale¹⁶ ve araştırma eserlerine¹⁷ yansyarak, günümüze ulaşmıştır.

SONUÇ

Sonuç olarak, Kemal Reis'in h. 892 (m. 1487) tarihli İspanya seferiyle ilgili Kâtip Çelebi'nin *Takvîmü't-tevârîh* adlı eserinde kayıtlı kronolojik bilginin, Gırnata'nın düşüşü öncesinde Endülüs Müslümanlarına yapılan ilk Türk yardımı hususunda özel önem arz ettiği anlaşılmaktadır. Kâtip Çelebi'nin Arapça kaleme aldığı *Fezleketü't-tevârîh* adlı eserinin 210b varağında verdiği bilgi ise Kemal Reis komutasındaki Osmanlı filosunun İspanya seferinin ayrıntılarını açıklar niteliktedir. XVI. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Mustafa Cenabî'nin *el-Bahrü'z-zehhâr ve'l-'aylemü't-tayyâr* adlı eserinde bahsi geçen bilgiler ise Katip Çelebi'nin kayıtlarına kaynaklık etmiştir. Böylece Osmanlı döneminin bu üç önemli kaynağındaki bilgiler sonraki kuşaklara tevarüs etmiş ve Osmanlı'nın son döneminde kaleme alınan eserlere kaynaklık etmiştir.

¹⁵ Dimitri Kantemir, *Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi*, çev. Özdemir Çobanoğlu, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), c. II, s. 34-35; Joseph Freiherr von Hammer, *Devlet-i Osmâniye Târîhi*, çev. Mehmet Ata, (İstanbul: Keteon Bedrosyan Matbaası, r. 1330/m. 1914), c. IV, s. 19-20.

¹⁶ Örnek olarak bkz. Efdaleddin, "Bir Vesika-ı Mü'lim", *TOEM*, (1328), c. IV, s. 201-210.

¹⁷ Örnek olarak bkz. Ali Rızâ Seyfî, *Kemâl Reis ve Baba Oruc*, (Dersâdet: Schâ Matbaası, r. 1325/m. 1909); Mehmed Şükrî, *Esfâr-ı Bahriye-i Osmâniye*, (İstanbul: Karabet Matbaası, r. 1306/m. 1890), s. 321-322.

KAYNAKÇA

Bostan, İdris, “Kemal Reis”, *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, c. XXV, ss. 226-227.

Canatar, Mehmet, “Cenâbî Musafa Efendi”, *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, c. VII, ss. 352-353.

Cenâbî, Ebû Muhammed Mustafâ b. Seyyid Sinan b. Ahmed, *el-Bahrü 'z-zehhâr ve 'l-'aylemü 't-tayyâr*, Süleymaniye Kütüphanesi Rağib Paşa Koleksiyonu, no. 986.

Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib, *Fezleketü akvâli 'l-ahyâr fi 'ilmi 't-târîh ve 'l-ahbâr (Fezleketü 't-tevârih): Târîhü Mülûki Âli Osmân*, tsh. Seyyid Muhammed es-Seyyid, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009.

Çelebi, Kâtib, *Fezleketü 't-tevârih*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, no. 10318.

Çelebi, Kâtib, *Keşfü 'z-zünûn*, nşr. Şerefettin Yalçınkaya-Kilisli Rıfat Bilge, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971.

Çelebi, Kâtib, *Takvîmü 't-tevârih*, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu, no. 3169; Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu, no. 1235; Çelebi Abdullah Koleksiyonu, no. 257.

Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971.

Efdaleddîn, “Bir Vesîka-ı Mü'lim”, *TOEM*, c. IV (1328), ss. 201-210.

Hammer, Joseph Freiherr von, *Devlet-i Osmâniye Târîhi*, çev. Mehmet Ata, İstanbul: Keteon Bedrosyan Matbaası, r. 1330/m. 1914.

İlter, Aziz Samih, *Şimali Afrika'da Türkler*, İstanbul: Vakıf Gazete Matbaa, 1936.

Kantemir, Dimitri, *Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi*, çev. Özdemir Çobanoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

Konrapa, M. Zekâî, “Endülüs Mersiyesi-Nizâmî Tercümesi ve Endülüs Tarihine Kısa Bir Bakış”, *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, c. II (İstanbul, 1964), ss. 165-184.

Kuran, Ercüment, “Cezayirli Türklerin Endülüs Müslümanlarını Kuzey Afrika'ya Nakli ve Neticeleri”, *Endülüs'ten İspanya'ya*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, ss. 63-67.

Özdemir, Mehmet, “Endülüs Müslümanlarına Osmanlı Yardımı”, *Türkler*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, c. IX, ss. 393-408.

Parmaksızoğlu, İsmet, “Kemâl Reis”, *İA*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1977, c. VI, ss. 566-569.

Piri Reis, *Kitâb-ı Bahriye*, ed. Ertuğrul Zekai Öteke, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

Seyfî, Alî Rızâ, *Kemâl Reîs ve Baba Oruc*, Dersaâdet: Sehâ Matbaası, r. 1325/m. 1909.

Şükri, Mehmed, *Esfâr-ı Bahriye-i Osmâniye*, İstanbul: Karabet Matbaası, r. 1306/m. 1890.

Şükürov, Qiyas, “Endülüs İstidanamesi ve Kemal Reis’in İspanya Seferi”, *İSTEM (İslâm San’at, Tarih ve Mûsikîsi Dergisi)*, sy. 14 (Konya, 2009), ss. 311-334.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi: İstanbul’un Fethinden Kanunî Sultan Süleyman’ın Ölümüne Kadar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.

Yınanç, Mükrimin Halil, “Fezleket Ekval el-Ahyâr Hakkında”, *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1985, ss. 93-100.

Yüksel, Azmi, “Endülüs’ten II. Bayezid’e Yazılan Anonim Bir Şiir”, *Belleten*, c. LII, sy. 205 (Ankara, 1988), ss. 1575-1583.

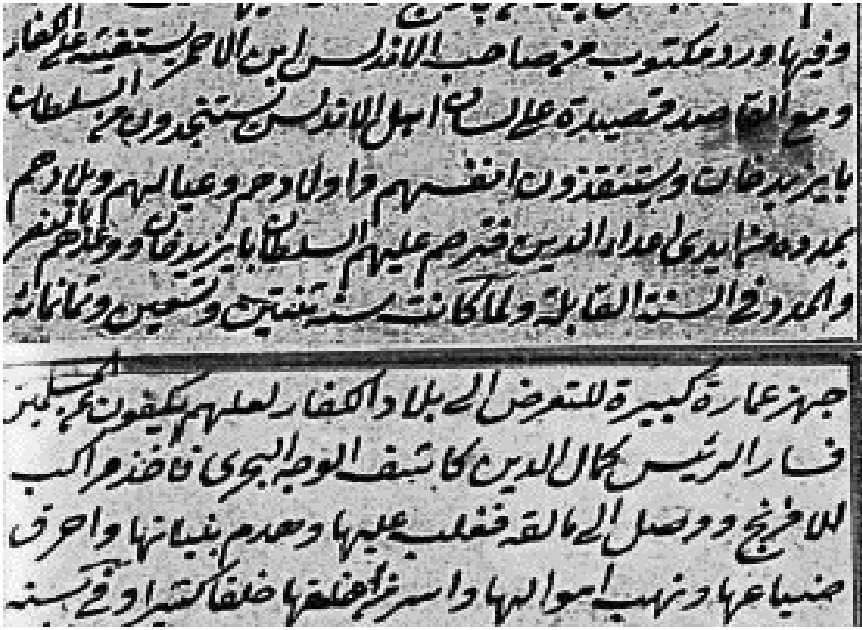
EKLER



Ek 1. Kâtip Çelebi'nin *Takvîmü't-tevârih* Eserine Aldığı Kronolojik Kayıt
(Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah Koleksiyonu, no. 257, v. 60b)



Ek 2. Kâtip Çelebi'nin *Fezleketü't-tevârîh* Eserine Eklediği Haşiye Notu
(Beyazıt Devlet Kütüphanesi no. 10318, v. 210b)



Ek 3. Mustafâ Cenâbî'nin *el-Bahrü'l-zehhâr ve'l-'aylemü't-tayyâr* Eserindeki
Tarihî Kayıt

(Süleymaniye Kütüphanesi Rağib Paşa Koleksiyonu, no. 986, v. 339a-b)

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. M.M.Mürsəlov

ÖZET

Kâtip Çelebi, Osmanlı-Endülüs münasebetlerinin erken safhası hakkında bilgi veren, ilk Osmanlı müelliflerindendir. Müellifimizin *Takvimü't-tevârih* ve *Fezleketü't-tevârih* eserlerinde bu konuyla ilgili birkaç pasaj vardır. Söz konusu tarihî pasajların içeriği ve erken dönem Endülüs (İspanya)-Osmanlı münasebetleri açısından arz ettiği önem bu çalışmanın temel araştırma konusunu oluşturmaktadır. Araştırmanın amacı, sözü edilen eserlerin yazma nüshaları üzerinde tetkikler yapılması, paradoks ve müphemlik içeren böylesine önemli konunun açıklığa kavuşturulmasından ibarettir. Mercek altına alınan dönem kısa olup, İspanya'daki son Endülüs teşekkülü olan Benî Ahmer tarihinin son 10 senesini kapsamaktadır. Dolayısıyla dar alanda derinlemesine araştırmalar yapılması hedeflenmiştir.

ABSTRACT

THE EARLY STAGES OF OTTOMAN-ANDALUSIAN RELATIONS IN THE HISTORICAL RECORDS OF KÂTİB ÇELEBÎ

Kâtib Çelebî is one of the Ottoman authors providing historical information on the the early stages of Ottoman-Andalusian relations. There is a few interested passages in the books of *Tākvīm al-Tawārīkh* and *Fazlaka al-Tawārīkh* written by Kâtib Çelebî. In question of the passages and early ottoman-andalusian relations are the main problem of this study. The aim of study is to investigate the manuscripts mentioned above, and to clarify the paradoxes and ambiguity of theme. The scope of them is very restricted. Indeed it covers the final decade of the last Andalusian state or Nasrid Kingdom. So that our study has set a goal to get deep investigations in the interested area.

UOT 28 –İSLAM

İSLAMDA VƏSİYYƏT VƏ ONUN MAHİYYƏTİ

*i.f.d. dosent Səbinə Həmid qızı Mirzəyeva**Bakı Dövlət Universiteti**Açar sözlər: İslam, miras, vəsiyyət, hüquq, ölüm**Keywords: Muslim, legacy, precept, law, death**Ключевые слова: Ислам, наследие, предписание, закон, смерть*

İslam ehkamları insanın ölümdən qabaqkı və ölümdən sonrakı həyatını vahid bir silsilə kimi təsəvvür etməyə, müsəlmanı öz yaradılışının hikmətini daha dərinlən dərk etməyə sövq edir. Müsəlman təkəcə özünün həyatı ərzində deyil, vəfatından sonra da dünya işlərinin necə cərəyan edəcəyi haqda narahatlıq keçirir. Özündən asılı olmayaraq, dünya həyatında qurub-yaratdıqlarının, keçirdiyi pəhrizkar həyat tərzinin, rəhbər tutduğu əxlaqi-mənəvi dəyərlərin qorunub - saxlanması və davam etdirilməsində bir maraq hiss edir. Müvafiqən, müsəlman ömrünü «necə gəldi» başa vurub köçməyə tələsmir, müəyyən məsləkə, prinsiplərə qulluq edir. Ölümündən qabaq imkan tapıb kiməsə vəsiyyət etmək, dünya həyatında nail olduğu maddi və mənəvi uğurların davam edəcəyinə inam hiss etməyə ehtiyac duyur. Bununla əlaqədar olaraq, islamı, ölüm hadisəsinə münasibətdə insan təfəkkürünün yeni mərhələsi hesab etmək olar. İslamın zühuru ilə ölümdən qabaq vəsiyyət etmək bir hüquqi mərasim halını alır. Müsəlman aləmində geniş yayılmış bir məsələdə deyilir: «Mən matə ilə vəsiyyə, matə bi-1-cahiliyyə» (Kim vəsiyyət etməmiş ölmüşsə, cahiliyyə əqidəsində olaraq ölmüşdür). Burada cahiliyyət qanunlarına, ənənələrinə nifrət ifadə olunmaqla bərabər, həm də İslamın zühuru nəticəsində insanın şüur və mədəniyyətinin yeni bir mərhələyə yüksəlmiş olduğu vurğulanır. İslam öyrədir ki, ölüm haqdır: «Hər bir kəs (canlı) ölümü dadacaqdır» (1, «Ali-İmran» 185). «Harada olursunuz olun, hətta uca və möhkəm qalalar içərisində olsanız belə, ölüm sizi haqlayacaq» (1, «Nisa» 76). Lakin dünya həyatı konkret fərdlər üçün müvəqqəti olsa da, ümumiyyətlə bəşəriyyət üçün davam edir və bir nəfərin ölümü artıq cəmiyyətdə kök salmış həyat tərzinə, dini əqidəyə xələl gətirməməlidir. Lüğəvi mənası "vəfa qılmaq, Allahla olan əhdinə, vəfa qılaraq

dünyasını dəyişmək» olan vəfat hadisəsiylə insanın dünya həyatı ilə qarşılıqlı əlaqəsi qırılmış olur, onun zürriyyətini və yaxın qohumlarını görərək, onlara nəsə tapşıрмаq, nədənsə xəbərdarlıq etmək imkanı qalmır: «Artıq nə bir vəsiyyət etməyə iqtidarları çatar, nə də ailələrinin yanına qayıda bilərlər» (1, «Yasin» 50). Bunu da demək lazımdır ki, vəsiyyətin şəri qüvvəsi Quran tərəfindən qorunur: «Bunlar Allahın sərhədləridir (hökmləridir)» (1, «Nisa» 13). «(Ölənin) vəsiyyətini eşitdikdən sonra onu dəyişənlər günah sahibi olurlar». (1, «Bəqərə» 186). İslamın vəsiyyət prinsipi o qədər güclüdür ki, qeyri-adi şəraitdə, qürbətdə, yaxın adamın olmadığı şəraitdə can verməli olsa belə, müsəlman təsadüfən rastlaşdığı və ya yol yoldaşı olduğu müsəlmana etibar edərək, vəsiyyətini öz əhlinə çatdırmağı xahiş edə bilər və həqiqi müsəlman bu vəsiyyəti çatdırmağa borcludur.

Vəsiyyətin məzmunu hədsiz dərəcədə çeşidli və rəngarəng olub, dini əqidə məsələlərini, maddi məsələləri, mal-mülk bölgüsünü, ailə münasibətlərini və əxlaqi problemləri əhatə edir. Əqidə məsələləri barədə vəsiyyət etməkdə peyğəmbərlər parlaq nümunələr göstərmiş, onların hər biri ölməzdən qabaq vəsiyyət edərək, zürriyyətinin islam dinində qalacağına zəmanət almışlar: "İbrahim və (sonra da) Yaqu b bunu (müsəlman olmağı) öz oğlanlarına vəsiyyət edib, hər biri dedi: "Ey oğlanlarım, həqiqətən, Allah sizin üçün (belə bir) din seçdi, siz də ancaq müsəlman olaraq ölməlisiniz» (1, «Bəqərə» 132).

Yaqu b peyğəmbər can verməzdən qabaq oğlanlarından «Məndən sonra nəyə ibadət edəcəksiniz?» - deyə soruşur və yalnız «Sənin Allahına və atalarımız İbrahinin, İsmailin və İshaqın Allahı olan tək Allaha təslim olub, Ona ibadət edəcəyik», - cavabını aldıqdan sonra arxayınlıqla canını təslim edir (1, «Bəqərə» 133).

Zəkəriyyə, ölüm gününün yaxınlaşdığını hiss edərək Rəbbinə «Mən özümdən sonra gələn qohum-əqrəbamdan (yerimə keçəcək əmioğlularının və digər vərəsələrimin məsləkini ləyaqətlə davam etdirməyəcəyindən) qorxuram» - deyə müraciət edir. Allaha yalvararaq oğul istəyən Zəkəriyyə öz ricasını, məsləkini ləyaqətlə davam etdirəcək bir etibarlı adamın olmaması ilə izah edir. O, qohum-əqrəbaya etibar etməyərək, məhz oğul istəyir və bu da təsadüfi deyildir. Atanın təəssübünü, birinci növbədə, oğul çəkməlidir. Ölüm saatının yaxınlaşdığını hiss edən islam peyğəmbəri özü ilə birlikdə həcc ziyarətinə çıxmış minlərlə müsəlmanın qarşısında «vida xütbəsi» edərək, əqidəvi, sosial, siyasi və iqtisadi məsələləri əhatə edən geniş məzmunlu nitqlə çıxış etmişdir. O bu çıxışında mal-mülkü mühafizə etmək ona qarşı istər fərd, istərsə də ictimaiyyət tərəfindən təcavüz edilməsinin qarşısını almağı, mal-mülk sahibindən öz sərvətini hansı yolla qazandığını

soruşmağı, qəza və maliyyə işlərində etibarlı olmağı və sələmdən imtina etməyi vəsiyyə etmişdi.

Ədəb-ərkan və davranış qaydalarına aid vəsiyyətlə Loğmanın öz oğluna etdiyi vəsiyyəti misal göstərmək olar. Loğman öz oğluna etdiyi öyüd-nəsihətində Allaha şərik qoşmamağı («Loğman 13) namaz qılmağı (17) həm də yaxşı işlər görməyi (17) adından təkəbbürlə üz döndərməməyi və yer üzündə lovğa-lovğa işində müvazinət gözləməyi (19), danışanda səsini çıxarmamağı (19) ədəb-ərkan qaydalarını gözləməyi əmr edir.

Loğmanın öz oğluna verdiyi öyüd-nəsihət bəşəriyyətin bu gün riayət etməli olduğu əxlaq normalarından başqa bir şey deyildir.

Mal bölgüsü və mirasla əlaqədar bir sıra məsələlər Quranda öz əksini tapmışdır. Məsələn, ayələrin birində ailə üzvlərindən hər birinin payına düşən mirasın miqdarı belə müəyyən olunur: «Allah övladlarınız haqqında sizə tövsiyə edərək buyurur ki, oğula iki qız hissəsi qədər pay düşür. Əgər (ölən şəxsin) qızlarının sayı ikidən artıqdırsa, mirasın üçdə iki hissəsi onlara çatır. Əgər təkcə bir nəfər qızıdırsa, mirasın yarısı onundur. Övladı olduğu təqdirdə vəfat edənənin ata və anasının hər birinə mirasın altıda bir hissəsi verilir. Əgər onun övladı olmayıb, varisi yalnız ata və anadan ibarətdirsə, (malın) üçdə bir hissəsi anaya aiddir (Qalan hissə tamamilə ataya çatır). Əgər ölmüş şəxsin qardaşları və bacıları varsa, ananın hissəsi altıda birdir (Yerdə qalan hissə yenə atanın payına düşür). Bu bölgü ölən şəxsin vəsiyyəti yerinə yetirildikdən və ya borcu ödənildikdən sonra aparılır. Valideynlərinizdən və övladlarınızdan hansı birinin xeyir və mənfəət cəhətdən sizə daha yaxın olduğunu bilmədiyiniz üçün bu (bölgü), Allah tərəfindən müəyyən edilmişdir» (1,«Nisa»11). Lakin Quranda göstərilən əmr və nəhyələr, müsəlmanların həyatını tənzim edən ümumi fərmayişlər Allahın dəyişməz hüduqlarıdır və konkret hallarda bu əmr və nəhyələrə uyğun olaraq müvafiq əlavələr etmək lazım gəlir. Məsələn, ümumiyyətlə miras bölgüsü ilə bağlı olan hər şey şəriət qanunları ilə tənzim olunmuşdur və kimə nə miqdarda pay düşəcəyi məlumdur. Ancaq konkret vəziyyətdən çıxış edərək, konkret faktları nəzərə almaqla, daha zəruri halları bariz şəkildə nəzərə çatdırmaqla mömin şəxs ölümündən qabaq daha məqsədyönlü şəkildə vəsiyyət edir. Bunu şəriət qanunları tələb edir. Quranda buyrulur: «Sizin hər birinizi ölüm haqlayan zaman qoyub gedəcəyiniz maldan valideynlərinizə, yaxın qohumlarınıza verilməsi üçün ədalət üzrə vəsiyyət etməyiniz zəruridir.» (1,«Bəqərə»180). Bütün bunlar nə qədər kədarli və təbiidir. Artıq dünya həyatını başa vurmuş, müəyyən məslək, dünya görüşünə və mövqeyə malik olan müsəlmanın özündən sonra dininin müqəddəratına

və mal-mülkündə kimin sahiblik edəcəyinə görə nigarənçılığından irəli gələn bir haldır. Vəsiyyət etmək, ürəyindəki son sözləri demək arzusu göstərir ki, vəsiyyət edən şəxs müəyyən məslək, prinsip sahibidir, ömrünü bivec keçirməmişdir və ondan sonra nələrin, hansı hadisələrin baş verəcəyinə laqeyd deyildir. Vəsiyyət, müsəlmanın bir tərəfdən, dünya həyatının gəldi-gedərliyini və ölümündən sonra bir daha dünyaya qayıtmayacağını dərk etməsindən, digər tərəfdən isə Xaliq tərəfindən mükəlləf edildiyi xəlifəlik vəzifəsinin yüksək səviyyədə yerinə yetirilməsi istəyindən irəli gəlir. Allah-təala onun xilqətinə daxil edib ki, dirilər kimi ölümlər də yer üzündə cərəyan etməkdə olan hadisələrə qarşı laqeyd olmamalıdır. Müsəlman bilir ki, vəfatı ilə o, birdəfəlik olaraq axirət aləminə qovuşur, vəfatından sonra yer üzündə baş verəcək hadisələrə görə cavabdeh deyildir. Amma bununla belə, konkret əqidə və məslək sahibi olan insan hiss edir ki, onun vəfatı ilə bəşər cəmiyyətinin inkişafına bir xələl gəlməməlidir (4, 243).

Vəsiyyət hər bir adama edilmir, bu vəzifə şərəfli olduğu qədər də məsuliyyətli. Əsl varis atasının ölümü zamanı qürbətdədirsə, qayıdıb atasının ölüm xəbərini eşidincə, dərhal onun vəsiyyətnaməsini soruşmalıdır. O, vəsiyyətnaməyə əsasən həm mərhumun borclarını qaytarmalı, qisası varsa, qisasını almalı, kimisə əşirənin rəhbəri kimi tanımalı və ona itaət etməli, kiməsə sirrini açmamalı və ondan uzaq olmalı, mal-mülkün vəsiyyətə görə bölünməsinə nəzarət etməlidir. Əsl varisin həddi-bülüğa çatmamış olması ilə, ölümün qəfildən gəlməsi ilə və s. hallarda ölməkdə olan şəxs etibar etdiyi, həqiqi varisi olmayan və ya təsadüfi bir adama vəsiyyət edərək, onu həqiqi varisinə çatdırmağı xahiş də edə bilər. Bu vəsiyyət müqəddəs bir əmanətdir. Vaxtı və şəraitindən asılı olmayaraq, vəsiyyəti öz üzərinə götürmüş şəxs onun məxfiliyini qorumaq, onu ürəyində daşıyaraq gec-tez varisə çatdırmalıdır.

İslamda insanın xəlf edilməsi nə qədər ciddi və mənalı bir hadisədirsə, dünya tərk etməsi də bir o qədər dərin hikmətə malikdir. Bunun hikməti ondadır ki, Yer üzündə Allahın xəlifəsi olmaq üçün xəlf edilmiş insan bu risalənin gətirib müəyyən nöqtəyə çatdırdıqdan sonra onu yeni nəsə təhvil verir və dünya evindən axirət evinə köçür. O, dünyasını dəyişməzdən qabaq bəşəriyyətin bir daha cahiliyyə adət-ənənəsinə qayıtmayacağına, yurdunun xarabazarlığa çevrilməyəcəyinə, burada özbaşınalığın, böyük-kiçiksizliyin, daxili didişmələrin baş alıb getməyəcəyinə, ata mülkünün viran qalmayacağına əmin olmaq istəyir. Bütün bunlar məhz İslam dininin daxili mahiyyətindən irəli gələn istək və tələbatlardır. Bu mütəmadilik qırılmazdır. Mömin insanın xilqətinə xas olan qurub-yaratmaq, çoxaltmaq, artıq əldə edilmiş uğuru möhkəmlətmək meyli onu dünya hadisələrinə qarşı laqeyd olmağa

qoymur. Dünyasını dəyişməyə hazırlaşan müsəlmanı, onun dinində, ailəsində, tayfasında, əmlakında baş verə biləcək hər bir hadisə narahat edir. Öz vəsiyyəti ilə bu dağıdıcı hadisələr qarşısında sipər çəkməyə çalışır. Müsəlmanın düşüncəsinə görə, dünyasını dəyişməklə onun dünya həyatı ilə əlaqəsi tamamilə kəsilir. Bu əlaqə yalnız birtərəfli şəkildə alır. Digər sözlə desək, o, dünya həyatında baş verənləri qəbir evindən seziş, lakin onlara öz təsirini göstərə bilmir. Bu onun əzabını daha da artırır. Buna görə də ölüm yatağında olan şəxs haqqında bəzən deyirlər: «Nə isə demək istəyirdi», «gözləri ilə kimisə axtarırdı». Bəzən də elə olur ki, ölüm yatağında olan şəxs varisini görərək vəsiyyətini eləyir və rahatlanır, asanlıqla canını təslim edir. Vəsiyyətin konkret məzmunundan asılı olmayaraq o, varisi gözlənilən çətinliklərdən, fəlakətlərdən, rüsvayçılıqdan, maddi xəsarətdən uzaqlaşdırmağa yönəlmişdir. Məsələn, pis əməlləri ilə tanınmış bir tayfaya və ya nəsiə öz münasibətini bildirərək deyir: «uzaq ol», «alver etmə», «qohumluq etmə», «yol yoldaşı olma» və s. İnsan ölərkən, özünün arxasınca heç bir mübahisəli məsələ, ixtilaf doğuracaq, səhv yozula biləcək məsələ qoymaq istəmir. Vərəsəlik hüququnun həyata keçirilməsində əsas məsuliyyət varisin, qəyyumun (vəlivvü-l-əmr) və şahidlərin üzərinə düşür. Buna görə də, onların hər birini seçərkən ciddi düşünməli, onları dəfələrlə sınamalı, mötəbər və qədir bilən adamlara ürək qızdırmalıdır. Bəzən mərhumun mal-mülkünün tar-mar olduğunu, susuzluqdan yanıb qurumuş bağını sönmüş ocağını görərək səmimiyyətlə onun halına acıyırlar. Bu mərhumun yurdunda həqiqi varis olmayan, tamamilə kənar bir şəxsin, varisliyə layiq olmayan adamın qaldığı hallarda daha bariz şəkildə özünü göstərir: "Gorun od tutub yansın, gör yurdunda kim qaldı?..." Belə hallarda mərhum haqqında deyirlər: "Qəbrində çevrilir, qovrulur, qəbri od tutub yanır". Vəsiyyət ediləcək şəxsin seçilməsində qohumluq əlaqəsi, ata xətti ilə yaxınlıq, ikinci növbədə isə, şəxsin mötəbərliyi, nüfuz, qətiyyət, gözütoxluq mühüm rol oynayır. İslam tarixində, mömin adamların ölümündən qabaq nökr və kənizlərini azad etməyinin, onların haqqını ödəyərək onlardan halallıq almasından, zövcələrin hüququnun müəyyən edilməsinin, hətta sevimli at və ya dəvəsindən halallıq istəməyin şahidi oluruq (5, 134). Dünya həyatını tərk etməyə hazırlaşan adam kiməsə borclu olub, ödəmək iqtidarında deyilsə, o, borc sahibindən halallıq istəyir. Əgər borc sahibi halal etmirsə, o bu məsələni öz varisi ilə razılaşdırır və qazanıb həmin məbləği ödəməyi tapşırır. Qeyd etmək lazımdır ki, bu ənənə müsəlman xalqlarının həyatında dərin kök salmışdır. Dəfn zamanı mərhumu qəbrə qoymazdan əvvəl bu mərasimə rəhbərlik edən din xadimi, varisin (oğul, ata, qardaş, ata xətti ilə daha sonrakı qohumlar) iştirakı ilə camaata müraciət edir və mərhumun

kiməsə borcu, kiminsə ona qarşı iddiası olub-olmadığını soruşur. Yalnız camaatın razılığından sonra mərhumu torpağa tapşıırırlar. Bunu da qeyd etməliyik ki, mal-mülk bölgüsü vəsiyyətin şərtlərini yerinə yetirdikdən sonra, daha ödənilməli məxaricin qalmadığı təqdirdə aparılır: "Bu, (vərəsələrə) zərər toxunmadığı halda edilən vəsiyyətin yerinə yetirilməsindən və ya borcun ödənilməsindən sonra icra olunur" (1, Nisa-12).

İslamdan qabaq cahiliyyət mühitində anlaşılmazlıq və mübahisə doğuran məsələlər arasında ölüm və onun səbəbləri xüsusi yer tuturdu.

O dövrdə ərəb şüurunda dərin kök salmış təsəvvürlərdən biri də bu idi ki, insan həyatı kortəbii şəkildə yox, müəyyən bir fəvqəltəbii qüvvə tərəfindən idarə olunur. Bu qüvvəni insan iradəsindən asılı olmayan, onun idrak çərçivəsindən kənarda mövcud olan tale" (məniyə) adlandırmaqla kifayətlənirdilər. VI əsrin əvvəllərində yaşamış şairlər isə zamanın sonsuzluğunu və eyni hadisələrin dövrü olaraq təkrar olunduğunu, mövcud olan hər şeyin müvəqqətiliyini göstərən "dəhr" sözündən daha çox istifadə edirdilər. Cahil ərəblərin təsəvvürüncə, "dəhr" insanın həyatına yardım etməkdən daha çox onun məhv edilməsinə yönəldilmişdir. İnsanın öz gündəlik həyatında qarşılaşdığı bütün çətinliklər və uğursuzluqlar "dəhr"dəndir. Heç kəs zamanın gərdisindən yaxa qurtara bilmədiyi kimi onu irəlidən də görə bilməz. Taleyin hökmü insanın idrakı üçün anlaşılmaz bir şeydir. İnsan yalnız onu bilir ki, taleyin hökmü (xətm əl-qeyb) onu istədiyi vaxt yaxalaya bilər (6, 263).

Ərəblərin şüurunda "axirət dünyası" məfhumu özünə yer tapmamış olsa da, onlar həyata müvəqqəti, fani bir şey kimi baxırdılar. İnsanların gündəlik həyatında baş verən xoş və bəd hadisələrin, xüsusilə də insanın birdən-birə yox olaraq həyatdan getməsi hadisəsinin izah edilməmiş qalması cahiliyyət dövrü kahin və şairlərini düşünməyə, bu qəribə hadisənin köklərini aramağa sövq edirdi.

"Həyat" anlamının özü bədəvi məişətinin müxtəlif sahələrini əks etdirən "eyş", "bəqa", "ümr" kimi sözlərlə ifadə olunurdu. Ərəblər yalnız bu dünyada mövcudluğu qəbul edir və ölüm anında onun sona yetdiyini düşünürdülər. Ölüm "fəna" və ya "zəval" kimi başa düşülürdü. Qədimdə ərəb təsəvvür edirdi ki, insan həyatında yaradıcı, xəlqedic qüvvə ilə yanaşı, həm də bir qəhredici qüvvə fəaliyyət göstərir. Bu qəhredici qüvvənin nədən ibarət olduğu haqda ziddiyyətli fikirlər söyləyən cahili kahinləri xəlv edilməklə qəhv edilmək arasında barışmaz bir əksliyin mövcud olduğunu hiss etsələr də, bunun səbəbini zaman, dövr, qəhv, dəhv və başqa sözlərlə ifadə etməyə çalışırdılar. Hər qəbilənin öz dövrü və xüsusi keçmişindən seçilərək götürülmüş müəyyən hadisə ilə bağlı olan tarixi mövcud idi (5, 265).

Cahiliyyə ərəbləri ölüm hadisəsini yenidən dirilmə, sorğu və axirət həyatı ilə əlaqələndirməyərək, insanın ölüm nəticəsində sadəcə olaraq məhv olduğunu düşünür, taleyin mütləq qəhredici qüvvəsinə məruz qalaraq yox edildiyi qənaətinə gəlirdilər. İnsanın həyatda müvəqqətiliyi onun öz ömrünü necə keçirdiyindən asılı olmayaraq labüd şəkildə zavala uğrayacağı və bununla da hər şeyin bitəcəyi haqda təsəvvürlər ölüm hadisəsini ikrah hissi ilə qarşılamağa məcbur edirdi (2,96).

İslam bu təsəvvürləri alt-üst edərək dünya və axirət həyatı haqqında tamamilə yeni anlayış gətirdi. O, ölüm, yenidən dirilmə, sorğu-sual, mükafat və cəza, axirət həyatı anlayışları ilə insanın mənalı yaşamasını, davranışına görə məsuliyyət daşmasını və hər bir addımını ölçüb-biçməsinə şərtləndirdi. Dünya həyatının axirət həyatına qovuşmaq üçün bir körpü olduğunun etiraf edilməsi insanın təkcə dünya həyatı üçün deyil, həm də axirət həyatı üçün məsuliyyət daşdığına inama gətirib çıxardı. İslam ehkamları insanın ölümündən qabaqkı və ölümündən sonrakı həyatını vahid bir silsilə kimi təsəvvür etməyə imkan verirdi. Müsəlman təkcə özünün həyatı ərzində deyil, vəfatından sonra da dünya işlərinin necə cərəyan edəcəyi haqda narahatlıq keçirməyə başladı. Buna görə də müsəlman ömrünü "necə gəldi" başa vurub köçməyə tələsmir, müəyyən məsləkə, prinsiplərə qulluq edir. Ölümündən qabaq imkan tapıb kiməsə vəsiyyət etmək, dünya həyatında nail olduğu maddi və mənəvi uğurların davam edəcəyinə *inam hissi keçirməyə ehtiyac duyur*.

Bu baxımdan islamı ölüm hadisəsinə münasibətdə insan təfəkkürünün yeni mərhələsi hesab etmək mümkündür. İslamın meydana gəlməsi ilə, ölümdən qabaq vəsiyyət etmək ənənəsi bir hüquqi mərasim şəkilini alır.

Burada cahiliyyə qanunlarına və ənənələrinə nifrət ifadə olunmaqla yanaşı, həm də islamın meydana gəlməsi nəticəsində şüur və mədəniyyətin yeni bir mərhələyə yüksəlmiş olduğu vurğulanır (7,67). İslam öyrədir ki, ölüm insan həyatının keçməli olduğu labüd bir mərhələdir. İslam vəsiyyət məsələsini o qədər ciddi bir şəkildə qoyur ki, qeyri-adi şəraitdə, qürbətdə, yaxın adamın olmadığı şəraitdə can verməli olsa belə, müsəlman təsadüfi yol yoldaşı olduğu adama etibar edərək vəsiyyəti öz əhlinə çatdırmağa borcludur. Vəsiyyətin məzmunu hədsiz dərəcədə çeşidli və rəngarəng olub dini məsələləri, əmlak bölgüsünü, ailə münasibətlərini, əxlaqi və sairə problemləri əhatə edir. Məsələn, əmək bölgüsü və vərəsəlik hüquqları ilə əlaqədar bir sıra öyüd-nəsihətlər Quranda öz əksini tapmışdır. Əmlak bölgüsü ölmüş şəxsin vəsiyyəti yerinə yetirildikdən və ya borcu ödənildikdən sonra aparılır (3,152).

Vəsiyyət ediləcək şəxsin seçilməsində qohumluq əlaqəsi ata xətti ilə yaxınlıq, ikinci növbədə isə şəxsi mötəbərlik, nüfuz qətiyyətlilik və gözütöxlük mühüm rol

oynayır. İslam tarixində mömin adamların ölümdən qabaq nökr və kənizlərin azad etməsinin, onların haqqını ödəyərək halallıq almasının, zövcələrin hüququnu müəyyən etməsinin, hətta sevimli at və dəvəsindən halallıq istəməsinin şahidi oluruq. Dünyasını dəyişməyə hazırlaşan adam kiməsə borclu olub ödəmək iqtidarında deyilsə, o borc sahibindən halallıq istəyir. Əgər borc sahibi halal etmirsə, o, bu məsələni varislə razılaşdırır və qazanıb həmin məbləği ödəməyi tapşırır. Qeyd etmək lazımdır ki, bu ənənə müsəlman xalqlarının həyatında dərin iz salmışdır. Dəfn zamanı, məhrumu qəbrə qovmazdan əvvəl bu mərasimə rəhbərlik edən din xadimi varisin iştirakı ilə camaata müraciət edir və mərhumun kiməsə borcu, kiminsə ona qarşı iddiası olub-olmadığını soruşur. Yalnız camaatın razılığından sonra mərhumu torpağa tapşıırırlar.

Mürəkkəb demoqrafik proseslərlə səciyyəvi olan, əhalinin səpələnmiş olduğu və gediş-gəlişin çətinləşdiyi, gözlənilməz ölüm hallarının artmış olduğu müasir şəraitdə islamın insan həyatı və onun sonu məsələsində mövqeyi xüsusi maraq doğurur. Çox nadir hallarda insana əsl mənada qocalıq mərhələsini yaşamaq, özünü bir ağsaqqal kimi hiss etmək, həyat təcrübəsini tələsmədən ümumiləşdirmək, yeni nəsle çatdırmaq nəsim olur. Onun bu arzusu qəfil ölüm, yaxın adamın qürbətdə olması və s. üzündən ürəyində qalır. Buna görə də vəsiyyəti yalnız uzun ömür yaşamış, dünyasını dəyişməsi qanunauyğun olan adamın vəzifəsi hesab etmək düzgün deyildir. Hər bir əqidə və məslək sahibi, cəmiyyətin, ailəsinin və əmlakının müqəddəratına görə məsuliyyət hiss edən hər bir insan daima ölüm anını göz önünə gətirməli, gözlənilmədən dünyasını dəyişəcəyi ehtimalını nəzərdən qaçırmamalı, necə deyərlər, «vəsiyyətini yastığı altında saxlamalıdır». Vəsiyyətin qəbul edilib-edilməməsi şərtləri isə onun xoş məramlı olması, fitnəkarlıqğa və təcavüzə təhrik etməməsi ilə bağlıdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.M.Bünyadov; V.M.Məmmədəliyev. Bakı: Qismət, 2004, 607 s.
2. Donuk Abdulkadir. “Çeşitli topluluklarda ve eski Türklerde aile”. İstanbul: 1992, 175s.
3. Yusif Hacı Əbdürrəhman. İslamda ailə üzvlərinin hüququ. Bakı, 1998, 164s.
4. Aktan Hamza. İslam miras hukuku. İstanbul: Çağaloğlu, 1991, 297 s.
5. Berki Ali Himmet. İslam hukukunda feraiz ve intikal. Ankara: Ayyıldız matbaası, 1985, 186 s.
6. Kırıyıcı Selahattin. İslam hukukunda örf ve adetler. İstanbul: Çağaloğlu, n.i.y., 143 s.
7. Yazıcı oğlu M. Said. İslam düşüncesinin tarihsel gelişimi. Ankara: Akçağ yayımları, 2001, 206 s.
8. Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. Москва: Наука, 254 стр.
9. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право и семейное законодательство стран Арабского Востока. Москва: Мусульманское право, 1984, 296 стр.
10. Balcı Ramazan. Əbu Hureyre. İstanbul: Nəsil, 2006

XÜLASƏ

İSLAMDA VƏSİYYƏT VƏ ONUN MAHİYYƏTİ

S.H.Mirzəyeva

İslam ehkamları insanın ölümdən qabaqkı və ölümdən sonrakı həyatını vahid bir silsilə kimi təsəvvür etməyə, müsəlmanı öz yaradılışının hikmətini daha dərindən dərk etməyə sövq edir. Bir müsəlmanın ölümündən qabaq imkan tapıb kiməsə vəsiyyəət etməsi, dünya həyatında nail olduğu maddi və mənəvi uğurların davam edəcəyinə inam hissi keçirməsinə ehtiyac yaradır.

Bu baxımdan islamı, ölüm hadisəsinə münasibətdə insan təfəkkürünün yeni mərhələsi hesab etmək mümkündür. İslamın meydana gəlməsi ilə, ölümdən qabaq vəsiyyəət etmək ənənəsi bir hüquqi mərasim şəkilini almışdır.

РЕЗЮМЕ

ЗАВЕЩАНИЕ В ИСЛАМЕ И ЕГО СУЩНОСТЬ

С.Г.Мирзоева

Исламские догмы стимулируют представление человеком жизни до смерти и после смерти в единой системе/цепи, а также стимулирует мусульманина более глубоко воспринимать суть своего сотворения. Нахождение со стороны мусульманина кого-нибудь кому можно завещать создает необходимость в чувство веры в продолжение материальных и духовных успехов, достигнутых в земной жизни.

С этой точки зрения, отношение ислама к смерти можно считать новым этапом человеческого мышления. С приходом ислама завещание до смерти (предсмертное завещание) приняло форму юридического мероприятия.

SUMMARY

TESTAMENT IN ISLAM AND ITS ESSENCE

S.H.Mirzoyeva

Islamic dogmas encourages/stimulates a human being to imagine a life before death and life after death in one system/chain; also stimulates a Muslim to perceive essence/nature of his creation more deeply. A process of finding someone whom you can testament to/ bequeath to creates belief in continuation of material and spiritual achievements reached in mundane life.

From this point of view, relation of Islam to death can be considered as a new stage/period of human thinking. With Islam coming to the arena, premortal testament has gained a form of juridical act.

KƏLAMDA MƏZMUN VƏ METOD BAXIMINDAN YENİLƏNMƏ HƏRƏKƏTİ (YENİ ELMİ-KƏLAM DÖVRÜ)

i.f.d. dosent əvəzi Adilə Tahirova

Bakı Dövlət Universitetinin

İlahiyyat fakültəsinin

İslam elmləri kafedrasının müəllimi

Açar sözlər: *Kəlam, yeni elm-kəlam, modernizm, İslam elmləri*

Keywords: *Kalam (theology), new Islamic theology, Islamic sciences*

Ключевые слова: *Теология (калам), реновация, модернизм, исламские науки*

XIX əsrdə yaşanan hərbi və siyasi uğursuzluqlar elm adamlarını İslam aləmində baş verən “inxitat”, “inqiraz” və “təəxxur” (tənəzzül) səbəblərini araşdıran əsərlər yazmaya sövq etmişdir. Daha çox qəzet və məcmuələrdə yer alan bu cür yazılarda başda mövcud təhsil sistemi olmaqla təsbit edilən uğursuzluqlar üzərində durulmuşdur. İslam elmlərinin məzmun və əsaslarının ehtiyaca cavab vermədiyi şəklindəki yaygın qənaət bunları yeniləmə və canlandırma fikrini gündəmə gətirdi. İstər fəlsəfənin yeni məzmunuyla inanc və dəyərlərə zərbə vurma, istərsə də dini əhatə etməyən cərəyanların gün keçdikcə ziyalıları öz təsiri altına alması elm adamlarını axtarışlara yönəltdi. Bu vəziyyətdə kəlamçıların üzərinə məsuliyyət yükləndiyi və sürətlə yeni araşdırmalara ehtiyacın olduğu dilə gətirilirdi. Kəlamın yeni tələblərə və ehtiyaca cavab vermədiyi irəli sürülərək zamanın tələbinə uyğun əsərlərin yazılmasının zəruriliyi vurğulanırdı.

Osmanlılar dövrü kəlam elmi ilə əlaqəli fikir və izahlar mövzusunda əsas yerlərdən birinə sahibdir. Jurnalardakı müxtəlif məqalə və mübahisələrdə son dövr İslam alimləri arasında kəlam kitablarının ehtiyaca cavab vermədiyi dilə gətirilirdi. “Sıratı-Müstakim”də çıxan bir yazıda əhatə etdiyi mövzu və problemlər baxımından beş yüz il qabaq yazılan kəlam və fəlsəfə kitablarının artıq kafi olmadığı bildirilərək qədim sufistaiyyənin (sofistlərin) yerinə artıq maddiyyun (materialistlər) və təbiətçilərin (naturalistlər) keçdiyini, dəhriyyunun da şəkil dəyişdirdiyini, bu səbəblə mövcud fikirlərə qarşı rədd cavabını verə biləcək əsərlərin yazılmasına ehtiyacın olduğu vurğulanmışdır.

Tarix boyu İslam alimləri də ortaya çıxan ehtiyaclara görə hərəkət etmişdir. Əqaid və kəlam elminin əsas mövzuları (məsail) eyni qalsa da, bu mövzuları izah edərkən və ya etirazlara cavab verərkən metod və izah tərzləri dövrə və düşüncə məktəblərinə görə dəyişmişdir. Zaman keçdikcə mütəqəddiminun qurduğu, mütəəx-xirunun inkişaf etdirib sistemləşdirdiyi klassik kəlamda, yeni ortaya çıxan məsələlərə də cavab tapmaq üçün metod dəyişdirmə zərurəti ortaya çıxmışdır.

Xüsusilə XX əsrdə aktual olan Yeni elmi-kəlam dövrünün əsas xüsusiyyətləri bunlardır:

- Materializmi və fəlsəfi bir fikir kimi pozitivizmi rədd edən, dinə qarşı olan bioloji (Darvinizm) və psixoloji (Freydizm) tənqidlərə cavab vermək.
- Bütün elmlərdən istifadə edərək Allahın varlığını isbat etmək.
- İslamın əqaid məsələlərini inkar edən, xüsusilə ateist cərəyanlara qarşı isbat, izah və müdafiə etmək.¹

Əvvəlki kəlam əsərlərində də isbatı-Vacib (Allahın varlığının isbatı) mövzusuna yer verilsə də, XX əsr üçün yetərli hesab edilməmişdir. Çünki bu dövrdə ateizm çox inkişaf etməmişdir. Müəttilə, Maddiyyun, Təbiiyyun və daha çox Dəhriyyun adı ilə bilinən axımlara qarşı fikirlər söylənsə də XX əsrdəki qədər qədər aktual olmamışdır.² Yeni çıxan fikirlərə cavab vermək üçün də yeni əsərlər yazma zərurəti var idi.

XIX əsrdə İslam elmlərinin yenidən İslam cəmiyyətinə istiqamət verə biləcək səviyyəyə gəlməsi üçün müzakirələr aparılmışdır. İslam elmlərinin mövzu və metodlarının ehtiyaca cavab verə bilmədiyi düşüncəsi onları yeniləmə və canlandırma fikrini gündəmə gətirdi (təcdid və islah). Təfsir, fiqh və digər elmlər kimi kəlamda da yenilik ehtiyacı ortaya çıxmışdır. Türkiyədə yenilənmə hərəkatının nümayəndələri Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914), İzmirli İsmayıl Hakkı (1868-1946) və s. olmuşdur. Onlar kəlamın yenilənməsindən bəhs edərkən klassik kəlamın gözardı edilməməsini xüsusilə vurğulayırdılar. Misirdə kəlam problemləri ilə məşğul olan Məhəmməd Əbdüh (1849-1905) olmuşdur. Hindistanda bu hərəkatın nümayəndələri kimi Seyyid Əhməd Xanın (1817-1898), Şibli Numaninin (1857-1914) adları qeyd edilməlidir. Pakistanda isə Məhəmməd İqbalın (1876-1938) bu sahədə önəmli xidmətləri olmuşdur. Bu alimlərin hər birinin özünəməxsus üslubu olub bəzən mühafizəkar düşüncədən xeyli uzaq fikirlərə sahib olmuşlar. Kəlamda

¹ Gölcük Ş. Topraq S., Kəlam (Tarih Ekoller Problemler). səh. 73-75; Kılavuz A. S. Anahatlarıyla İslam akaidi ve kelama giriş. səh. 286-288.

² Topaloğlu B. Kəlam ilmi (Giriş). səh. 19-23, 104, 139.

yenilik ehtiyacı müxtəlif yazılarda müdafiə olunub səbəbləri ortaya qoyulmağa çalışılarkən bu görüşün başlıca təmsilçiləri başladıkları yenilik hərəkətinə model yaratmaq və bu səpkidə işlərin davam etdirilməsinə təşviq etmək məqsədi ilə yeni kəlam əsərləri yazdılar. Bunlar arasında Abdullatif Harputinin “Tənkihul-kəlam”, Filibeli Ahmed Hilminin “Üssi-İslam”, “Yeni akaid”, İzmirli İsmail Hakkının “Yeni ilmi-kəlam”, Məhəmməd Əbdühün “Risalətut-tövhid” və Şibli Numaninin “Kəlam” əsərləri sayıla bilər. Seyyid Əhməd Xanın (1817-1898) “Təfsirul-Quran”, Cəmaləddin Qasiminin (1866-1914) “Məhasinut-təvil”, Rəşid Rzanın (1865-19354) “Təfsirul-mənar”, Mahmud Şükrü əl-Alusinin (ö. 1924) “Ma dəllə əleyhil-Quran”, Elmalılı Hamdi Yazırın (1878-1942) “Hak dini, Kuran dili” adlı təfsirləri də yeni elmlərə uyğun izahların edildiyi, daha çox əqli ayələrə üstünlüyün verilmiş olduğu yeni cərəyana aid əsərlərdəndir.

Yeni elmi-kəlam dövrünün bəzi nümayəndələri və əsərləri:

Fərid Vəcdi, əl-İslam fi əsril-ilm.

Abbas Mahmud əl-Əqqad, Allah.

İzmirli İsmayıl Hakkı (1869-1946), Yeni ilmi-kəlam.

Məhəmməd Əbdüh (1905), Risalətut-tövhid.

Şibli Numani (1857-1914), İlmi-Kəlam, İlmi-kəlam-i-cədid.

Abdullatif Harputi, Tənkihul-Kəlam

Bu dövrün digər nümayəndələri:

Cəmaləddin Əfqani, Seyyid Əhməd Xan (1817-1898), Filibeli Ahmet Hilmi, Ömer Nasuhi Bilmen, İsmail Fenni, Şemseddin Günaltay.

İndi isə yeni elmi-kəlam əsərlərinə nümunə olaraq bu dövrdə İslam dünyasının fərqli bölgələrində yaşamış bir neçə alimin əsərlərindən bəhs etmək yernə düşər. Kəlam mövzularının yenilənməsi məsələsi ilə ciddi məşğul olanlardan biri Osmanlıların son dövr kəlamçısı Abdullatif Harputidir (1842-1914). Elm və fəlsəfədəki dəyişikliklərdən xəbərdar olan və bəzilərinin elmi dinə qarşı istifadə etmək istədiklərini bilən Harputi bu səbəbdən fizika və astronomiya ilə maraqlanmışdır.³ “Yeni Əqaid” adıyla bir risalə nəşr edən Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914) bu mövzuyla maraqlananlar arasındadır. O, “Hər dövr insanının bir zehniyyəti olduğu üçün bu günün insanının keçmişin məntiq və elmləri ilə kifayətlənməsi mümkün

³ Harputi. Tenkihul-kəlam. səh. 439.

deyildir”, – deyə bildirmişdir.⁴ Beləliklə ona görə, İslam toplumunun düşüncə dəyişikliyinə və ciddi bir yenilənməyə ehtiyacı vardır.

Kəlamdakı yenilənmə hərəkatının Türkiyədəki ən önəmli siması İzmirli İsmail Hakkıdır (1868-1946). “Yeni ilmi-kelam” adlı əsəri və eyni mövzuda çıxan bir çox məqaləsi ilə kəlamın yenilənməsi üçün böyük səy göstərən İzmirlinin bu çalışmaları daha çox Cümhuriyyətdən əvvəlki dövrə təsadüf edir. İzmirliyə görə, necə ki, Fəxrəddin Razi kəlamı Baqillani kəlamının yerinə keçmişdisə, yəni Razinin əsrində Baqillani kəlamı yetərli hesab edilmirdisə, onun dövründə də artıq Razi kəlamı ehtiyaca cavab verə bilmirdi.⁵ Aristotel fəlsəfəsi ətrafında olan tənqidlər kəlamın ona istinad edən bəzi məsələlərinin də dəyişməsinə, beləcə əsrin və mövcud fəlsəfənin ehtiyaclarına uyğun kəlam əsərlərinin yazılmasını labüd edir.⁶

İzmirliyə görə təsis ediləcək kəlamda yeni məntiq ölçü olaraq alınmalı, fəlsəfi mövzulardan isə dəlillərdə istifadə etmək üçün nəticələrinə yer verilməlidir. Beləcə Yunan fəlsəfəsi yerinə modern qərb fəlsəfəsi ilə lazımı ölçüdə münasibət qurulmalı, sxolastik zehniyyət tərk edilərək metodoloji qaydalar tətbiq edilməlidir.⁷

“Yeni ilmi-kəlamın” müəllifi kəlamda həyata keçirmək istədiyi dəyişikliklər planını belə təqdim edir: Kəlam elminin ana mövzuları və məqsədləri, yəni vəhyə istinad edən təməlləri hər zaman eyni olub dəyişməməklə birlikdə, istifadə olunan vasitə və giriş məlumatlar, yəni izah və isbat şəkli zaman və ehtiyaca görə dəyişir. Kəlam müxalif düşüncə və cərəyanların zamanla dəyişməsilə də metod dəyişdirir. Məsələn, klassik kəlamda Allahın varlığı üçün aləmin hüdusunu, aləmin hüdusu üçün də ərəzlərin (aksidensiya) dəyişməsi dəlil olaraq istifadə olunmuşdur. Bu gün isə bunların yerinə təbiət qanunları, təcrübə metodu və digər dəlillərə yer verilməlidir. Əgər bu edilməzsə, İslam dininin elmi mühitdə yayılması çətinləşər.⁸

İzmirli İsmail Hakkının yazdığı bir müqəddimə və iki bölümdən ibarət olması düşünülen “Yeni ilmi-kelam” çox təəssüf ki tamamlanmamış, nübüvvətin işlənəcəyi ikinci bölüm və nəticə hissəsi yazılmamışdır. Tarixi arxaplan ilə epistemoloji problemi və istilahi məlumatlara yer verilən uzun müqəddimədən sonra gələn kitabın əsas hissəsi uluhiyyətlə əlaqəlidir. Əsərin metod və sistemi haqqında məlumat verilərəkən anlaşılan dildə olması üçün səy göstəriləcəyi, Allahın varlığı mövzusunda

⁴ Filibeli. Allahi inkar mümkünmüdür. səh. 165.

⁵ İzmirli. Muhassalül-kelam vel-hikme. səh. 13.

⁶ İzmirli. Muhassalül-kelam vel-hikme. səh. 13.

⁷ İzmirli. Yeni ilmi-kelam. səh. 18-19.

⁸ İzmirli. Yeni ilmi-kelam. səh. 11-12.

yeni istidlal metodunun istifadə ediləcəyi, nübüvvət bölümündə isə həz. Peyğəmbərin həyatı və əxlaqi səciyyələrindən dəlil olaraq istifadə olunacağı bildirilir.

Mütəəxxirun dövrü əsərlərindən fərqli olaraq giriş hissədə İslami elmlərin meydana gəlməsi və inkişaf etməsinə yer verilmiş, bu elmlərdəki metod fərqlilikləri üzərində durulmuşdur. Ayrıca etiqadi və fiqhi məzhəblərin adları və əsas fikirləri verilmiş, ancaq Batiniyyə xaricində heç bir məzhəb haqqında mənfi rəy bildirilməmişdir. Uluhiyyət bəhsinə ayrılan bölümə Allahın varlığının dəlilləri ilə sifətlər kimi iki əsas mövzudan bəhs edilmişdir. Birincisi ilə əlaqəli əvvəlcə İslam alimlərinin klassik dəlilləri, filosofların fərqli görüşləri ilə birlikdə verilmiş,⁹ sonradan modern fəlsəfənin dəlilləri açıqlanmışdır¹⁰. Uluhiyyət mövzusunda irəli sürülən şübhələr istinad etdikləri fəlsəfi cərəyanlarla birlikdə sayılaraq bunlara tək-tək cavab verilmişdir.¹¹ “Əsma və sifati-ilahiyyə” mövzularında məzhəblərin fərqli görüşləri, “əfali-ilahiyyə” başlığı altında isə kəlam elminin problemləri olan iradə, hidayət, qədər məsələləri haqqında yazılmışdır.

Bəhs etdiyimiz dövrdə Misirdə kəlam problemləri ilə məşğul olan mütəfəkkir Məhəmməd Əbdüh olmuşdur (1849-1905). Bu illərdə o, bütün gücünü tədrisi yenidən düzəltməyə, kəlam və fiqhdə isidlal və ictimai funksional hala gətirməyə, beləcə bu elmləri ilk dövrlərdəki kimi canlandırmağa yönəlmişdir. Dövründəki kəlam elminin vəziyyətini bəyənməyən Əbdüh heç kimin əlində Əşəri, Matüridi, Baqillani, İsfərayiniyə aid bir kitabın olmamasından və hətta kitabxanalarda da onların kitablarına rast gələ bilməməsindən şikayətlənir. O, dövründəki kəlam tədrisindən də məmnun olmamışdır. Çünki tələbələrin mütəəxxirunun müxtəsər kitabları xaricində heç bir əsər oxumadığını, ən güclü tələbələrin sadəcə ibarələrin nə mənaya gəldiyini öyrənməklə kifayətləndiyini, dəlil və müqəddimələri ilə bir bəhsi öyrənilərək doğrusunu doğru olmayanından ayıra bilmədiklərini bildirmişdir.

Mütəəxxirun dövrünün kəlamçılarını filosoflardan təsirlənib onların nəzəriyyə və müqəddimələrini təqlid və müdafiə etməklə günahlandıran Əbdüh, nəticədə fəlsəfə ilə əsl kəlam mövzularının qarışdığını, beləliklə də kəlam kitablarında söz və üslub müzakirələrindən başqa bir şeyin qalmadığını və aqlın gözdərdi edildiyini vurğulamışdır.¹² Əbdühün kəlamı təməldə və məzmun etibarı ilə mövcud ənənə-

⁹ İzmirli. Yeni ilmi-kəlam. səh. 5-30.

¹⁰ İzmirli. Yeni ilmi-kəlam. səh. 30-42.

¹¹ İzmirli. Yeni ilmi-kəlam. səh. 42-83.

¹² Əbdüh. Risalə. səh. 20-21.

lərdən fərqli olmamışdır. Bütün fərqliliyi bəzi məsələləri çox vurğulaması və bəzi mövzulara toxunmamasıdır.

Əbdüh İslam prinsiplərinin təməl elmi olan kəlamı asanlaşdırmaq istəmiş, ona görə də ən önəmli kəlam kitabı olan “Risalətut-tövhid” olduqca qısa və xülasə bir şəkildə yazmışdır. Çünki o, öz dövrünün şərtləri içində çox vurğulanan “birliyi qoruma” idealiyla məzhəb ayrılıqlarına yer verməmək üçün keçmişdəki müzakirələrə toxunmamağa böyük səy göstərmişdir.

Beyrut mədrəsəsində sürgün həyatı yaşadığı üç-dörd il ərzində oxuduğu kəlam və əqaid qeydlərinin genişləndirilmiş şəkli olan Risalətut-Tövhid o vaxta qədər Əzhərdə və digər mədrəsələrdə oxudulan şərh kitablarından fərqli bir üslubda yazılmış, fərqli izah və yeniliklər olan bir əsərdir. Əsəri nəşr edən Rəşid Rzanın fikrinə görə, yüz illər boyunca Risalətut-Tövhid qədər kəlam elminin ölçüləri içində İslamı təqdim edən bir kitab yazılmamışdır.¹³ Bu kitabın əsas yeniliyi baş tərəfdə uzun bir girişlə kəlam elminin başlanğıc və sonrakı dövrlərindən bəhs edilərək bu elmin ortaya çıxmasına səbəb olan hadisə və müzakirələrə yer verilməsi və bəzi təhlillər aparılmasıdır. Yenilikləri ilə yanaşı klassik mövzuları da əhatə edən Risalə ümumilikdə Əşəri məzhəbinin xüsusiyyətlərini büruzə versə də, onda digər məzhəblərdən də bəzi izlərə rast gəlmək mümkündür. Məsələn, əsərdə Allahın feilləri, hüsn və qubh, insanın iradə azadlığı kimi mövzularda Matüridilərin və Mötəzilənin təsiri görünür.

Şibli Numaninin əl-Kəlam əsərinin başında əsərin sadə və anlaşılan dildə olmasının hədəfləndiyi ifadə edilir.¹⁴ Burada kəlam tarixindəki görüşlərdən istifadə edilmiş və beləcə ənənədən uzaqlaşmadan kəlamı yeniləmək fikri ortaya atılmışdır. Hər fürsətdə ağıla yetəri qədər yer vermədiyi və təbiətdəki səbəb-nəticə əlaqəsini rədd etdiyi üçün Əşəri məzhəbi elmdən uzaqlaşmaqla ittiham edilmişdir. Əsərdə tədqiq edilən mövzular sistemi baxımından klassik kəlam kitablarından bir qədər fərqlidir. Kitabın əsasını uluhiyyət və nübüvvət məsələləri təşkil edir. Bununla belə axirət mövzusunə az təmas edilmiş, imamət bəhsinə isə heç toxunulmamışdır. Bütün kəlam kitablarının girişində yer alan elm bəhsi yerinə dinin mahiyyəti, fitriliyi məsələsi işlənmiş, dinin doğuşdan gələn və hər kəsə olan bir xüsusiyyət olduğu məsələsi vurğulanmışdır.

Əsərə diqqətlə baxdığımız zaman müəllifin qərb elm adamlarından etdiyi nəqllərdən və istifadə etdiyi bəzi fəlsəfi terminlərdən zamanındakı elm və fəlsəfə anlayışını izləyərək dəyişikliklərin fərqində olduğu müşahidə edilir.

¹³ Risalə (müqəddimə) .

¹⁴ Şibli. əl-Kəlam. səh. 161.

Günümüzün şərtləri əslində fəthdən sonrakı İslam dünyasının şərtlərinə bənzəyir. O gün fəth edilən yerlərdə yerli mədəniyyətlərə qarşı İslamı müdafiə ehtiyacı var idi. Bu gün isə kütləvi informasiya vasitələrinin gətirdiyi xarici mədəniyyət və əqidələrə qarşı öz əqidə və dəyərlərimizi qorumaq zərurəti varıdır. Buna görə kəlamın funksional ola bilməsi üçün müəyyən struktur dəyişikliklərinə ehtiyac olmuşdur.

Məzmun baxımından yeni elmi-kəlam dövrü əsərlərinin xüsusiyyətlərinə gəlincə, bu dövrdə yazılmış əsərlərin məzmun baxımından növlərini belə təsnif etmək mümkündür:

a) Əvvəlki ənənəyə sadıq və ənənəvi kəlam kitablarından hesab edilən əsərlər.

b) Ənənəvi kəlam mövzularından bəhs etməklə yanaşı, yeni problemlərə də yer verən əsərlər.

c) Allahın varlığı və birliyi mövzusunda yazılanlar.

Dinin zəruri məsələlərindən olmadığı halda məzhəb ixtilafları səbəbi ilə klassik kəlam kitablarında uzun və təfərruatlı şəkildə yer verilən bəzi mövzuların tərk edilməsi və ya bunlara qısa bir şəkildə təmas edilməsi bəhs etdiyimiz dövrün əsərlərində görülən əsas fərqlərin başında gəlir. Daha əvvəl də bildirdiyimiz kimi, İslam dünyasının vəziyyəti bu dövrün alimlərini ixtilaflara son qoyub daha əhəmiyyətli məsələlərlə məşğul olmağa sövq etmişdir. Ona görə də bu dövrün alimləri insanların mövcud problemlərinin xaricində qalan, o gün üçün əhəmiyyət kəsb etməyən müzakirələrdən uzaq durmuşlar.¹⁵

Bu dövrdə məzmun baxımından görülən yenilik və fərqliliklərə gəlincə qeyd etdiyimiz kimi, klassik münaqişələr əsasən əhəmiyyətini itirmişdir. Çünki zərurati-diniyyədən olmadığı halda, bəzi məsələlərə məzhəb ixtilaflarına görə kəlam kitablarında uzun və təfərruatlı bir şəkildə yer verilmişdir. Şibli Numani də İslamın iki təməl inancı olan tövhid və nübüvvətdə mövcud olan açıqlıq və sadəliyə baxmayaraq uzun müddət bu məsələyə lazımsız haşiyə və əlavələr edilərək bu mövzunun başa düşülməyən bir hala gətirildiyini bildirmişdir. Quranın məxluq olub olmadığı, Allahın sifətlərinin zatiyla eyni olub olmadığı, əməllərin imandan olub olmaması kimi məsələlərin küfr ya da imanın ölçüsü olaraq qəbul edilməsinə mənfi münasibət bildirən Şibli ilk dövrlərdə bu məsələlərin heç birinin müzakirə olunmadığına diqqət çəkir. Şibliyə görə bu məsələlər kəlam elminin əsas məsələləri deyil. Çox təəssüf ki, bu mövzular səhvən uzun müddət İslamın əsas məsələləri kimi

¹⁵ M. Sait Özevarlı. Kəlamda yenilik arayışları. səh. 125.

göstərilmişdir.¹⁶ Bu dövrün alimləri qəza və qədər mövzusuna da girməkdən və bu mövzunun müzakirələrindən uzaq durmuşdur. Onlara görə bu mövzularda müzakirələr aparmaq iman məsələlərindən olmayıb, zehni çalışdırmaq və fəlsəfə ilə məşğul olmaq arzusundan başqa bir şey deyil.¹⁷

Daha çox nəzəri ixtilaflardan irəli gələn və təfərrüata aid olan müzakirələrin önəmini itirib ikinci plana keçməsi, bunun yerinə Allahın varlığı və nübüvvət məsələlərinin ön plana çəkilməsi bu elmin təkrar dövrün problemləri ilə məşğul olmağa başladığına bir işarədir. Bu dövrdə kəlamçıların mübarizə apardığı əsas fəlsəfi cərəyanlar materealizm, pozitivizm və qismən də darvinizm olmuşdur. Şübhəsiz ki, bu dövrün ən çox müzakirə olunan məsələlərindən biri də nübüvvət olmuşdur. Çünki, son əsrlərdə hakim olan modern düşüncənin əsas hədəfi Tanrı inancı deyil, yer üzünə ilahi bir müdaxilənin edilməsi, yəni vəhyə gələn əmr və qadağalardır.

Bu dövrün kəlamçılarında gördüyümüz fərqliliklərin ən önəmlisi yalnız iman əsasları və inanc məsələləri ilə kifayətlənməyib dinin fərdi və ictimai əsaslarından da bəhs edərək modern insanın başa düşəcəyi bir tərzdə izah edilib açıqlanmasıdır. Modern elm və fəlsəfə nəzəriyyələrindən gələn Allahın varlığı, nübüvvət və vəhy haqqında tənqidi fikirlər heç bir fərq qoymadan bütün dinləri hədələməkdə idi. Xüsusi olaraq İslama yönələn tənqidlər ümumilikdə həz. Peyğəmbərin şəxsiyyəti, gətirdiyi həyat təzi, qurduğu sistem və müəssisələrlə bağlıdır. Ona görə də dövrün alimləri İslama hansı mövzuda tənqid gəliрсə gəlsin, o məsələlərlə məşğul olub əsərlər yazmağı özlərinin vəzifəsi bilmişlər. Məsələn, Şibli kəlamın siyərlə əlaqəsini qurmaq istəmişdir. O, dinin sadəcə Allaha imandan ibarət olmadığını, nübüvvətin də onun bir hissəsi olduğunu, vəhyi qəbul edən Peyğəmbərin həyatı və şəxsiyyəti ilə bağlı ortaya çıxan problemlərin də kəlam elmi tərəfindən həll edilməli olduğunu bildirmişdir.¹⁸

İslam düşüncə tarixində digər ilahi dinlərə və onların inanclarına əksər hallarda kəlam kitablarında yer verilmişdir. Ancaq bu, müqayisə şəklində olmayıb, ümumilikdə rəddiyyə və digər din mənsublarının görüşlərini tənqid etmək məqsədi ilə edilmişdir.¹⁹ Bəhs etdiyimiz dövrün kəlamçıları isə İslamın inanc və prinsiplərinin doğruluq və fitrətə uyğunluğunu digər dinlərin bu mövzulardakı fikirləri ilə müqayisə etmişlər. Müqayisə edilən mövzuların başında İslamın tövhid anlayışı

¹⁶ Şibli. İlmi-Kəlam. səh. 144-146.

¹⁷ M. Sait Özevarlı. Kəlamda Yenilik Arayışları. səh. 134.

¹⁸ Şibli. Siratun-Nəbi. səh. 7.

¹⁹ Matüridi. Kitabut-Tövhid. səh. 210-215; Baqillani. ət-Təmhid. səh. 93-125.

gəlir. Bu məsələyə digər dinlərdən fərqli olaraq İslamda çox həssaslıqla yanaşıldığı xüsusi şəkildə qeyd olunduğu bildirilmişdir. Yeni dövrün kəlam alimləri bütün ilahi dinlərin tövhid inancına əsaslandığını, ancaq müxtəlif sosial və tarixi səbəblərlə öncəki dinlərdə bu inancın zədələndiyi fikrini müdafiə etmişdirlər. İslamın bu çərçivədə digər dinlərdən fərqli bir nöqtəsi də Allahla qul arasında heç bir vasitə qəbul etməyib birbaşa Allaha müraciəti əmr etməsidir. Bu dövr kəlam alimlərinin vurğuladığı vəhyin ağla və elmə uyğunluğu məsələsi də digər din və mədəniyyətlərlə müqayisə olunan məsələlərdən olmuşdur. Bir çox dində nübüvvət bəşəri xüsusiyyətlərdən uzaqlaşdırılaraq uluhiyyətin bir hissəsi olaraq göstərilirdi halda, İslamda peyğəmbərlərin heç birinin bəşərilik sərhədlərini keçmədiyi açıq və dəqiq bir şəkildə bəyan edilmişdir.²⁰ Hinduizmdə və xristianlar arasında yayılmış əzab, guşənişinlik və rahiblik anlayışı qarşısında İslamdakı din-dünya tarazlığı,²¹ yenə də hinduizmdəki ayrışmışlıq məsələsinə qarşı İslamdakı bütün insanların bərabər olması məsələsi ön plana çıxan məsələlərdir.²²

Yaxın dövr əsərlərində ixtilaflar aza endirilib daha əhəmiyyətli və aktual məsələlərə önəm verilmişdir. Bu dövrün digər yeniliyi məzhəb təəssübkeşliyinin zəifləməsi və tənqid zehniyyətinin inkişafıdır. Fiqhdəki ictihad hərəkətinə paralel olaraq, kəlamda da tənqid anlayışı yerləşdirilərək yeni fikirlərə zəmin hazırlanmışdır. Başqa bir yenilik isə kəlamda yeni mövzulara yer verilməsidir. Bir düşüncəyə görə İslama hansı yöndən tənqid gəlsə, onunla məşğul olmaq kəlamın və kəlamçıların vəzifəsi hesab edilməlidir. Məsələn insan haqları, qadının sosial mövqeyi, ibadətlərin lüzum və qayəsi və s. Kəlam elminin uluhiyyət, axirət, nübüvvət kimi əsas mövzuları tərk edilməyə də, bəzi mövzuların vurğulanması və dəlilləri istifadə barəsində fərqli metodlara müraciət edilmişdir.

Bu dövrü ümumi olaraq dəyərləndirsək, qeyd edə bilərik ki, yaxın dövr kəlamçılarının sistematik bir metodu olmamış, bəzilərinin irəli sürdüyü kimi tək istiqamət (sələfi, modernist, rəasionalist) izləməmişlər. Kəlam elmini dayandığı təməllərə, vəhyə gələn xəbərlərin başa düşülməsi xidmətinə bir xələl gətirmədən yeniləmə, kökləri və keçmişi ilə olan əlaqələrini kəsmədən dövr ilə əlaqələndirmə səyləri zəruridir. Ancaq bu yanaşma olmayan problemləri yaratmaq, bizimlə əlaqəsi olmayan problemləri özümüə problem etmək şəklində başa düşülməməlidir.

²⁰ Şibli. e.ə., səh. 118-119.

²¹ Şibli. e.ə., səh. 123-124.

²² Şibli. e.ə., səh. 140-144.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Muhammed Abduh b. Hasan Hayrullah Abduh. Tevhid risalesi / tərc. Sabri Hizmetli, Ankara: Fecr Yayınevi, 1986.

Əbdüh, Risalətut-tövhid, Qahirə 1353.

Baqillani. ət-Təmhid. Qahirə 1947.

əl-Matüridi. Kitabut-Tövhid. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.

Gölcük Ş. Topraq S., Kelam (Tarih Ekoller Problemler). Konya: Tekin kitabevi, 2001.

İzmirli İsmail Hakkı. Yeni İlmi-Kelam. İstanbul: 1341.

İzmirli. Muhassalül-kelam vel-hikme. İstanbul, 1336.

Kılavuz A. S. Anahatlarıyla İslam akaidi ve kelama giriş. İstanbul: Ensar neşriyyatı, 1987.

Osmanlıdan Cumhuriyete İslam düşüncesinde arayışlar / Sadeleştirenler: Abdurrahman Dodurgalı, Adil Bebek, Ahmet Yücel, Ferhat Koca, İlyas Çelebi, Mehmet Erdoğan, İstanbul: Rağbet yayınları, 1999.

Özervarlı M.S. Kelamda Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu-XX. yüzyıl başı). İstanbul, 1998.

Rüştü Erkul T. Yeni Kelam Dersleri. Ankara, 1967.

Şibli. əl-Kəlam. Karaçi 1929.

Şibli. Siratun-Nəbi. Lahor 1979.

Topaloğlu B. Kelam ilmi (Giriş). İstanbul: 1996.

Abdüllatif Harputi. Tenkihül-kelam fi akaidi ehlil-İslâm/ Dersaâdet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.

Filibeli Şehbenderzade Ahmed Hilmi, Allah'ı inkar mümkün müdür / sadələşdirən: Necip Taylan, Eyüp Onart, İstanbul: Çığır Yayınları, 1977.

XÜLASƏ

Məqalə kəlam elmində yeni elmi-kəlam dövrü kimi tanınan yenilənmə hərəkətindən bəhs edir. XIX-XX əsrlərdə qərbdəki materializm, freydizm, darvinizm kimi axımların və elmi nailiyyətlərin İslam dünyasında əks-səda oyandırması nəticəsində klassik dövrdə yazılmış əsərlərin yetərsiz olduğunu, günümüz problemlərini əhatə etmədiyini irəli sürən bu axım İslam elmlərinin bir çoxunda yenilənməyə olan ehtiyac dilə gətirilmişdir. Yeni metod və məsələlərin tədqiqinə önəm verən, hər dövrdə aktual məsələlərin vurğulanmasının zəruriliyini müdafiə edən bu axımın bir çox ölkədə nümayəndələri olmuşdur. Məqalədə bu dövrdə kəlam sahəsində yazılmış əsərlərin məzmun xüsusiyyətlərinə və önəmli nümayəndələrinin fikirlərinə yer verilir. Çünki kəlam elminin iki önəmli vəzifəsi vardır: birincisi İslam əqidə əsaslarını düzgün formada insanlara izah etmək, ikincisi İslam əqidəsini şübhə və etirazlardan qorumaq.

RESUME

The article is dedicated to the renovation process in Muslim theology that known as a new *ilmi kalam*. In the second half of the 19th and at the beginning of the 20th centuries the intellectual trends that appeared in the West began to spread in Muslim world. With the influences of these trends, the expectations of renovation emerged in the field of *Kalam* (Islamic Theology). The representatives of new Islamic theology argued that traditional kalam could not respond to the challenges of scientific materialism, and therefore there was a need to a new *ilmi kalam* whose methods and presuppositions must conform to contemporary needs. In this period, the intellectual trends that arose in the West such as Materialism, Positivism, Darwinism and Atheism included thoughts incongruous with Islamic basic beliefs. For Islamic theology has two functions: firstly, explaining Islamic belief correctly to the people; and secondly, protecting Islamic belief from the assault of doubts.

РЕЗЮМЕ

В связи с процессами застоя, стагнации мусульманские общества все чаще задавались вопросом о том, каким образом это произошло, в чем причины кризиса мусульманского мира? С этого момента (XIX-XX вв.) в различных регионах мусульманского мира появилось модернистское или реформаторское направление мысли. Как известно, модернизм это способ и форма приспособления религии и теологии к новым условиям их существования с целью преодоления кризиса ввиду возникших вопросов и новых течений с атеистическим мировоззрением таких как материализм, дарвинизм, фрейдизм и т.п. Новые мыслители пытались найти ответы актуальным проблемам и новые методы адаптации к новым условиям. Как известно мусульманская теология имеет две функции: первое объяснить исламскую веру правильным образом, второе беречь исламскую веру от сомнений.

Çара tövsiyə etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

AZƏRBAYCANDA DİNİ ETİQAD AZADLIĞI: QANUNVERİCİLİYİN SOSIAL-FƏLSƏFİ MAHİYYƏTİ

Sakit Yəhya oğlu Hüseynov

AMEA Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunun

“Dinşünaslıq və mədəniyyətin fəlsəfi problemləri”

şöbəsinin müdiri, fəlsəfə üzrə elmlər doktoru

Açar sözlər: *dini etiqad, vicdan azadlığı, insan hüquqları, qanunvericilik, hüquqi aspektlər.*

Ключевые слова: *вероисповедание, свобода совести, права человека, законодательство, правовые аспекты.*

Keywords: *religion, freedom of conscience, human rights, law, legal aspects.*

Dini etiqad azadlığının əsas sosial-hüquqi mahiyyəti “Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikası Qanununda təsbit olunmuşdur. Bu qanunun birinci maddəsində göstərilir ki, “Hər bir kəs dinə münasibətini müstəqil müəyyənləşdirir, hər hansı dinə təkbəşinə və ya başqaları ilə etiqad etmək, dinə münasibəti ilə əlaqədar əqidəsini ifadə etmək və yaymaq hüququna malikdir. Hər bir şəxsin dinə münasibətinin müəyyənləşdirməsində, dinə etiqadında, ibadətlərdə, dini ayin və mərasimlərin icrasında iştirak etməsində, dini öyrənməsi yolunda hər hansı maneçiliyə yol verilmir. Dini etiqadların, dini həyat tərzinin və zor işlədilməklə və ya insanlar arasında nifaq salmaq məqsədi ilə təbliği, dini etiqada məcbur etmək qadağandır” (1. 571).

Buradan göründüyü kimi mövcud qanuna görə respublikamızda hər bir kəs dinə münasibətini müəyyənləşdirməkdə, istədiyi dinə etiqad etməkdə sərbəstdir. Eyni zamanda dini etiqadların, dini ibadətlərin zor işlətməklə və ya insanlar arasında nifaq salmaqla təbliğ edilməsi qanunla qadağandır. Qeyd edək ki, mövcud qanunun 1-ci maddəsində dini təhlükəsizliyin təmin edilməsi baxımından əcnəbilər və vətəndaşlığı olmayan şəxslər tərəfindən dini təbliğatın qadağan edilməsi təsbit olunmuşdur.

“Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanununun əsas vəzifələri 3-cü maddədə aydın şəkildə göstərilmişdir. Belə ki, bu qanun: cəmiyyətdə sosial ədaləti, bərabərliyi, vətəndaşların dinə münasibətindən asılı olmayaraq onların hüquqlarının və qanuni mənafeələrinin müdafiəsini təmin edir, dini qurumlarla münasibətdə dövlətin vəzifələrini müəyyənləşdirir, adamların dünyagörüşündən və dini əqidəsindən asılı olmayaraq milli əxlaqın və humanizmin təzahürü, vətəndaşların əmin-amanlığı və əməkdaşlığı üçün əlverişli şəraiti himayə edir, dini qurumların fəaliyyəti ilə əlaqədar münasibətləri nizama salır.

Qanunun növbəti (4-cü maddə) maddəsində göstərilir ki, ölkə vətəndaşlarının dinə münasibətlərindən asılı olmayaraq siyasi, iqtisadi, sosial və mədəni həyatın bütün sahələrində bütün vətəndaşlar qanun qarşısında bərabərdirlər. Dövlət və dini qurumların hüquqi münasibətlərindən bəhs edən qanunun 5-ci maddəsində aydın şəkildə göstərilir ki, Azərbaycan Respublikasında din və dini qurumlar dövlətdən ayrılır. Bunu nəzərə alaraq “dövlət ona aid olan hər hansı işin yerinə yetirilməsini dini qurumlara tapşurmır və onların fəaliyyətinə qarışmır”. Lakin buna baxmayaraq dini qurumlar Azərbaycan Respublikasının mövcud qanunlarına əməl edir və məsuliyyət daşıyırlar. Qanuna görə dini qurumlar siyasi partiyaların fəaliyyətində iştirak etmir və onlara maliyyə yardımı göstərmir. Digər tərəfdən din xadimləri dövlət orqanlarının tərkibinə seçildikdə və ya vəzifəyə keçdikdə onların din xadimi kimi fəaliyyəti həmin müddətdə dayandırılır.

Qanunda göstərilir ki, bütün dinlər və dini qurumlar qanun qarşısında bərabərdir. Bir din və dini qurum üçün digərinə nisbətən hər hansı üstünlük və ya məhdudlaşdırmalar müəyyən edilməsinə yol verilmir. Mövcud qanunda irəli sürülən hüquqi müddəalar bir daha Azərbaycan Respublikasının sivil, dünyəvi, demokratik, milli və dini cəhətdən tolerant bir ölkə olduğunu göstərir.

Dinin təhsil qurumları ilə hüquqi münasibətlərinə gəldikdə, qeyd etmək lazımdır ki, qanunvericilikdə bu məsələlər də öz hüquqi ifadəsini tapmışdır. Burada (maddə 6) dövlət təhsil sisteminin dindən ayrı olduğu göstərilir, eyni zamanda dinşünaslıq, dini-idraki, dini-fəlsəfi fənlər, müqəddəs dini kitabların əsasları ilə tanışlıq dövlət təhsil müəssisələrinin tədris proqramına daxil edilə bilər, həmçinin vətəndaşlar istədikləri dildə fərdi qaydada və ya başqaları ilə birlikdə ilahiyyəti öyrənə və dini təhsil ala bilərlər.

Dini etiqad azadlığı haqqında mövcud qanunvericiliyin II fəslində dini qurumlar, dini icmalar, dini mərkəzlər və idarələr, dini tədris müəssisələrinin hüquqi təsnifatının şərh edilməsi və dini qurumların əsas funksiyalarının izah edilməsini əhatə

edir. Qeyd etmək lazımdır ki, rəsmi şəkildə Ədliyyə Nazirliyində qeydiyyatdan keçmiş müxtəlif dini qurumlar, dini icmalar, dini birliklər, dini tədris müəssisələri və s. bu qanunla və özlərinin təsdiq edilmiş nizamnamələrinə (əsasnamələrinə) müvafiq olaraq fəaliyyət göstərirlər. Hər bir dini qurumun nizamnaməsi (əsasnaməsi) dindar şəxslərin ümumi yığıncağında və ya dini qurultay və konfranslarda qəbul olunur. Hüquqi prinsiplərə görə yaradılması nəzərdə tutulan dini qurumların nizamnaməsində (əsasnaməsində) aşağıdakıların göstərilməsi tələb olunur:

- dini qurumun növü, dini məsuliyyəti və yeri;
- dini qurumun əsas fəaliyyət istiqamətləri;
- dini qurumun əmlak vəziyyəti;
- yaradılmış yeni dini qurumun müəssisələr, kütləvi informasiya vasitələri,

digər dini qurumlar, tədris müəssisələri təsis etmək hüquqları (maddə 11).

Qanunvericiliyin “Dini qurumların dövlət qeydiyyatına alınması” adlanan maddəsində (maddə 12) dini icma və s. dini ictimai birliklərin dövlət qeydiyyatına alınması şərh edilmişdir. Burada göstərilir ki, dini birliklərin dövlət qeydiyyatına alınması üçün dini işlər üzrə müvafiq icra hakimiyyəti orqanına (yəni – Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinə) təsis sənədi və nizamnamə (əsasnamə) təqdim edilir. Bundan sonra dini işlər üzrə müvafiq icra hakimiyyəti orqanı 15 gün ərzində həmin sənədləri öz rəyi ilə birlikdə hüquqi şəxslərin dövlət qeydiyyatı orqanına göndərir. Ümumiyyətlə, dini qurumların dövlət qeydiyyatına alınması, yaxud dövlət qeydiyyatından imtina edilməsi, eyni zamanda mübahisəli məsələlərin həlli və məhkəməyə müraciət etmək hüququ Azərbaycan Respublikasının müvafiq qanunvericiliyinə uyğun həyata keçirilir.

Qanunun III fəslinə əsasən dini qurumların əmlak vəziyyəti ilə bağlı hüquqi məsələlər təsbit olunmuşdur. Bu fəsildə dövlətin, ictimai təşkilatların və ya vətəndaşların mülkiyyəti olan əmlakdan istifadə (maddə 16), tarix və mədəniyyət abidələri olan əmlakın istifadəyə verilməsi (maddə 17), dini qurumların istehsal və təsərrüfat fəaliyyəti (maddə 19), fəaliyyətinə xitam verilmiş dini qurumların əmlakı barəsində hüquqi vəziyyət və s. məsələlər öz hüquqi şərhini tapmışdır.

Mövcud qanunun 4-cü fəslində dini etiqad azadlığı ilə əlaqədar vətəndaşların və dini qurumların hüquqları, dini ayinlərin və mərasimlərin keçirilməsinin hüquqi tərəfləri (maddə 21), dini ədəbiyyat və dini təyinatlı əşyaların istifadəsi, istehsalı, idxalı və yayılmasının hüquqi əsasları (maddə 22), dini qurumların xeyriyyə və mədəni-maarif fəaliyyəti (maddə 23), dindarların və dini qurumların beynəlxalq əlaqələri (maddə 24) və s. məsələlər təsbit olunmuşdur.

Qanunun 4-cü fəslində sovet rejimindən yenidən qurtulmuş və öz müstəqilliyini elan etmiş Azərbaycan Respublikasının dindar vətəndaşları üçün dini etiqad azadlığı ilə bağlı bir çox əməli məsələlər öz hüquqi ifadəsini tapmışdır. Məsələn, sovet dövründə dini ibadət və ayinləri qeyri-leqal şəkildə həyata keçirən bəzi hərbi qulluqçular, dövlət məmurları və s. sosial qruplar mövcud qanunun qəbul edilməsindən sonra bu sahədə müəyyən hüquqi azadlıqlar əldə etdilər. Bununla bağlı qanunun 21-ci maddəsində hərbiçilərin ibadət etmələri ilə əlaqədar göstərilirdi ki: “Qoşun hissələrinin komandanlığı (müstəsna hallardan başqa) hərbi qulluqçuların boş vaxtlarında ibadət etmələrinə və dini ayinləri yerinə yetirmələrinə mane ola bilməz. Əsgəri bölmələrdə hərbi rəhbərliyin razılığı ilə ruhanilərin fəaliyyətinə yol verilir”(1. 578).

Ordudan başqa digər dövlət idarələrində də leqal şəkildə dini ibadətin həyata keçirilməsinə icazə verilməsi bu qanunda təsbit olunmuşdur. Belə ki, qanunda göstərilmişdir ki: “Xəstəxanalarda, qospitallarda, qocalar və əlillər evlərində, yataqxanalarda, ibtidai həbs yerlərində ibadətlər və dini ayinlər orada olan şəxslərin xahişi ilə keçirilir. Həmin idarələrin müdiriyyəti ruhanilərin dəvət olunmasına yardım göstərir, ibadətin, ayinin və ya mərasimin keçirilməsi vaxtının və başqa şərtlərin müəyyənləşdirilməsində iştirak edir. Digər hallarda açıq ibadətlər, dini ayinlər və mərasimlər, yığıncaq, mitinq, nümayiş və yürüşlərin keçirilməsi üçün müəyyən edilmiş qaydada icra olunur”(1. 578).

Yuxarıda göstəriləni kimi qanunda mühüm əhəmiyyət kəsb edən məsələlərdən biri də dini ədəbiyyat və dini təyinatlı əşyaların istifadəsi, istehsalı, idxalı və yayılması məsələsidir. Bu məsələ ilə bağlı qanunun 22-ci maddəsində qeyd olunmuşdur ki: “Dini qurumlar dini işlər üzrə müvafiq icra hakimiyyəti orqanının razılığı ilə dini təyinatlı ədəbiyyatı, əşyaları və dini məzmunlu başqa məlumat materiallarını istehsal, idxal edə və sərbəst yayıla bilər”(1. 578).

Qanunun 5-ci fəslində dini icma və dini qurumlarda əmək fəaliyyətinin hüquqi və sosial aspektləri əhatə olunmuşdur. Hər şeydən əvvəl qanunun bu fəslində dini qurumlarda əmək-hüquq münasibətləri (maddə 25), dini qurumlarda işləyən vətəndaşların əmək hüququ, onların sosial təminatı və sosial sığortası (maddə 26, 27) təsbit olunmuşdur. Mövcud qanunun 6-cı fəslində isə dövlət orqanları ilə dini qurumlar arasında sosial-hüquqi münasibətlər təsbit olunmuşdur. Bu bölmədə dini işlər üzrə müvafiq icra hakimiyyəti orqanının (qeyd edək ki, mövcud qanun qəbul ediləndə Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi yaradılmamışdı və bu qurumu digər müvafiq icra orqanları əvəz edirdi) əsas funksiyası, fəaliyyət istiqamətləri

müəyyən qədər şərh edilmiş, dini etiqad azadlığı haqqında qanunvericilik üzərində nəzarətin həyata keçirilməsinin hüquqi aspektləri öz ifadəsini tapmışdır.

Mövcud qanunun şərhı və sosioloji müşahidələr göstərir ki, qanun qəbul olunanndan (1992) indiyə kimi Azərbaycan cəmiyyətində bütün sahələrdə irəliyə doğru böyük inkişaf baş verməsinə baxmayaraq dini məsələlər, dini etiqad azadlığının bəzi hüquqi tərəfləri, xüsusən dini etiqad azadlığı və dini təhlükəsizliyin qarşılıqlı münasibətləri ilə bağlı əvvəlki qanunda bəzi hüquqi boşluqlar vardır. Məhz qanunda olan bu boşluqların doldurulması üçün vaxtaşırı olaraq dini etiqad azadlığı ilə bağlı qanunvericiliyə əlavə və dəyişikliklər edilmişdir. Mövcud qanunvericilikdə və ona edilən əlavə və dəyişikliklərdə irəli sürülən hüquqi və sosioloji aspektlərin sosial-fəlsəfi cəhətdən araşdırılması mövcud yarım bölmənin əsas mahiyyətini təşkil edir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi Azərbaycanda siyasi, sosial-iqtisadi, mədəni sahədə inkişaf və yüksəlişə doğru ciddi dəyişiklik baş verdikcə ölkəmizin qanunvericilik sistemində də hüquqi cəhətdən bu inkişafı uzlaşan dəyişikliklər də baş vermişdir.

Qeyd edək ki, “Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanununa vaxtaşırı olaraq müxtəlif illərdə bir çox yeni əlavə və dəyişikliklər edilmişdir. Bu qanuna edilən əlavə və dəyişikliklər, həm hüquqi, həm də müxtəlif sosioloji aspektləri əhatə etmişdir. Məsələn, Milli Məclisin 8 may 2009-cu il tarixli qərarına görə qanunun 8-ci maddəsinə aşağıdakı məzmununda üçüncü hissə əlavə olunmuşdur: “İslam dininə aid ibadət yerlərinə rəhbərlik edən din xadimləri müvafiq icra hakimiyyəti orqanına məlumat verməklə Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi tərəfindən təyin edilir” (2. 1571).

Azərbaycan Respublikası Milli Məclisinin həmin qərarına əsasən qanunun 21-ci maddəsinə “İslam dininə aid ayin və mərasimlərin aparılması yalnız Azərbaycan Respublikasında təhsil almış Azərbaycan Respublikasının vətəndaşları tərəfindən həyata keçirilə bilər” məzmununda üçüncü hissənin əlavə edilməsi nəzərdə tutulmuşdur.

Sosioloji müşahidələrə görə burada göstərilən əlavələrin edilməsi ondan irəli gəlmişdir ki, 90-cı illərin əvvəllərində ölkədə yaranmış xaos və hərc-mərclik nəticəsində istər dini ibadət yerlərinə rəhbərlik edilməsi, istərsə də dini ayin və mərasimlərin həyata keçirilməsində müəyyən çatışmazlıqlar yaranmışdır. Məhz mövcud qanuna vaxtaşırı edilən əlavələr qanunda olan bəzi hüquqi boşluqların aradan qaldırılmasına xidmət edirdi.

Bundan başqa 6-cı maddənin dördüncü hissəsinin aşağıdakı redaksiyada verilməsi nəzərdə tutulmuşdur: “Dini qurumlar öz nizamnamələrinə (əsasnamələrinə) uyğun olaraq qanunvericilikdə müəyyən edilmiş qaydada gənclərin və yaşlıların dini təhsili üçün tədris müəssisələri yaratmaqla müəyyən olunmuş formada təlim-tərbiyə prosesini həyata keçirə bilərlər” (3. 1080).

Qanunda olan bu boşluqlardan biri də burada dini qurumların dövlət qeydiyyatına alınması (maddə 12) təsbit olunduğu halda, “Dini qurumların ləğv edilməsi”nin bu qanunda öz əksini tapmaması idi. Bunu nəzərə alaraq “Dini qurumların ləğv edilməsi” adlanan 12-ci maddədən sonra 12-1-ci maddə ilə qanuna əlavə olunmuşdur. Bu maddəyə görə dini qurumların ləğv edilməsi aşağıdakı halda ləğv edilə bilər:

- 1) təsisçilərin və ya nizamnamə (əsasnamə) ilə buna vəkil edilmiş orqanın qərarı ilə;
- 2) müvafiq icra hakimiyyəti orqanının müraciəti əsasında məhkəmənin qərarı ilə.

Bu qanunun 1-ci maddəsinin üçüncü hissəsi nəzərə alınmaqla, dini qurum məhkəmə qaydasında aşağıdakı əsaslarla ləğv edilə bilər:

1) dini qurum tərəfindən Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının, bu qanunun və digər qanunların pozulması, yaxud həmin qurumun yaranma məqsədlərinə zidd olan fəaliyyətin həyata keçirilməsi;

2) dini etiqadın və dini həyat tərzinin zor tətbiq ediləcəyi ilə hədələməklə, habelə irqi, milli, dini, sosial ədavət və ya düşmənçilik yaratmaq məqsədilə təbliğ edilməsi, dini etiqadı ifadə etməyə (nümayiş etdirməyə), dini mərasimləri yerinə yetirməyə və ya dini mərasimlərdə iştirak etməyə məcbur etmə, insan ləyaqətini alçaldan və ya insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olan dinin (dini cərəyanın) yayılması və təbliğ edilməsi;

3) ictimai təhlükəsizliyin və ictimai qaydanın pozulması;

4) terrorçuluğa, terrorçuluğun maliyyələşdirilməsinə, təxribata və ya zorakı cinayət əməllərinə yönəlmiş hərəkətlərin edilməsi;

5) dünyəvi təhsil alınmasına mane olma;

6) dini qurumun üzvlərinin və digər şəxslərin dini qurumun xeyrinə öz əmlaklarından imtina edilməsinə təhrik və məcbur etmə;

7) zor tətbiq etməklə və ya digər qanunsuz əməllərlə şəxsin dini qurumdan çıxmasına mane olma;

8) şəxsləri qanunla müəyyən edilmiş vəzifələrin icrasından imtina edilməsinə və digər qanunsuz hərəkətlərin edilməsinə təhrik etmə;

9) dövlət qeydiyyatına alınması üçün tələb olunan məlumatlarda və ya sənədlərdə edilmiş dəyişikliklər barədə məlumatın müvafiq icra hakimiyyəti orqanına təqdim edilməsi tələbinə təkrarən əməl olunmaması(3.1081-1082).

Yuxarıda qeyd olunan əlavə və dəyişikliklər dini qurum, dini icma və dini birliklərin ləğv edilməsi hallarının sosial-hüquqi şərtlərini göstərir. Dini qurumların ləğv edilməsi hallarının mövcud qanuna əlavə edilməsi son illərdə dini təhlükəsizliyə olan təhdidlər, dini radikalizm meyillərinin artması, beynəlxalq terrorçuluğun dindən istifadə etməsi, bəzi qüvvələrin dini etiqad azadlığından sui-istifadə edərək qanunçuluğu pozmaq zərurətindən irəli gəlmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan Respublikasının sosial-iqtisadi, mədəni inkişafı, ölkəmizin Avropaya integrasiyası, Azərbaycanın beynəlxalq aləmdə nüfuzunun artması, dövlətimizin yeni-yeni beynəlxalq konvensiyalara qoşulması başqa sahələrdə olduğu kimi dini etiqad azadlığı, milli-mənəvi dəyərlər sahəsində də qanunvericiliyin müasir tələblərə uyğun şəkildə dəyişdirilməsini zəruri etmişdir.

Qeyd edək ki, dini etiqad azadlığı ilə bağlı milli qanunvericilik bu sahədə fəaliyyət göstərən Beynəlxalq Konvensiyalara tamamilə uyğun gəlir. Bu baxımdan respublikamızın mütəxəssis alimlərinin fikirləri də diqqəti cəlb edir: “Din və etiqad azadlığı hüququ Avropada Təhlükəsizlik və Əməkdaşlıq təşkilatının müvafiq sənədlərində də bənzər şəkildə öz əksini tapmış və üzv dövlətlər bu hüquqa hörmətlə yanaşacaqlarına dair öhdəliklər götürülmüşdür. Avropa Konvensiyasının 9-cu maddəsi, Mülki və Siyasi hüquqlar haqqında Beynəlxalq Paktın 18-ci maddəsi din və etiqad azadlığını fundamental insan hüququ olaraq açıq şəkildə təminat altına almışdır” (4. 12).

Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan respublikasının Konstitusiyasının 18-ci maddəsində din və dövlətin hüquqi münasibətləri və dini etiqadların qanun qarşısında bərabər olması təsbit olunmuşdur. Bununla bağlı Konstitusiyasının yuxarıda göstərilən maddəsində qeyd olunmuşdur ki: “Azərbaycan Respublikasında din dövlətdən ayrılır. Bütün dini etiqadlar qanun qarşısında bərabərdir” (5. 9).

“Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanunu 20 avqust 1992-ci il tarixində qəbul edilmişdir. Qanun qəbul edildikdən sonra indiyə kimi ölkəmizin sosial-iqtisadi və mədəni inkişaf istiqamətlərinə uyğun olaraq bu qanuna müxtəlif illərdə bir çox əlavələr və dəyişikliklər edilmişdir. Müxtəlif illərdə mövcud qanuna əlavə və dəyişikliklərin edilməsi onun həm hüquqi, həm də sosial-fəlsəfi aspektlərinin araşdırılmasını zəruri etmişdir. “Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanununa əlavə və dəyişikliklər əsasən, 7 iyun 1996-cı

il tarixli (117-IQD sayılı), 5 noyabr 1996-cı il tarixli (188-IQD sayılı), 27 dekabr 1996-cı il tarixli, 10 oktyabr 1997-ci il tarixli (380-IQD sayılı), 8 may 2009-cu il tarixli (812-IIIQD sayılı), 30 iyun 2009-cu il tarixli (841-IIIQD sayılı), 10 iyun 2011-ci il tarixli və s. vaxtlarda prezident sərəncamları ilə təsdiq edilmişdir.

Göstərilən zərurətdən irəli gələn səbəblərə görə AR Milli Məclisinin 10 iyun 2011-ci il tarixli iclasında “Dini etiqad azadlığı haqqında” qanuna bəzi dəyişikliklər edilmişdir. Bu dəyişikliklərdən ən mühümü “Peşəkar dini fəaliyyət və din xadimi” adlı yeni maddənin mövcud qanuna əlavə edilməsidir. Qanuna əlavə edilən bu maddə iki hissədən ibarətdir. Bu maddənin birinci hissəsi – “peşəkar dini fəaliyyət”, ikinci hissəsi isə “din xadimi” – anlayışlarını ifadə edir. Burada “peşəkar dini fəaliyyət” dedikdə – dini mərasimlərin tələb olunan səviyyədə keçirilməsi, dini tərbiyə, dini təhsil, dinlərin yayılması, dini ayinlərin icrası, moizə və xütbələrin oxunması, “Quran”ın düzgün təfsir olunması və s. başa düşülür. “Din xadimi” dedikdə isə ali və orta səviyyəli dini təhsilə malik olan, peşəkar dini fəaliyyətlə məşğul olan, xalq arasında öz dini savadı ilə fərqlənən din xadimi başa düşülür. Qeyd edək ki, qanun qəbul olunan vaxtlarda (1992) Azərbaycan cəmiyyətində peşəkar din xadimi anlayışı yox idi. Fikrimizcə, görünür bu səbəbdən 1992-ci ildə mövcud qanun qəbul edilən zaman bu qanuna “dini fəaliyyət və peşəkar din xadimi” ilə bağlı ayrıca maddə daxil edilməmişdir. Lakin müstəqil respublikamızın indiki dövründə ümumi dünyagörüşünə görə müasir tələblərə cavab verən, hərtərəfli dini savada malik olan, dinşünaslıq və ilahiyyat ixtisası sahəsində yaxşı mütəxəssislərin fəaliyyətinə mühüm sosial ehtiyac vardır. Məhz bu sosial ehtiyac “peşəkar din xadimi” anlayışının mövcud qanunvericilikdə hüquqi cəhətdən təsbit olunmasını zəruri etmişdir.

Göstərmək lazımdır ki, məlum (ideoloji) səbəblərə görə sovet dönəmində Azərbaycanda ali dini təhsil almaq mümkün deyildi. Çünki keçmiş SSRİ-də islam dini üzrə ali dini təhsil təkcə Özbəkistanın paytaxtı Daşkənd şəhərində mövcud idi. Qeyd edək ki, Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin indiki başçısı şeyxülislam Hacı Allahşükür Paşazadə, vaxtilə həmin Daşkənd universitetində ali dini təhsil almışdır. Yuxarıda göstərilən səbəblərə görə, o vaxtlar peşəkar din xadimlərinin hazırlanması qeyri-mümkün olsa da, o dövrdə legal və ya qeyri-leqal şəkildə Azərbaycanda mollalıqla məşğul olanlar var idi. Həmin mollalıqla məşğul olanların bəziləri öz dindar valideynlərindən, bəziləri də yaşlı molla yanında qeyri-leqal şəkildə müəyyən dini dərslər alaraq Quran oxumaq, yas mərasimlərini idarə etmək, kəbin kəsmək, məhərrəmlik mərasimi dövründə məscidlərdə fəaliyyət göstərmək və s. şəriət işlərini

yerinə yetirməklə məşğul idilər. Əlbəttə, bu mollaların əksəriyyəti dini savadı az olan, dini ayin və mərasimləri öz bildikləri kimi şərh edən, təbiət hadisələrini elmi cəhətdən izah edə bilməyən, mövhumat və xurafata çox meyilli insanlar idi. Məhz buna görə də dini mərasimlərdə iştirak edən və islam dininin əsl mahiyyətini anlamağa çalışan bir çox insanlar, xüsusən gənclər həyatda baş verən bəzi sosial-təbii hadisələrin elmi səbəblərini dərk etmək üçün dinlə bağlı kifayət qədər müəyyən suallara qaneedic cavablar ala bilmirdilər.

Gənclərimizin dini mərasimlərdə, o vaxtkı mollalardan kifayət qədər dini bilgiler ala bilməməsinin əsas səbəblərindən biri əvvəla, həmin mollaların əksəriyyətinin savad dərəcəsinin aşağı olması idi. İkincisi isə, həmin dövrdə bəzi mollaların peşə yönümü və sosial vəziyyəti də insanları qıcıqlandırır. Məsələn, vaxtilə sürücü, satıcı işləmiş, hətta həbsxanalarda yatıb-çıxmış adamların, sonradan molla kimi dini mərasimləri idarə etməsi və dini əxlaqdan danışmasını insanlar həzm edə bilmirdilər. Məhz bu kimi hallar o vaxtkı mollalara qarşı insanlarda mənfi münasibətin formalaşmasına səbəb olurdu və həmin mollalar cəmiyyətdə peşəkar din xadimi statusuna yiyələnmə bilmirdilər.

Lakin bununla yanaşı sovet dönəmində də, tək-tək də olsa, dinşünaslıq və ilahiyyəti yaxşı bilən, öz savadı, davranışı və əxlaqı ilə xalq arasında xüsusi hörmətə malik olan din xadimləri olmuşdur. Məsələn, o vaxtlar cənub bölgəsində xalq arasında böyük nüfuza malik olan Mir Məhəmməd ağa, Mir Sultan ağa, Şeyx Məhəmməd, Mir Səfər ağa və s. kimi din xadimləri nəinki, Cəlilabad və Biləsuvar, hətta bütün bölgədə tanınırdı. Bu cür din xadimlərini tanıyan insanlar indi də onları hörmət və ehtiramla xatırlayırlar. Fikrimizcə, vaxtilə xalq arasında hörmət və nüfuz sahibi olmuş bu cür din xadimlərinin həyat və fəaliyyətlərinin işıqlandırılması, indiki gənclərimizdə milli-mənəvi və dini dəyərlərimizin formalaşdırılmasına müəyyən fayda verə bilər.

Ümumiyyətlə, dini etiqad azadlığı cəmiyyətdə təkə, hüquqi məsələ deyil, bu həm də insanların ictimai şüuru ilə bağlıdır. Buna görə də cəmiyyətimiz inkişaf etdikcə dini etiqad azadlığı ilə bağlı olan mövcud qanunvericilik sahəsində yeni-yeni əlavə və dəyişikliklərin baş verməsini zəruri hesab edirik.

Hazırkı şəraitdə dini etiqad və vicdan azadlığının ölkəmizdəki durumunu şərh edən prezident İ.Əliyev bu azadlıqların ölkə qanunvericiliyinə və beynəlxalq hüquqi sənədlərin tələblərinə uyğun olaraq təmin edilməsindən bəhs edərək demişdir: “Bu gün ölkəmizdə dini etiqad və vicdan azadlığının Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasına, eyni zamanda, beynəlxalq hüquqi sənədlərin tələblərinə uyğun

olaraq təmin edilməsi üçün zəruri hüquqi-siyasi şərait yaradılmışdır. Azərbaycanda dünya dinləri ənənəvi olaraq qarşılıqlı etimad və əməkdaşlıq şəraitində fəaliyyət göstərir, yüzlərlə islam və qeyri-islam dini icmaları və təriqətlər dini inanclarını azad və sərbəst şəkildə icra edirlər. Son illər tarixi mədəniyyət abidələrinin, məscid və ziyarətgahların, yəhudi və xristian məbədlərinin bərpa və təmiri, o cümlədən regionda ən böyük sinaqoqun inşası, vaxtilə bolşeviklər tərəfindən dağıdılmış rus pravoslav kilsə kompleksinin əsaslı surətdə yenidən qurularaq, dindarların istifadəsinə verilməsi-bütün bunlar Azərbaycan gerçəkliyini əks etdirən sağlam dini-mənəvi durumun göstəriciləridir.” (8. 5)

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Respublikasının Qanunlar Külliyyatı, 1991-1993. I kitab, B., “Qanun”, 1997, s.571 (844s.)
2. Azərbaycan Respublikasının Qanunvericilik Toplusu №7 (145) 31 iyul 2009. s.1571
3. Azərbaycan Respublikasının Qanunvericilik Toplusu №5 (143) 31 may 2009. s. 1080
4. Din və etiqad azadlığı. Beynəlxalq, regional və milli hüquqi sənədlərdə. Bakı, Elm və Təhsil. 2012. (s.475) səh.12.
5. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası. Bakı. - Qanun. 2009. (səh.68) s.9.
6. Heydər Əliyev və Azərbaycanda din siyasəti: gerçəkliklər və perspektivlər. Bakı, “Əbilov, Zeynalov və oğulları” NPE, 2007, s.

XÜLASƏ

AZƏRBAYCANDA DİNİ ETİQAD AZADLIĞI: QANUNVERİCİLİYİN SOSIAL-FƏLSƏFİ MAHİYYƏTİ

Sakit Hüseynov

Məqalədə 20 avqust 1992-ci il tarixində qəbul edilmiş “Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikasının qanununun sosial-fəlsəfi mahiyyəti araşdırılmışdır.

Məqalədə mövcud qanunun əsas prinsipləri, respublikamızda sosial-iqtisadi, siyasi, mədəni-mənəvi sahədə baş verən inkişaf və tərəqqi ilə əlaqədar bu qanunda edilən bəzi əlavə və dəyişikliklərin şərhə öz əksini tapmışdır. Cəmiyyətin sosial-mədəni inkişafı kontekstində dini etiqad azadlığının nəinki hüquqi, həm də sosial-fəlsəfi aspektlərinə diqqət yetirilməsi ilə bağlı bəzi təkliflər irəli sürülmüşdür.

РЕЗЮМЕ

СВОБОДА ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ СУЩНОСТЬ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА

Сакит Гусейнов

В статье рассматриваются правовые и социологические аспекты свободы религиозной веры на основе закона от 20 августа 1992 года о «Свободе религиозной убежденности».

В статье были разъяснены основные принципы и положения данного закона, растолкованы некоторые изменения в законах на фоне развития и прогресса в политической, социально-экономической и культурно-моральной сфере в нашей республике. Было предложено рассмотрение не только правовых сторон, но и социологических аспектов свободы религиозной убежденности в контексте социо-культурного развития общества.

ABSTRACT**RELIGIOUS FAITH LIBERTY IN AZERBAIJAN:
SOCIAL SUBSTANCE OF LEGISLATION***Sakit Huseynov*

The article considers legal and sociological aspects of the religious faith liberty on the base of the accepted law regarding “Liberty of the religious faith” by 20 august 1992.

The article explains the main principles and duties of the law, commented some changes in law against the background of development and progress of political, socio-economic, and cultural-moral spheres in our republic. It was suggested to consider alongside with legal side, the sociological aspects of religious faith liberty in the context of socio-cultural development of the society.

Bu iş Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Elmin İnkişafı Fondunun maliyyə yardımı ilə yerinə yetirilmişdir – Qrant № EIF-2014-9(24)-14/14/5

AİLƏ TƏRBIYƏSİNƏ YENİ BAXŞ

Dosent Səfurə Bayram qızı Allahverdiyeva

Vəfa Məsim qızı Çıraqova

Bakı Dövlət Universiteti

Açar sözlər: ailə, valideyn, övlad, cəmiyyət

Key words: a family, parent, descendant, society

Ключевые слова: семья, родитель, ребенок, общество

Qədim Şərqi belə bir atalar sözü var: “Əgər sənin planın bir illikdirsə – darı səp, on illikdirsə – ağac ək, əgər planların əsrlərə hesablanırsa – insan tərbiyə et”.

Göründüyü kimi cəmiyyətin inkişafının, insanların xoşbəxt gələcəyinin təminatçısı düzgün tərbiyə olunan gənclikdir. Bu günün düzgün tərbiyə olunan gənci bizim xoşbəxt gələcəyimiz və xoşbəxt qocalığımızdır. Bu isə bizim onlara verdiyimiz tərbiyədən, həyat haqqında nəyi, nələri necə öyrətməyimizdən asılıdır. Bu gün cəmiyyətdə baş verən xoşagəlməz hadisələr, boşanmaların sayının artması, yeniyetmələr arasında cinayətlərin, intiharların çoxalması, yaşlı valideynlərin qocalar evinə atılması, eləcə də uşaqların atılması və s. hər kəsi düşünməyə vadar edir. Bütün bunları doğuran səbəblər nədir? Biz nədə səhv etmişik? Bunları aradan qaldırmaq üçün nə etmək lazımdır?

Uşaq hüquqları haqqında Azərbaycan Respublikasının qanununda deyilir: “Valideynlərin uşağın tərbiyəsində bərabər hüquq və vəzifələri vardır. Onlar uşaqları sağlam böyütməli, ümumbəşəri və milli dəyərlər əsasında tərbiyə etməli, müstəqil həyata hazırlamalıdır. Uşağın qabiliyyətinin inkişaf etdirilməsi, onun maddi və mənəvi tələbatlarının təmin edilməsi, hüquq və mənafelərinin mühafizəsi valideynlərin əsas vəzifələridir”. Deməli, hər bir valideyn dünyaya gətirdiyi övladının qayğısına qalmalı, onu düzgün tərbiyə etməlidir. Yaxşı tərbiyə olunan övlad baş ucalığı, rahatlıq və xoşbəxt qocalıqdır. Gələcəyimiz olan uşaqların düzgün tərbiyəsi günümüzün ən aktual problemlərindən biridir. Ailə uşaqların dünyaya göz açdığı ilk məkan və tərbiyə məktəbidir, ilk müəllimi və tərbiyəçisi isə onun valideynləridir. Doğrudur, uşağa ailə ilə bərabər, onun yaşadığı mühit, yoldaşları,

onu əhatə edən insanlar, bütövlükdə cəmiyyət və məktəb güclü təsir edir. Ona görə də ailə tərbiyəsi ilə ictimai tərbiyə vəhdətdə götürülməlidir. Belə ki, əgər ictimai və ailə tərbiyəsi arasında qarşılıqlı əlaqə olmazsa uşağın davranışında normalardan kənara çıxmalar baş verə bilər və onun şəxsiyyət strukturunda xətlər yaranar. Buna görə də tərbiyə sistemi hər bit cəmiyyətin xüsusiyyətlərinə uyğun sosial, iqtisadi və mənəvi həyat tələblərindən asılı olaraq qurulur. Yəni, tərbiyə prosesi hər bir fərdin şəxsi fəallığı və təbii, sosial və mədəni mühitin təsiri altında həyata keçirilir. O cümlədən valideynlərin pedaqoqların xüsusi təşkil olunmuş məqsədyönlü fəaliyyəti, tərbiyəçi ilə tərbiyə edilənin, eləcə də tərbiyə olunanların öz aralarındakı təsir də tərbiyə prosesinin səmərəliliyini təmin edən şərtidir. Ailə cəmiyyətin əsası, kiçik mikromühitdir. Ailə ər və arvadın qarşılıqlı səyi, qayğısı, məhəbbəti sayəsində yaranır və cəmiyyətin əsasını təşkil edir. Yaxşı və mükəmməl ailə gözəl cəmiyyət, güclü dövlət deməkdir. Fransız kraliçası A.Sentekzüperi yazırdı ki, dünyada ən qiymətli sərvət, daş-qaş insanın bir-birinə olan səmimi münasibəti və bir-birini anlamasıdır. Bunun üçün hər bir ailə üzvü, ailə başçısı evdə sağlam, təmiz, həqiqi normal psixoloji və mənəvi iqlimin yaradılmasına çalışmalıdır. Belə ki, ailədə yaranan əsəbilik, gərginlik, mənəvi psixoloji sıxıntı uşaqları narahat edir, əhvallarını korlayır, onların tərbiyəsinə mənfi təsir göstərir, çox zaman bu onların evdən uzaqlaşmasına, intihara gətirib çıxarır. Uşaqların tərbiyəsində ata ilə ana həmrəy olmalıdır.

Günəş bir damla suda əks olunduğu kimi, cəmiyyətin bütün ünsürləri də ailə münasibətlərində əks olunur. Dünyaya gələn hər bir uşaq kiçik yaşlarından atasalarını, digər ailə üzvlərini diqqətli bir şəkildə izləyir, hər şeyi onlardan öyrənir, demək olar ki, onları təqlid edir. Bu mənada ata-ana övladlarına yaxşı nümunə olmalıdır. Necə ki, “Kitabi Dədə-Qorqud” dastanında deyilir: “Qız anadan görməyincə öyüd almaz, oğul atadan görməyincə süfrə açmaz”. Deməli, övlad tərbiyə edən hər bit ata-ana ədəb-ərkanlı, tərbiyəli, mərhəmətli, səxavət və kəramətli olmalıdır. Uşağı sevmək, əzizləmək vacibdir, lakin bir şeyi unutmamaq olmaz ki, hər şey qədərindən artıq olduqda dər-də-bəlaya çevrilir. Bəzən valideyn övladını həddindən artıq sevir, bu “kor məhəbbətə” çevrilir, övladının nöqsanını görə bilmir, bu da tərbiyədə pis nəticəyə gətirib çıxarır. Uşağı sevməklə yanaşı həm də ciddi və tələbkar olmaq, həyatın çətinliklərini, xoşbəxt yaşamağın yollarını onlara başa salmaq vacibdir. Bu gün informasiya bolluğunda uşaqların tərbiyəsi nisbətən çətinləşir. Belə ki, internetlərdə və sosial şəbəkələrdə yayılan xoşagəlməz xəbərlər onların psixologiyasına mənfi təsir göstərir, ruhi sarsıntı keçirir, özlərinə qapanır, həyatlarında bir boşluq yaranır. Çox zaman uşaq bu boşluğu doldurmaq üçün kənara

qaçır, bəzən də pis mühitə, pis adamların təsiri altına düşür. N.Tusi deyirdi ki, “Uşağı onun təbiətini korlaya biləcək adamlarla və şeylərlə oturub-durmağa, oynamağa qoymayasan, çünki uşaq nəfsi sadə olar, ətrafdakıların xasiyyətini tez götürür”.

Uşaq bütün gün televizorda mənasız döyüş filmlərinə, seriallara baxır, onlardan təsirlənir, orada göstərilən dırnaq arası qəhrəmanlara oxşamaq istəyirlər. Bu gün yeniyetmələr cinayət törədərkən, hətta öz dostlarını, yaxınlarını öldürməkdən belə çəkinmirlər. Bu baxımdan valideynlər olduqca diqqətli olmalı, uşaqların boş vaxtlarını səmərəli təşkil etməklə, yaşlarına uyğun olmayan filmlərə baxmağa icazə verməməlidirlər.

Böyük pedaqoq A.S.Makarenko yazırdı ki, “O ailədə ki, valideynlər özləri fəal mədəni həyat sürürlər, qəzet və kitab məişətin zəruri ünsürüdür, teatr və kino məsələləri hamını çox maraqlandırır, belə ailədə, hətta valideynlər ilk baxışda mədəni vərdislər haqqında düşüncələr də, mədəni vərdislər tərbiyəsi özünü mütləq göstərəcəkdir”. Unutmaq olmaz ki, milli-mənəvi dəyərlərə istinad edən təlim-tərbiyə ilə yanaşı, həm də normal ictimai mühitdə yaşayan uşaq sözsüz ki, qabiliyyətli, mənəviyyat baxımından təmiz, milli dəyərlərə hörmət edən faydalı bir şəxsiyyət kimi formalaşacaqdır. Belə ki, ata və analar öz mədəni davranışları, insanlara səmimi münasibətləri, vicdanlı, xeyirxahlıqları ilə övladlarına nümunə olmaqla öz övladlarını daha yaxşı tərbiyə edə bilirlər. Yüz eşitməkdən bir dəfə görmək daha faydalıdır” demişlər.

Ailə tərbiyəsində, ailə işlərinin nizamlanmasında uşaqların tərbiyəsində atanın yaxın köməkçisi, dayağı yaxşı anadır. Belə bir deyim var: “Layla anadan, qayğı atadan”. Ana övladı dünyaya gətirən, südü ilə bəsləyən, ruhuna, qəlbinə məlhəm olan bir varlıqdır. Ata isə ailənin mənafeyini qorumaqla yanaşı, həm də ailə üzvləri arasında normal münasibətin yaranmasına çalışmalı, ailəni dolandırmağı və idarəetməyi bacarmalıdır. N.Tusi yazırdı ki, yaxşı qadın övladlarına, ərinə dost, kənizdirsə, pis qadın zalım və düşməndir. Gələcəyimiz olan uşaqların fitrəti, qəlbi olduqca mürəkkəb və zərifdir. Onları duymaq, arzu və istəklərini nəzərə almaq vacibdir. Hər bir tərbiyəçi uşağı, tərbiyəlilik səviyyəsini, mənəvi keyfiyyətlərini müəyyən etməli, onları yaxşı tanımalıdır. Bundan sonra onlara təsir etmək yollarını müəyyən etməlidirlər. Belə ki, valideynlər uşaqdan nə tələb olunduğunu ona aydın başa salmalıdır. Bəzən uşaqların qarşısında qeyri-müəyyən tələblər qoyulur, məsələn olmaz, dəymə, ora getmə, səbəb izah olunmur. Bu da uşaqlarda çaşqınlıq yaradır və tələb yerinə yetirilmir. Həyatı bir misal: iki qonşu ailə çox mehribandırlar, bir-birinə get-gəlləri var. Bu ailələrdə iki eyni yaşlı uşaq böyüyür. Onlar bir məktəbdə, bir

sinifdə oxuyur və dostluq edirlər. Günlərin birində valideynlər arasında münaqişə yaranır və dostluq pozulur. Onlar uşaqlara bir-birilə danışmağı, dostluq etməyi qadağan edirlər. Uşaqlar isə bunu istəmirlər. Öz aralarında belə razılığa gəlirlər ki, valideynlərinin yanında küssüli kimi davransınlar, məktəbdə isə əvvəlki kimi dost olsunlar. Göründüyü kimi düzgün olmayan tələb uşaqların tərbiyəsini korlayır, onlar yalançı və ikiüzlü kimi böyüyürlər, tərbiyə işi heç bir nəticə vermir.

Məhəmməd (s.ə.s.) buyurmuşdur: “İnsanın bədənində bir ət parçası vardır. Bu yaxşı olarsa, bütün üzvlər yaxşı olur, bu pis olarsa, bütün orqanlar pozulur. Bu qəlbdir”. Elə buna görə uşaq qəlbinin saflığı, nəciibliyi qorunmalı və tərbiyə olunmalıdır. Göründüyü kimi tərbiyə işinin əsasında hisslər, duyğular, sonra isə davranış durur. Belə ki, uşaq hər hansı bir əxlaqi keyfiyyəti hiss olaraq yaşadığından sonra, ürəyinin süzgecindən keçirir və əməli işdə, davranışında gerçəkləşdirir. Hər bir uşaq özünə qarşı yaşlılardan diqqət və qayğı gözləyir. Valideynlər bundan istifadə edərək uşağın ağılına, şüuruna, hisslərinə təsir etmək üçün başa salma, məsləhət vermə və nümunə göstərmə kimi üsullardan istifadə etməlidirlər. Makarenko yazırdı ki, uşağa normal davranış qaydaları öyrədilməlidir, yalan danışmaq, qeybət etmək, dava-dalaş salmaq, boş yerə mübahisə etmək onların tərbiyəsinə mənfi təsir göstərir. Bu günlərdə belə bir hadisənin şahidi oldum. Ana ilə oğul bir-birini məhkəməyə verib. Ata dünyasını dəyişdikdən sonra ondan qalan miras üstə mübahisə yaranır. Oğul hər şeyin ona məxsus olduğunu iddia edir. Onu məzəmmət etdikdə ki, ana ilə belə rəftar etmək olmaz. O cavabında deyir: “Atamla anam nənəmlə babamın evini satıb pulunu mənimsəyəndə, onları çölə atanda olur, mənə olmaz?” Çətin bir sual, ağır bir ittiham. Burada ataların bir sözü yada düşür: “Nə əkərsən, onu biçərsən”. Böyük söz ustadı M.Əvhədi:

*“Ey ata, bir utan öz övladından,
Pisi rəva görmə ona heç zaman.
Oğluna pis deyib söymə dünyada,
Onda söyüş söyən olacaq o da.
Abır həya gözlə söz danışanda,
O da həya edər, utanar onda.*

deyərək atanı öz oğluna nümunə olmağa çağırır. Yaxşı nümunə, uşaqla düzgün rəftar, səmimi münasibət tərbiyə işinin əsasıdır. Düzgün tərbiyə olunmayan övlad valideynin ən böyük bədbəxtliyi, onun başının bəlasıdır. Pis övlad əldə altıncı

barmaq kimidir, kəssən ağrıdar, kəsməsən eybəcər görünər. M.Əvhədi valideynin övlad qarşısında məsuliyyətini qeyd etməklə yanaşı, övladın da valideynə qarşı diqqətli, ləyaqətli olmasını vacib hesab edir.

Bu gün öz valideynlərinə laqeyd olan, onları qocalar evinə atan övladlar düşünməlidir ki, bu aqibət bir zaman onların özünə də qismət ola bilər. Göründüyü kimi valideynlər təkcə sözlə yox, həm də nümunə ilə tərbiyə edirlər. Gələcəyimiz olan uşaqların düzgün tərbiyəsi hər kəsin, xüsusilə də valideynlərin ən önəmli borcu və vəzifəsidir. Bu şərəfli vəzifəni yerinə yetirərkən valideynlərin bu məsələləri nəzərə almaları vacibdir:

- Uşaq ruhu tökülmüş beton kimidir, üzərinə nə düşərsə izi qalar; illər keçdikcə bu izi pozmaq olmur.
- Tərbiyədə öyüd-nəsihətdən, sözdən çox, gözəl şəxsi nümunəyə üstünlük vermək;
- Siz uşağınızı və sizi əhatə edən insanları sevib, hörmət etsəniz, o da ləyaqətli, mərifətli olacaq, əksinə, kin-kidurət içində böyütsəniz, o da kobud və dalaşqan olacaqdır;
- Uşaqların asudə vaxtları düzgün dəyərləndirilməli, muzeylərə, teatrlara aparmaq, elmi-mədəni tədbirlərdə iştirakını təmin etmək;
- Siz səbrli-təmkinli, ədalətli olsanız, yaxşı işlərinə görə onları bəyənib qiymətləndirərsəniz, o da səbrli, təmkinli olar, təqdir etməyi və qiymətləndirməyi öyrənər;
- Ailədə sağlam psixoloji mühitin, gözəl şəraitin yaradılması vacibdir;
- İKT, sosial şəbəkələrdən düzgün istifadə etməsinə nəzarət etmək;
- Məktəblə, ictimai təşkilatlarla sıx əlaqə yaratmaq.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Uşaq hüquqları haqqında Azərbaycan Respublikasının qanunu
2. L.Qasımova, R.Mahmudova “Pedaqogika”, Bakı 2013
3. F.İbrahimov, R.Hüseynzadə “Pedaqogika, Bakı 2013
4. Ə.Əlizadə “Müasir Azərbaycan məktəbinin psixoloji problemləri”, Bakı 1998
5. Z.Qaralov “Tərbiyə”, 3 cild, Bakı 2003
6. Z.Qaralov “İdeologiya və məənəviyyat”, Bakı 2008

XÜLASƏ

Məqalə bu gün üçün çox aktual olan bir məsələyə, yetişməkdə olan gənc nəslin ailə tərbiyəsinə həsr olunmuşdur. Ailə tərbiyəsi yeni aspektdən araşdırılaraq, qarşıya çıxan çətinliklər, aradan qaldırılması yolları ilə tövsiyələr verilmişdir.

SUMMARY

This article is dedicated the actual issue of the family education of the younger generation. Family education is being investigated from the new aspects, valnable recommendations have been shown the ways of overcoming the difficulties.

ОРГАНИЗАЦИЯ

В статье нашли свое отражение актуальные на сегодняшний день задачи семейного воспитания молодежи. Исследование нового аспекта в семейном воспитании, устранение встречающийся на этом пути преград указаны пути их устранения.

Çapa tövsiyə etdi: Dos. M.Məlikov

MÜTƏNƏBBİNİN ŞEİRLƏRİNDƏ QURAN, HƏDİS VƏ ÜRFAN MƏSƏLƏLƏRİ

Əhməd Qənnad oğlu Şabani Minaabad

Bakı Dövlət Universiteti

Şərqşünaslıq fakültəsinin doktorantı

Açar sözləri: *Mütənəbbi, Quran, ürfan və hikmətəməz şeirlər*

Keywords: *Mutanabbi, Quran, Mysticism, Philosophical Poems*

Ключевые слова: *Мутанабби, Коран, философские мысли, философские стихи*

Giriş

Mütənəbbi təxəllüsü ilə məhşur olan Əbu ət-Tayyib Əhməd bin əl-Hüseyn ərəb əsilli olub, Bəni Cufi və Kuhəlan qəbilələrindən olan Qəhtani ərəblərindəndir. (5,s.13) Hicri-qəməri tarixi ilə 303-cu ildə(m.915) Kufənin Kində məhəlləsində yoxsul bir ailədə doğulmuşdur.(6,s.128) Buna görə də Kində təxəllüsü ilə də tanınır. Atası Kində məhəlləsinin suçusu idi. Camaat ona “Suçu Abdan” deyirdilər.(7,s.440) Əbu ət-Tayyib usaqlıqdan anasını itirmişdi və nənəsi ona analıq etməyi öhdəsinə götürmüşdü.

Mütənəbbi Abbasilər dövrünün mədəniyyət mərkəzlərindən biri sayılan Kufədə böyüyüb boya-başa çatmışdır. Çox çəkmədən o güclü hafizəsi, iti zəkası və şeir yazmaq istedadı ilə tanınır. Başqa uşaqlardan fərqli olaraq, onun həyata baxışı daha ciddi idi.

Şairin Mütənəbbi (yalandan özünü peyğəmbər elan edən)adlanmasının səbəbi ilə bağlı fikir ayrılığı vardır. Lakin heç bir şübhə doğurmayan budur ki, şair dini və siyasi xarakter daşıyan bir üsyana rəhbərlik etmişdi. Şirinsözlü və gözəl dilə sahib olan şair Bəni Kəlb qəbiləsinin və ələvi tayfasının bir qismini öz ardınca apara bildi. Bəlkə də, üsyançılar arasında peyğəmbərlik iddiasında olmuş və ona vəhy gəldiyini fikirləşsənlər deyər onlar üçün bəzi şeylər oxumuşdur. Üsyanın dalğası yüksəldiyindən Hims əmiri İxşid tərəfindən göndərilən Lulu ordusu ilə ona hücum etdi. Döyüşdən sonra tərəfdarları dağıldı, özü də əsir alınıb zindana düşdü. Beləliklə də,

hekayə sona çatdı, zindan da öz iddiasından tövbə etdi.(5,s.13) Beytlərində özünü peyğəmbərə bənzətməsi də bu təxəllüsün verilməsinin başqa bir səbəbi kimi göstərilir. Buradan da Mütənəbbi təxəllüsü “peyğəmbər iddiasında olan” mənasında verilmişdir. Eyni zamanda “Divan”ındakı beytlərə də istinad edirlər. Bir qəsidədən verilmiş nümunə aşağıdakı kimi:

ما مُقَامِي بِأَرْضِ نَخْلَةٍ إِلَّا
كَمُقَامِ الْمَسِيحِ بَيْنَ الْيَهُودِ

(8,1-ci cild,səh.133,beyt:5)

"Şübhəsizki, mənim (Nəxlə kəndində) qalmağım İsa peyğəmbərin yəhudilərin arasında qalması kimidir "

Deyilənə görə, Mütənəbbi bu beytində isə özünü İsa peyğəmbərlə müqaisə etmişdir:

أَنَا فِي أُمَّةٍ تَدَارَكُهَا
اللَّهُ غَرِيبٌ كَصَالِحٍ فِي نَمُو

(8,1-ci cild,səh.135,beyt:2)

"Mən camaat arasında – ümidvaram ki, Allah onları islah etsin – qəribəm və qəmginəm. Saleh (ə) Səhud tayfası arasında olduğu kimi "

Bu beytlə əlaqədar olaraq deyilir ki, Mütənəbbi özünü həzrət Salehə (ə) bənzədərək Allahın peyğəmbərlərindən biri olduğunu vurğulamışdır.

Mütənəbbi elmi və ədəbi mövqeyi:

Əbu ət-Tayyib əl Mütənəbbinin adı irihəcmli ədəbiyyat və şeirin geniş üfüqlərində heç bir ərəb şairinin çatmadığı uca bir zirvədə dayanır. Bununla belə, şairin elmi şəxsiyyəti yalnız şeir və ədəbiyyatla məhdudlaşmayan daha yüksək mövqedədir. Şairin həyatı və yaradıcılığı, təhsili və hər şeydən daha çox isə onun “Divan”ında istifadə edilən zənginliyi okeanlar qədər dərin olan maarif və hikməti bunu göstərir ki, Mütənəbbi din sahəsində alim və ziyalı olmuş, öz dövrünün fəlsəfi məktəbləri ilə tanış olmuşdur. Corci Zeydan bu haqda yazır:

" طلب العلم والادب كان قوى الحافظة و اخذ العلم من اصحابه نشأ على "

(15.səh.555)

" Uşaqlıqdan biliyə və ədəbiyyata marağı olmuşdur, hədsiz güclü hafizəyə malik olmuş və biliyi alimlərdən almışdır "

Həmçinin Butrus əl-Büstani yazır:

"وكان له من اطلاعه على الفلسفة العربية اليونانية عون على ابراز فكره ناضجا، مشبعا بالاحكام السديدة "

(11. səh 348)

"Onun ərəb, yunan fəlsəfəsi ilə tanışlığı fikiri baxımından inkişafı və alətlərdən düzgün bəhrələnməsinə səbəb oldu "

Burada Mütənəbbinin dövründəki münasib şərait və elmi inkişafından bəhs etmək yerinə düşər.

Beləki, "Tarixu adabi-luğətil ərəbiyyə" kitabının ikinci cildinin 529-cu səhifəsində VI əsri "İslamın qızıl əsri" adlandırmışlar.(15, s.529) Bu dövr Mütənəbbi və o dövrün bütün tədqiqatçıların ac ruhuna misilsiz və mahir ustadlardan bəhrələnməyə imkan verdi və onlar öz yanğınlarını şəffaf və zülal islam maarifi ilə söndürdülər. Şair də o dövrün mükəmməl şəraitindən tam şəkildə bəhrələndi və qıraət, Quran, qrammatika, hədis, fəlsəfə və s. kimi öz dövrünün müxtəlif elmləri sahəsindəki böyük alimlər və istedadlı tədqiqatçılarından elm, bilik öyrəndi. Şeir və ədəbiyyat sahəsindəki məşhurluq, onun şeirlərinin məna dərinliyi, mövzular və təbirlərin yüksək səviyyəsi, beytlərdəki hikmətamiz məqamlar, yüksək fikirlər, fikir və düşüncələrinin dəqiqliyi, geniş dünyagörüşü və baxışları, gətirdiyi yeniliklər - bütün bunlar şairin zəngin mədəniyyəti, islam maarifini dərinədən və tam bilməsinin aydın və şübhəsiz nümunəsidir. Bu baxımdan şairin "Divan"ı deyilənlərə ən yaxşı sübut ola bilər.

Mütənəbbi şöhrəti və sözü əsrlərdir ki, onun doğma yurdunun hüdudlarını aşıb keçmiş və şairin şeirləri böyük filosof və ədəbiyyatçıları özünə cəlb etmişdir. Şairin şöhrəti elə bir səviyyədədir ki, ondan başqa heç bir şair haqqında bu qədər söz deyilməmişdir:

فقال بالشهرة الأدبية مالم ينله سواء

(15, səh 556)

"Ədəbiyyat sahəsində elə şöhrəti var ki, heç kəs ona çatmır"

Mütənəbbinin şöhrətinin səbəblərindən biri budur ki, öz dövründən başlayaraq bu günə qədər onun şeiri haqqında söhbət açılmış və araşdırmalar aparılmışdır. Səalibinin təbirincə desək "onun şeiri dərş-üns məclislərində, yazıçıların risalələrində, şairlərin" dilində, müğənnilərin nəğmələrində və s. zümzümə edilir" (6,səh.78) Şairin şeirlərinin təfsiri və şərhinə dair kitablar yazılmışdır. Onun səhrada yaşaması və səhrada yaşayanlarla söhbətləri şeir dilinin saflaşmasına olduqca böyük təsir göstərmişdir. Belə ki, şairin elə bir qəsidəsini tapmaq mümkün deyil ki, orada səhra

və onun təsiri duyulmasın. Mütənəbbinin bütün fikri, ruhu, hisləri və xəyalı səhra və səhra sakinləri ilə bağlıdır. O, səhra həyatını elə bir şəkildə təsvir edir ki, elə bil bütün həyatını orada keçirmişdir. Şairin səhra ilə bağlılığı ərəb dilini, sözlərin incəlik və mənalərini dərinlən bilməsi onun dilinin əsrarəngiz bir rəng almasına, təmiz və səlis, bəlağətli və aydın olmasına, ədəbiyyatın ən uca zirvəsinə çatmasına və “nəbi əl-ədəb” adlandırılmasına səbəb olmuşdur. Şair elə bir ədəbi mövqe və yerə sahib olmuşdur ki, onu və qiymətli xəzinə olan şeirlərini tanımaq üçün xüsusi əsərlər yazıldı.

Mütənəbbi şeirində peyğəmbər hədisləri:

Yüksək məqamlı şairlər keçmiş zamanlardan müqəddəs şəxsiyyətlərin qiymətli kəlamlarından və hədislərindən istifadə etməklə öz əsərlərinin əbədiyyəti və ölməzliyini təmin edir. Onlar istifadə etdikləri qaynaqların əzəmət və vüqarını artırmaqla ən müqəddəs bəşər ədəbiyyatını yaratmışlar. Hədislərdəki bilik və məlumatın zənginliyi onlardakı dərin məna tutumuna, fəsaht, bəlağətə və fikir zənginliyinə bağlıdır. Çünki hədislərin kökündə Quran kimi bir əzəmət və qüdrət dayanır. Əsas mayasını Quran və hədislər təşkil edən islam mədəniyyətinin qoynunda böyük yazıçı və şairlər yetişmişlər. Onların şeirləri Quran məfhumları və ayələri ilə müşayiət olunur. Klassik şairlərin böyük vurğunluqla Quran və hədislərin mübarək məfhum və elmləri, böyük din adamlarının sözləri ilə tanışlığı Quran və hədislərin təsiri onun bütün “Divanı” boyunca aydın görünməkdədir. Quran kəlamları və hədislər onun ruhuna sahib olmuş və bu səbəbdən də onun bu təsirini addımbaşı görmək mümkündür. Məsələn, böyük və müqəddəs “Allah” sözü Mütənəbbinin şeirlərində dəfələrlə istifadə edilmişdir. Bundan əlavə şair islam tarixində özünəməxsus məfhuma malik sözlərdən istifadə edir və bu ad onun həmin anlayışlara olan sonsuz etiqadını böyük məhəbbət və ehtiramını göstərir.

Mütənəbbi öz beytlərinin birində günahkarın əfv olunması və günahlarının bağışlanması haqqında yazır:

هم يحسنون العفو عن كل مذنب
و يحتلمون الغرم عن كل غارم

(8, s.375 , b. 1)

" Onlar öz xoşniyyətliyindən hər bir günahkarın günahını bağışlayırlar. Digər şəxslərin də günahların əvəzini ödəməyi öz öhdələrinə götürürlər."

Həzrət Rəsuli Əkrəm də buyurur:

" ألا أخبركم بخير خلائق الدنيا و الاخره ؟ العفو عمن ظلمك "

(25, s.339)

"Ey camaat, istəyirisiniz sizi agah edim bu dünya və axirətin ən yaxşı insanı kimdir? O, kəs ki zalımın günahını bağışlayır "

Mütənəbbi öz Divanının digər bir yerində də ölüm və insanın sonu barədə yazır:

فان يك انساناً مضى لسبيله
فإن المنايا غاية الحيوان

(8, s.287, b. 1)

Mütənəbbinin bu beytinin ikinci misrası ölüm haqqında olan məşhur hədislərə istinad edir. Həmin hədislərdən biri aşağıdakı kimidir.

" لكل ذى رفق قوت ولكل حبة أكل و انت قوت الموت "

" Hər bir canlılığın qidası olduğu kimi hər bir cücərtinin yeyəni vardır, Və sən də ölümün qidasısan "

(25, s. 287)

Mütənəbbinin şeirlərində Əmirəlmömininin(ə) kəlamları

Əli əleyhissalamın xütbə və nitqləri, müsahibələri və qısa hikmətamiz sözlərindən ibarət olan söhbətlərinin dərin mənası və əxlaqı-didaktik mahiyyəti, sözlərinin şirinliyi, qəliblərinin gözəlliyi o dövrdən başlayaraq geniş oxucu kütləsinin diqqətini cəlb etmişdir.

"Səbt bin əl-Cüzi" adı ilə məşhur olan əllamə Şəmsəddin Hanəfi bu haqda deyir: Əli elə sözləri dilinə gətirir ki, ismət və əzəmətlə doludur. O, kifayət qədər hikmətli danışır və Allah bu kəlamla ona böyüklük və əzəmət vermişdir. Bu sözlər hər kəsin qulağına çatsa, onu heyrləndirir və təəccübləndirir. Allah söz demək nemətini ona verdi, şirinlik və məlahəti bir yere gətirə bildi, bəyan seyrini və fəsaheət gözəlliyini bir-birinə qarışdırdı.

Ondan nə bir söz atmaq olar, nə də sənəd köməyi ilə və bir dəlillə onunla bərabərləşmək olar. (22, s.193) "Demək lazımdır ki, heç bir şübhə olmadan Əmirəlmöminin (ə) dedikləri Qurani-Kərimdən sonra ərəb məsnəvisində ən yüksək nəsr nümunəsidir. Bu bir həqiqətdir ki, ərəb ədəbiyyatı və dilinin biliciləri, katibləri min il bundan əvvəl etiraf etmişlər ki, ərəb ədibləri və digər xalqların nümayəndələri hicri-qəməri tarixinin üçüncü əsrindən başlayaraq imamın söhbətlərinin kiçik parçalarını toplamağının səbəbi həmin söhbətlərin mənəvi xüsusiyyətləri sözlərinin gözəlliyidir".(23, s.202) Buna görədir ki, tədqiqatçılar ərəb ədiblərinin xütbə və kitablarını hətta islamdan sonra ərəsəyə gələn ərəbdilli müsəlman şairlərin divanlarını araşdırmaq istərkən, çox az ədib və şairin Əlinin (ə) söhbətlərindən və sözlərindən

öz yazılarında istifadə etmədiyinin şahidi olurlar. Tam qətiyyətlə demək olar ki, Qurani-Kərim və Peyğəmbərin (s) söhbətlərindən sonra yazarlar və dinləyicilər heç kəsin sözlərindən Əlinin (ə) sözləri qədər bəhrələnməmiş olmasınlar. Bu məsələ Əlinin (ə) sözləri ilə tanış olan hər kəs və həmçinin bütün müsəlmanlar üçün doğrudur. Bu sırada ruh və din baxımından Əli (ə) ilə həmfikir olan müsəlmanlar, bu sahədən agah olanlar, başqa sözlə desək, Əli məktəbinin davamçıları Əlinin sözlərinin təsirini qəbul etməyə və bunu öz əsərlərində əks etdirməyə daha çox hazırlıqlıdılar. Mütənəbbi Həzrət Əliyə (ə) olduqca vurğun olan müsəlmanlar sırasındadır və Əli (ə) haqqında söz söyləməyi çox çətin hesab edir. Bu böyük ərəb şairinə deyəndə ki, niyə Əlini tərifləmək üçün bir şey demirsən, o belə cavab vermişdir.

و تَرَكْتُ مَذْحِي لِلْوَصِيِّ تَعَمُّدًا
إِذْ كَانَ نُورًا مُسْتَطِيلًا شَامِلًا
و إِذَا اسْتَطَالَ الشَّيْءُ قَامَ بِنَفْسِهِ
و صِفَاتُ ضَوْءِ الشَّمْسِ تَذْهَبُ بِاطِلَا

(8, 1-ci cild, səh.49, beyt: 4-5)

"Mən peyğəmbərin canişinin mədhindən qəsdən uzaqlaşmışam, çünki dünyanı bir sözdə sığışdırmaq olmaz. Onun zatında gizlənmiş o əzəmətin mədhə nə ehtiyacı var?! Məgər aləmə nur saçan günəşi tərif etmək boşuna deyil ?! "

"Bu sözlər bir ərəb şairinin həyəcanla, şüurla, zəifliklə, dərdlə, yerində olan sadəliklə, təəccüb və vurğunluğu ilə üzr istəməsidir. Mütənəbbi bir damcıdır ki, ona dedilər ki okeanların vəsfindən danışsın və zərrədir ki istədilər ondan günəşin fəziləti haqqında şeir yazsın".(21, s.21-22) Buna görədir ki, Əliyə vurğun və Əli şüası olan şair Mütənəbbinin "Divan"ında hədsiz çox nəsihətlər və mövzular görmək olar ki, Əmirəlmöminindən iqtibas edilmiş, onun dilindən danışılmış, məfhumlarından istifadə edilmiş və onun kəlamlarında bəyan edilmişdir. Mərhum əllamə Məhəmməd Hüseyn Əli Kaşif əl-Əzainin fikrincə, "Mütənəbbi özünün hikmətamiz şeirləri və zərb-məsəllərinin əksəriyyətini Əlinin (ə) söhbətlərindən götürmüşdür". (22, s.195)

İndi isə Mütənəbbinin Divanında Həzrət Əlinin kəlamlarına istinad edən beytlərin şərhinə başlayırıq.

و جَائِزَةٌ دَعَاىِ الْمَحَبَّةِ وَ الْهَوَى
وَ إِنْ كَانَ لَا يَخْفَى كَلَامُ الْمُنَافِقِ

(8, s.175, b. 3)

" Layiq insanlara dostluq və sevgi elan etmək cayızdır. Amma ikiüzlü insanın sözlərində həqiqət gizli qalmaz "

Dostluq və məhəbbət iddiası cayızdır. Amma düşmənçilik və kinayə saxlayan insanların sözlərinin həqiqiliyi heç vaxt örtülü qalmır.

Mütənəbbi yuxarıdakı beytində Həzrət Əlinin bu kəlamına əsaslanır:

" مَا أَضْمَرَ أَحَدٌ شَيْئاً إِلَّا ظَهَرَ فِي فَلَتَاتِ لِسَانِهِ وَ صَفَحَاتِ وَجْهِهِ "

(26, s.1098, hikmət 25)

" Heç kim heç nə ürəyində gizlədə bilməz. Çünki hər nəyi gizlətsə həqiqət onun düşünülməmiş və diqqətsiz sözlərindən və simasında aşkar olar "

إِذَا قِيلَ رَفَقاً قَالَ لِلْحِلْمِ مَوْضِعٌ
وَجِلْمُ الْفَتَى فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ جَهْلٌ

(8, s.161, b. 2)

Ona hər dəfə deyildiyi zaman ki rəftarında sərt olma, o deyir: biliyin və dözümlülüyn özünəməxsus bir yeri var. Lazım olmayan yerdə dözümlülük ziyalı insan üçün nadanlıqdır"

Mütənəbbinin bu beytinin məzmunu Həzrət Əmirəl Möminin bilikli insanlar barədə olan bu kəlamına əsaslanır:

هُوَ الَّذِي يَضَعُ الشَّيْءَ مَوَاضِعَهُ "

(26, s.1191, hikmət 227)

"Ağıllı insan odur ki, hər şeyi öz yerinə qoysun "

Mütənəbbi isə başqa bir yerdə yazır:

هُمْ لِأَمْوَالِهِمْ وَلِأَنفُسِهِمْ
وَالْعَارُ يَبْقَى وَالْجُرْحُ يَلْتَنِمُ

(8, s.218, b. 7)

" Onlar malların və sərvətlərin qullarıdır, Halbuki mallar və sərvətlər onların deyil. Pislik daimi qalır, amma qılncı yarası sağalır "

Bu beytin məzmunu əxlaqi dəyərlər daşıyan bir məsələ haqqındadır. Bunun mövzusu "tamahkarlıq və xəsislik"dir. Quran ayələrində və hədislərdə bu xüsusiyyətlər şiddətlə pislənir. Həzrət Əli (ə) də öz kəlamlarında buyurur:

«البُخْلُ عَارٌ»

(23, s. 361) " Xəsislik ardır "

Mütənəbbi şeirində hikmət, Quran və ürfan ünsürləri:

Mütənəbbi əsil-nəcəbətli bir ailədə böyüyüb boya başa çatmışdır. Təhsilini yaxşı ələvi məktəbində almış və orada şiəliyin əsasları ilə tanış olmuşdur, dövrünün

elmi məclislərində iştirak etmiş, tələbələrə əlaqəsi və söhbətlər vasitəsilə fəlsəfi və təsəvvüf məktəblər haqqında məlumat əldə etmişdir. Mütənəbbi yunan fəlsəfəsi ilə tanışlıq, müxtəlif şəhərlərə və ölkələrə uzunmüddətli səfərləri geniş dünyagörüşünə malik olması, söz sənətinin incəliklərini hərtərəfli və dolğun şəkildə yiyələnməsi onun bir şair kimi yetişməsinə səbəb olmuşdur. Mütənəbbinin şeiri mistika, hikmət və fəlsəfə ilə dolub daşır. Onun bu mövzularla bağlı beytləri zövq və düşüncəsinin şah əsərləridir. Şair bu qəbildən olan şeirlərinin əksəriyyətində ən incə etik nöqtələri həyatdan götürdüyü nümunəyə çevirmişdir. Boş yerə deyildirki, bu beytlərin əksəriyyəti xalqın dillər əzbəri olmuş, sadəliyi və hikmətəməliyinə görə hamı tərəfindən geniş istifadə edilmiş və ibrət alanlar üçün nümunə olmuşdur. Mütənəbbi hikmətdə də yeni mənalar yaradır və bu onun özünəməxsus xüsusiyyətlərindəndir. İncə zövqü və güclü hisləri ona tamamilə yeni fikirləri, toxunulmamış mövzuları kəşf etməyə imkan vermişdir. Buna görədir ki, onun “Divanı”nın hər yerində yeni mövzularla qarşılaşıq. Mütənəbbinin şeirində fəlsəfə mistika və etika ilə qaynayıb qarışmışdır və şair bir vaiz kimi təmsil vasitəsilə arqumentlərdən bəhs edir. Səyahətlər onu həyatın sirləri və rəmzləri ilə tanış etmişdir. Buna görə də şairin hikmətinin olduqca böyük bir hissəsi onun şəxsi təcrübələridir və “Mütənəbbinin hikməti onun həyat təcrübəsinin nəticəsidir”.(9, səh.813)

Mütənəbbinin şeirdəki fəvqəladə istedadı öz dövrünün ədəbiyyat və sənətsevər padşahları və şahzadələrinin diqqətini cəlb etmişdir. Lakin şairin şeirinin yüksək ruhu şeirinin alimcəsinə və abidcəsinə vüqar və əyilməzliyi onu sitayiş etməkdən uzaqlaşdırırdı, mümkün olduğu qədər sitayiş edilməkdən və təriflənməkdən qaçırdı. Bu da onun şöhrət və hörmətinin artmasına səbəb olurdu. Digər tərəfdən isə bir çox şairlər kimi öz dövrünə məxsus olan ləzzətlər və xoşbəxtliklərdən yararlanmaq imkanını axtarırdı. Lakin bütün tarixçilərin etiraf etdiyi kimi, gəncliyini paklıqla, nəfsini saxlamaqla, dindarlıq və möminliklə keçirmiş və ömrünün sonuna qədər ləyaqətlə yaşamışdır. Mütənəbbinin Quranla, hədislərlə, fiqlə, təfsirlə, fəlsəfə ilə tanışlığı onun əsərlərində aydın şəkildə özünü göstərir. Fikri bunların təsirindən kənarda qalmır. Bütün bunlar şairin müdrik bir insan kimi tanınmasına səbəb olmuşdur. Mütənəbbinin “Divan”ında olduqca az qəsidə tapmaq olar ki, hikmətsiz olsun. Əl-Faxurinin təbirincə:

" اَنْك كَيْفَمَا قَلْبَت دِيوانه وَقَفْتَ عَلَى كَنُوزِ مِنْ حَكْمَتِهِ "

(14,səh.813)

" Onun “Divan”ını alt-üst etdikdə, onun hikmət xəzinəsini ələ keçirirsən "

Mütənəbbinin müxtəlif zamanlarda şeir deməsinə baxmayaraq, onun gerçək şəxsiyyəti onun hikmətində özünü göstərmişdir. Mütənəbbinin şeiri fəlsəfə və hikmətlə elə qaynayıb-qarışmışdır ki, Əl-Məərri onu şair hesab etmir "müdrək" sözünü ona layiq bilir:

"ابوتمام والمتنبى حكيمان و انما الشاعر البحتري"

(9, səh. 557)

"Əbu Təmmam və Mütənəbbi müdrəkdirlər və şair ancaq Bühtüridir."

Mütənəbbinin müdrək şeirlərinin əzəmətini anlamaq üçün şairin əsərlərini araşdıran tədqiqatçıların təəccübünə səbəb olan məsələyə işarə etmək lazımdır. Bu da ondan ibarətdir ki, Mütənəbbinin hikmətli sözləri və zərb-məsəllərini toplayıb çap edənlər şairin düşmənləri və onu kəskin tənqid edənlər olmuşdur. Belə şəxslərdən biri də Əl-Hatəmidir ki, Mütənəbbinin 96 beytini "Ər-risələ əl Hatəmiyyə fi ma vafəqal Əl-Mütənəbbi fi şeiri kəlamı Ərəstu fi-hikəm" adlı kiçik bir kitabda toplamışdır. O, kitabın müqəddiməsində deyir:

"Mütənəbbinin şeirində fəlsəfi meyllər vardır ki, Aristotelin sözləri və məntiqi tam mənası ilə bəyan edilmişdir. Əgər bu hadisə Mütənəbbinin araşdırması və müəlləsi səbəbilə olsa, belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, fəlsəfi əsər və kitablara dərinlikdən və ətraflı yiyələnmişdir. Əgər təsadüfən olsa lakoniklik və bəlağət xatirinə Mütənəbbinin şeirindədir və onun kəlamı onlar üçün üstünlük qazanmışdır". (10,s.269) Bu fikri elə bir şəxs söyləyir ki, Mütənəbbinin düşmənlərinin tövsiyəsi ilə onu rədd edən "Əl-mozəhat fi zikri sərəqati Əbit ət-Təyyub və saqət şirihı" adlı kitab yazmışdır. Mütənəbbinin hikmətli sözləri və zərb-məsəllərini toplayan başqa bir şəxs isə Sahib bin Əbaddır və bu şəxsin Mütənəbbiyə olan düşmənçiliyi və nifrəti hamının dilində idi. Sahib Mütənəbbinin şeirlərindən 371 beyti əlifba sırası ilə "Əl-əmsalul saire min şiril Əl-Mütənəbbi" adlı kitabında toplamışdır. Fəxrüddövlə İbn Buyə üçün toplamış bu kitabın müqəddiməsində yazır: "Bu şair öz sənətindəki məharəti və tam ustalıq səbəbilə zərb-məsəllərinin bəyanı üçün bir üslubu vardır ki, öz həmtaylarından irəli getmişdir. Mən də öz növbəmdə yeni və misilsiz, məna və sözlərdə eybi və nöqsanı olmayan zərb-məsəlləri onun "Divan"ından çıxarıb yazdım". (20,s.21)

Aydındır ki, əgər Mütənəbbi düşmənlərinin və əleyhidarlarının onun hikməti haqqında belə fikirləri varsa, İbn Cinni, Məərri, Ukbəri və Vahidinin şairin beytlərinin şərh zamanı olan təəccüb və şaşqınlıqlarına işarə etməyə ehtiyac yoxdur. Mütənəbbi fikrində canlandırdığı Mədiyyə-faziləni hikmətli sözlərində təsvir edir,

özünün hikmətamiz, məna dolu sözləri və şeirlərində insan xəbisliyindən və yaxşılıqlarından geniş bəhs edir.

Quranın ədəbi üslubu, Qurandakı sözlərin gözəlliyi, ahəngi və məna genişliyi onu dinləyən insanların qəlbində təsvir edilməz bir həvəs oyadırdı. Bu cür təsiredici amillər adi insanlardan daha çox incəsənət xadimlərinə, xüsusilə də şairlərə təsir göstərir və onların qəlblərində özünəməxsus bir yer tuturdu. Məhz buna görədir ki, islam dininə etiqad edən bütün müəllif və ədiblər Qurani-Kərimdən təsirlənmiş, öz yaradıcılıqlarında Quran ayələrindən və müxtəlif məsələlərdən geniş şəkildə bəhs edən əsərlər miras qoymuşlar. Bu səbəbdəndə islam dünyasından bəhs edən müxtəlif əsərlərdə, tarixi kitablarında, Divanlarda, eləcə də Qurani-Kərimdən bəhs edən əsərlərdə ürfani məsələlərə aid müxtəlif ayə və məzmunlara rast gəlirik. Mütənəbbinin fəlsəfi şeirləri arasında çox az sayda beytləri ola bilər ki, Qurandan bəhs edən məsələlərdən xali olsun. Bu təsirin miqyası o həddə idi ki, müxtəlif məzmunlardan istifadə etməklə yanaşı bəzən təfsirlərə də yol verilirdi Allahu-Təala Qurani-Kərimdə buyurur:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى ...»

(17, Bəqərə, 264)

"Ey iman əhli! Sədaqələrinizi minnət və əziyyət verməklə bada verməyin..."

Mütənəbbidə yuxarıdakı möhtərəm ayədən təsirlənərək deyir:

يُعْطَى فَلَا مَطْلَئُ يُكْذَرُهَا بِهَا وَ لَا مَنَّةٌ يُنْكَدُهَا

(8, 1ci cild, səh.120, beyt:1)

"Dərk etmədən əta edir və minnət qoymaqla bağışlamağının dəyəri azalmır "

Allahu-Təala Qurani-Kərimdə buyurur:

« وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً ... »

(17, Əl-Ənfal, 25)

"Qorxun o bəladan ki ancaq sizin sitəmkarlarınızın olmasın "

Mütənəbbidə bu mübarək ayədən təsirlənərək deyir:

وَ جُرْمٌ جَرَّهٗ سَفَهَاءُ قَوْمٍ وَ حَلٌّ بَغَيْرِ جَارِمِهِ الْعَذَابُ

(8, 2ci cild, səh.160, beyt: 2)

"Ağılsızların törətdikləri çoxlu günahların cəza və işgəncələri günahsızlara çatır"

Nəticə:

Əbul əla əl-Məəri "şair"sözünün ancaq Mütənəbbiyə yaraşdığını və yalnız onun şair olduğunu dedi. Digər söz sahibləri də Mütənəbbini xatırlayır, onun şeirinə

məftun və vurğun olub deyirlər: “Mütənəbbinin şeirində elə bir söz yoxdur ki, onu başqa dilə çevirmək, Mütənəbbinin hissi və sözlərinin lətifətini qoruyub saxlamaq mümkün olsun.(12,səh.246)

Mütənəbbi şeirinin əzəməti xüsusi bir cəhdlə məhdudlaşmır. Onun hər hansı bir mövzuda yazdığı şeirində yaradıcılıq və yenilik yer alır. Məna onun əlində mum kimi idi və onları istədiyi şəkllə salırdı, az sözlə çox məna çatdırırdı və öz camaatının hiss və xəyallarını nəzmə çəkirdi:

“فالمتمني يمثّل في شعره عواطف و خيالاتهم”

(13,səh.347)

(Camaatın hisləri və xəyalları Mütənəbbi şeirində təsvir edilmişdir.)

Mütənəbbi şeir və şairliyinin zirvəsində durur və şübhəsiz, min ildən bəri ədiblərin ona olan qayğısı şairin dahiliyi və həmişəyaşarlığının əlamətidir. Şeirlərini sadə adamlar tərəfindən küçədə-bazarda atalar sözü kimi istifadə edildiyi bir şəxs üçün bundan artıq daha nə demək olar?! Qurandan bir şey bilməyənlərin çoxu onun şeirlərini əzbər bilirdilər. Bu onun şeirinin böyüklüyü və yüksək dərəcəsinin göstəricisidir. Söz haqqında ondan bir şey soruşanda şeirdən misallarla birlikdə cavab verirdi. Şairin yüksək məqamı haqqında çoxsaylı söz şeir söylənilmişdir. Zəki əl-Məhasinin təbircə desək “aləm şairi” demişlər və belə də tanıyırlar.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

Azərbaycan dilində:

1. Qurani-Kərim məali. Azərbaycan dilinə tərcümə edənlər: Z.M.Bünyadov və V.M.Məmmədliyev. Bakı, 2007, V s.
2. Əfsanə Məmmədova. Əl-Mütənəbbi dünyası. Poeziya və hikmət (monoqrafiya). Min Bir Mənbə, Bakı: 2011, 328 s
3. Məhəmmədi Məsiəğa. Tədqiqlər və tərcümələr. Bakı:Nafta-Press, 2004, 222 s.
4. Mahmudov M.İ. Klassik ərəb ədəbiyyatı. Bakı: BDU, 2001, 257

Ərəb dilində

5. ابن العماد (1986) شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، بيروت ، دار احياء التراث العربى
6. الثعالبي (1947) يتيمه الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق محى الدين عبدالحميد، القاهرة
7. الفيروز آبادى ، مجدالدين محمد بن يعقوب (1997) القاموس المحيط ، دار احياء التراث العربى، مؤسسه التاريخ العربى
8. اليازجى ، الشيخ ناصيف (2003) العرف الطيب فى شرح ديوان المتنبى ، المجلد الاول و المجلد الثانى- شرح - تقديم الدكتور ياسين اليوبى داروالمكتبة الهلال-بيروت
9. الفاخورى ، حنّا (1951) تاريخ الادب العربى ، حريصا
10. الشماع ، حسن محمد (1975) المناظره بين الحاتمي و المتنبى ، الرياض
11. البستاني ، بطرس (1968) الادباء العرب في الأعصر العباسية ، بيروت
12. السيوطى ، المزهر فى علوم اللغة و انواعها ، تحقيق جادالمولى بك ، القاهرة
13. المقدسى ، انيس (1963) امراء الشعر العربى فى العصر العباسى ، بيروت
14. الفاخورى (1995) الجامع فى الادب العربى ، بيروت ، دارالاحيل
15. زيدان، جرجى (1798) تاريخ الآداب اللغة العربيه، بيروت، لبنان ، دارمكتبه الحياه
16. شاهلار قاسموفا ، عايدة (2013) نوابغ نهضة الاسلام ، دراسة فى سيرتى المتنبى و بديع الزمان الهمداني ، باكو " Elm "nəşriyyatı

Fars dilində:

17. قرآن كريم (1380) با ترجمه آيت الله علي مشكيني، ويرااستار حسين استاد ولي، چاپ اول، قم، انتشارات الهادي
18. اكبر، بهروز (1377) تاريخ ادبيات زبان عربي، انتشارات دانشگاه تبريز
19. الفاخورى، حنّا (1368) تاريخ ادبيات زبان عربى، ترجمه عبدالمحمدآيتى، چاپ دوم، انتشارات توس
20. حريزجى، فيروز (1356) امثال سائره از شعر متنبي، تهران، چاپ اول، انتشارات سحر
21. حكيمى، محمدرضا (1365) كلام جاودانه، تهران، دفتر نشر فرهنگى اسلامى
22. شجاعپوريان، ولي الله (1376) اخلاق و حكمت عملي در شعر متنبي، چاپ اول، انتشارات دانشگاه شهيد چمران
23. شهيدى، سيدجعفر (1360) تاثير نهج البلاغه در ادبيات فارسى، يادنامه نهج البلاغه، تهران
24. صفا، ذبيح الله (1380) تاريخ ادبيات در ايران، چاپ شانزدهم، تهران، انتشارات فردوس
25. علامه مجلسى، محمد باقر (1364) بهار الانوار، مترجم ابوالحسن موسى همدانى، تهران، نشر محمد، كتابخانه مسجد وليعصر
26. فيض الاسلام، حاج سيد علينقي (1379) نهج البلاغه، چاپ چهارم، سازمان چاپ و انتشارات فقيه

XÜLASƏ

Mütənəbbinin şeirlərindəki fəlsəfi fikirləri birbaşa ürfan, Qurani-Kərimlə bağlıdır və bu iki zəngin mənbədən qaynaqlanır. Şair öz şeirlərində bir vaiz kimi Qurandan gətirdiyi misal və mövzularla bəhsə girişir. Onun fəlsəfi şeirlərinin böyük bir qismi məhz Qurandan bəhrələnir. Buna görə Mütənəbbinin Quranın hikmətli kəlamlarını özünün səlis və rəvan dili ilə səsləndirən, Tövhidin carçısı olan şairlər qrupuna daxil edirlər. Mütənəbbinin bütün fəlsəfi şeirlərinin qayəsini məhz İslamın müqəddəs kitabı təşkil edir. Başqa sözlə desək, onun şeirlərinin kökü Qurana və onun dərin ürfanı məsələlərinə gedib çıxır. Şairin divanında Quranın təsirinin əqidəsinə hakimliyi açıq-aydın göz qabağındadır. Mütənəbbi pak qəlbindən gələn düşüncə və fikirlərində Quranın müxtəlif ayə və surələrindən bəhrələnməkdə xüsusi istedadla malik idi. Bunun digər səbəblərindən biridə o idi ki, Quranın müqəddəs və dəyərli mövzuları yalnız pak qəlbli insanların ürəklərində əks oluna bilərdi. “لَا يَمَسُّهُ إِلَّا ” (17,Vaqiə,79) " Pak insanlardan başqa heç kəsin onlara əli çata bilməz ". Mütənəbbi də tarixdə göstəriləndiyi kimi bu cür insanlardan biri olmuşdur. Qurandan bəhs edən məsələlər onun fəlsəfi şeirlərində geniş şəkildə öz əksini tapmışdır.

THE ELEMENTS OF KORAN AND GNOSTICISM IN THE PHILOSOPHICAL POEMS OF THE POET MOTANABBI

In the philosophical poems of the Motanabbi philosophy is taken in the unity circumstance with the morals, gnosticism and the subjects of the Koran. The poet in his poems talks about the subjects of the Koran as a preacher. Most of his philosophical poems benefit from the Koran. For these matters he is also considered as a poet who benefits from the Koran and expresses the monotheism. All of his philosophical poems` aim is the Koran. His poems specialized to show the subjects of the Koran. In his poetical works the influence of the Koran is seen clearly too. Motanabbi had special talent for showing and using the verses and subjects of the Koran in his activities.

В СТИХАХ МОТАНАББИ ВОПРОСЫ О КОРАНА, ХАДИСОВ И ПРОСВЕЩЕНИЕ

Философские мысли в стихах Мотанабби прямо связана со Кораном. Поэт как проповедник приведет примеры из Корана. Большая часть его философские стихи воспользоваться из Корана. Он выражает глубокомысленные изречение Корана со своим красивом языком. Поэтому его считает как поэт глашатай монотеизма. Цель всех его философские стихи состоит священной книга Ислама- Коран. С другим словам Коран и его глубокомысленные изречения формирует основы его стихах. В диване Мотанабби откровенно можно видеть власт Корана над его верам. Он был находчивый использовать аятов Корана в своей чистым мыслям.

**Çара tövsiyə etdi: Akademik V.M.Məmmədəliyev,
f.e.d.Prof.M.Z.Nağısoylu**

XX ƏSR MÜSƏLMAN ŞƏRQİNDƏ SEKULYARLAŞMA PROSESİNİN TƏNƏZZÜL DİNAMİKASI VƏ SEKULYARİZMƏ MÜNASİBƏT

*f.ü.f.d. Radif Heybət oğlu Mustafayev,
AMEA Fəlsəfə və Hüquq İnstitutu
Dinşünaslıq və mədəniyyətin fəlsəfi
problemlərişöbəsinin böyük elmi işçisi*

Açar sözlər: *sekulyarlaşma, laiklik, sekulyarizm, İslam fundamentalizmi, vəhhabilik, müsəlman qardaşları*

Ключевые слова: *секуляризация, светскость, секуляризм, исламский фундаментализм, ваххабизм, Братья-мусульмане*

Key words: *secularization, laity, secularism, Islamic fundamentalism, Wahhabism, the Muslim Brotherhood*

XX əsrin ortalarında ərəb dünyasında baş vermiş təlatümlü hadisələr silsiləsi ənənəvi dəyərlərə olduğu kimi, elmi-texniki tərəqqiyə də ümidləri puça çıxartmışdı. Odur ki, əsasən gənclərdən ibarət yeni nəsil ərəblər arasında belə bir ruhi vəziyyəti adekvat əks etdirə biləcək fəlsəfi sistem olan eqzistensializmə meyl artırdı. Hətta bu istiqamətin başlıca nümayəndəsi kimi J.P.Sartrın pərəstişkarı olmuş Əbd ər-Rəhman Bədəvi özünün humanist və ateist baxışlarının ifadə olunduğu ilk işlərini azadfikirlilikdən uzaq olan rəsmi dini ideologiyanın hökm sürdüyü Misirdə monarxiyalı idarəetmə zamanı nəşr etdirmişdi (1, s.161). Livanlı filosof Rene Həbəşinin baxışlarında davam etdirilmiş eqzistensialist fəlsəfədə isə, o, milyonlarla insanların həyatına son verən müharibələri ittiham edir, həyatın absurdluğuna işarə edərək Aralıqdənizi mədəniyyətinin ümumiliyi problemindən bəhs edib müsəlman Şərqinin Qərbdən ən yaxşı nailiyyətləri əxz etmək sayəsində müsəlman ölkələrinin əzab çəkdikləri mədəni və iqtisadi boşluqlardan xilas olmağı mümkün sayırdı (1, s.165). Amma bütün bunlara baxmayaraq Qərbdə 60-70-ci illərin sonunda olduğu kimi, müsəlman ölkələrində də eqzistensializm öz yerini başqa istiqamətlərə vermiş oldu. Belə ki, fransız personalizminin təsiri altında mərakeşli filosof Məhəmməd

Əziz Ləhbəbinin, həm eqzistensializm, həm də personalizmin təsiri ilə Livan Universitetinin professoru Kəmal Yusif əl-Hacın baxışları formalaşmışdır.

Məlum olduğu kimi, Mərakeş cəmiyyəti ənənəvi müsəlman həyat tərzini ilə seçildiyindən, burada müasirlik ruhunda transformasiya edərək yenilik gətirmək naminə “Personalizm ideyasını qəbul etmiş Ləhbəbi, Tanrının yerinə...insanı qoyurdu” (1, s.165). İnsanın dünyəvi olanların fəvqünə qaldırılmasını Yer üzündə mümkün sayan Əziz Ləhbəbi ənənəvi dinlər, hətta çevrilmiş din kimi ateizmin yerinə tolerant “şəxsiyyətlər ittifaqı dini” ideyasını irəli sürürdü. Bununla da o, aclığa, işsizliyə və kapitalist rəqabətinə, nəticədə isə müharibələrə son qoyulmasını mümkün hesab edirdi. Bütövlükdə Ləhbəbi Qərbin individualizminə qarşı humanizm və personalizmin yeganə mövcudluq şərti olan Şərq kollektivçiliyinə ümid edirdi. (1, s.166)

50-60-cı illərdə eqzistensializm və personalizm fəlsəfəsindən təsirlənmiş Kəmal Yusif əl-Hac bu fəlsəfi təlimlərin klassiklərindən deyil, karteziyanlıqdan bəhrələnərək Livan qarşısında durmuş problemləri fəlsəfi analiz etməyə çalışmışdır. Belə ki, R.Dekart və İ.Kantın baxışları müsəlman aləmində digər avropalı filosoflardan daha çox yararlı idi. Çünki, karteziyanlıq özünün dualizminə görə elm və din arasındakı kompromisi (barışığı) mümkün edirdi. Bütövlükdə isə, əl-Hac eqzistensializmin mövcudluq problemi ilə Dekartın mahiyyət probleminə münasibətini sintez edərək karteziyanlıqla eqzistensializmin müsbət tərəflərindən yararlanmağa çalışırdı. Ən başlıcası isə, əl-Hacın insan ağılına inamı fəlsəfənin məhkəmə daşı hesab etməsi idi. əl-Hacın insanın fəal idraki qabiliyyətlərinə inandığı kimi, onun özünü cəmiyyətdən ayırmaq cəhdi olan asketlikləyə qarşı çıxış edirdi. Ona görə, “Cəmiyyətdə müxtəlif “mən”lərin qarşılıqlı təsiri demokratik “biz” olub bunsuz nə “mən”, nə də ki, “sən”, yəni insanlar arasında bərabərlik ola bilməz” (1, s.169). Dövlət isə, qanunların təcəssümü kimi bu “bərabərlik” və “azadlığı” qoruyandır. Bununla bərabər əl-Hac personalizmin göstəricisi kimi, “rəhbər” anlayışına da xüsusi diqqət ayırırdı. Onu yadda saxlayan başqa bir addımı isə, Tanrı ideyasını tərənnüm edən yeni “xristian-islam” dini – “naslamizm” (ərəbcədən xristianlığı bildirən “nəsrənilik” və “islam” sözlərinin birləşməsi) ideyası idi. əl-Hacın fikrincə, həqiqi elm və əsl din mahiyyətinə görə bir-birinə qardaşdılar. Beləliklə də o, insana dinin zəruri olduğuna israr edib, J.P.Sartın və A.Kamyunun “ateist” eqzistensializmlərini qəbul etmirdi. Hətta o, Tanrının ölümünün insanı məhv etdiyini iddia edirdi. Buna görə də, əl-Hac din kənarlaşdırıldıqda nə cəmiyyətdə, nə də ki, elmdə tərəqqinin mümkün olmadığına inanırdı (1, s.171).

Dinin müasir insanın, xüsusən də müsəlmanların həyatında hansı rol oynadığına münasibətin ifadə edildiyi başqa bir fəlsəfi sistem misirli filosof Osman Əminin irəli

sürdüyü “Cuveyniyyə” fəlsəfəsidir. Y.A.Fralova qeyd edir ki, bu sözü latın sözü olan “intralizm”, yəni “ekstral” – “xarici olan”a qarşı “daxili olan”tək tərcümə etsələr də, “O.Əminə görə, cuveyniyyə imanın əsasıdır” (1, s.171). Filosofun diqqət yetirdiyi başqa bir məsələ isə, geniş anlamda izah etməyə çalışdığı inqilabdır.

Y.A.Fralovanın fikrincə, Osman Əminin başlıca işi olan “Əl-Cuveyniyyə. İmanın əsası və inqilabın fəlsəfəsi” əsəri 1927-1928-ci illərin gündəliyini özündə əks etdirib, nəinki filosofun, eləcə də, ərəb dünyasında müasir fəlsəfənin meydana gəlməsinin başlıca xüsusiyyətlərini ifadə edir.

Misir kəndində dünyaya gəlmiş O.Əmini həmişə xalqın durumu və despotik rejimlərin zülmü maraqlandırmışdır. O, yeni Misir Universitetində oxuyarkən Avropa filosofları ilə tanış olur. Əmin müsəlman Şərqinin də fikir dahilərini əsərlərini mütaliə etmiş, xüsusilə də xalqda milli şüurun oyadılması baxımından Şərq peripatetiklərinin varlıq təlimindəki “Fəal əql” anlayışına müraciət etmişdir. Sonralar dəstəyini aldığı Mustafa Əbd ər-Raziqin vasitəsilə O.Əmin M.Əbdühun təlimini öz təbliğatına çevirərək Sarbonnada bu mövzudan doktorluq dissertasiyasını müdafiə etmişdir.

Dinlə bağlı O.Əmini narahat edən məsələ, dindarların yalnız formal ayinlərlə kifayətlənmələri idi.Öz növbəsində belə bir formallıqla razılaşmayan Əmin dinin ruhuna, ürəyinə nüfuz edilməsini irəli sürərək, elə bu anlamda “cūveyniyyə” konsepsiyasını irəli sürürdü.

Filosofu narahat edən başqa bir məsələ elm və əxlaq idisə, o, bu məsələdə də elmin günahlandırılması tərəfdarı olmayıb, əxlaqa riayət edilməsinin nə elmin qayğısı, nə də ki, funksiyası olmadığını israr edirdi.Onun fikrincə, “Elmin insanla dostluğu yaxud ona (insana – R.M.) düşmənçiliyi insani problemdir” (1, s.174). 1930-cu ildə yazdığı gündəlikdə isə, o, elmlə din arasında ötəri uçurumun itəcəyini gözlədiyini bildirir. “Cūveyniyyə” kitabında fəlsəfə və elm haqqında O.Əmin yazırdı ki, “Fəlsəfə elmə onun (elmin –R.M.) hədlərini anlamağa, elm isə heç vaxt bitməyən tədqiqat prosesinə istiqamətlənərək, metafizikanı əldə etməyə (dərk etməyə) kömək edir”(1, s.174). Ağıl və intuisiyanın da bu cür bir-birini tamamladığını iddia etmiş filosof, əslində orta əsrlər müsəlman ilahiyyatçısı, fəqih, teosof və sufi olmuş Əbul-Hamid Qəzalinin baxışlarına istinad edirdi. O.Əminin cūveyniyyə ilə əlaqədar baxışlarını izah edərkən qeyd edir ki, “Bu baxış (cūveyniyyə - R.M.) fizioloji-hissi olmayıb, daxili görmək yaxud mənəvi seyr vasitəsilə olan görmə, mənəvi-ruhi görmədir” (1, s.174).

O.Əmin də, R.Dekartın və İ.Kantın baxışlarına müraciət edirdi.Hətta o, bu filosoflarla Əl-Qəzalinin baxışları arasında paralellər olduğunu aşkarlayırdı.

Fikirlərini idrak konsepsiyasında ümumiləşdirən O.Əmin qeyd edirdi ki, "Güveyniyyə şəxsiyyətə və əşyalara mənəvi baxışla nəzərdən keçirməyə çalışan, yəni məlumat verənə baxıb, hadisələrdə ilişib qalmamaq fəlsəfəsidir" (1, s.175-176). Alman filosofu K.Yaspersə istinad edərək o, azadlıqda məqsədin "başqaları" üzərində ağalığ olmayıb, "başqaları" ilə və "başqaları" üçün yaşamaq, "mən" və "başqası" arasında simpatiya olduğunu qeyd edirdi. Bütövlükdə isə, O.Əminin baxışları Y.A.Fralovaya görə, "...ərəblərin özlərinə xas olan layiqli mədəniyyət tarixinə sahib inanclı bir millət kimi möhkəmlənməsinə yönəlmişdi" (1, s.176).

Əgər O.Əminin "Cüveyniyyə" fəlsəfəsi fəlsəfi və dini olanlar arasında əl-Qəzali kimi müvazinətin olduğunu izah etməyə yönəlmişdisə, Məhəmməd İqbal, Y.Hüveydi, Əli Şəriəti və Seyid Hüseyn Nəsr kimi şəxsiyyətlərin baxışları birmənalı olaraq dinin xeyrinə edilən cəhdlərdir. Odur ki, sözügedənlərin baxışlarındakı ayrı-ayrı məqamlara diqqət etməzdən öncə, qeyd etmək istərdik ki, bütün bunlar müsəlman aləmində sekulyarlaşma prosesini aradan qaldıraraq dini fundamentalizmə və ən başlıcası, cəmiyyətin qeyri-sekulyar, daha dəqiq desək, teokratik idarəedilməsini yeganə doğru yol olduğunu iddia edən fikirlərdir.

Avropada doktorluq dərəcəsi almış ilk pəncəblı müsəlman Məhəmməd İqbal (1877-1938) Hindistanın ingilis hökmranlığından azad edilməsi antikolonial hərəkatın üzvü olmuşdur. Belə ki, onun vətənpərvərlik şerləri hərəkat iştirakçılarını ruhlandırır. Y.A.Fralovaya görə o dövəmlərdə dəbdə olmuş F.Niçşenin fəlsəfi baxışları M.İqbalın şəriyyatına sirayət etmişdi. O da iddia edirdi ki, "Təbiətin mahiyyəti intellektdən deyil, iradədən ibarətdir" (1, s.152). Buna görə də o, "güclü bədəndə güclü iradə" şüarı ilə dünyagörüşünü ifadə edirdi. Bu zaman M.İqbal güclü bədən dedikdə ictimai orqanizmi nəzərdə tuturdu. Yaşadığı dövr inqilabi təlatümlər zamanı olduğundan onun yaradıcılığı da etirazlar pafosu və inqilabi romantizmlə zəngindir. Üstəlik Y.A.Fralovaya görə, "İqbal özündə peyğəmbərlik hiss edərək düşüncələrinin gələcəyə yönəldiyini [iddia edərək deyirdi ki,] "Mənim bu gün eşidilməyə ehtiyacım yoxdur, [çünki] mən sabahın şair səsiyəm" (1, s.153). Belə ki, M.İqbal gələcəyi yaradıcılıq üçün açıq bir məkan hesab edərək, gələcəyin müəyyən xüsusiyyətlərlə fiksə edilmiş hadisələr ardıcılığı kimi qəbul etmirdi. Y.A.Fralovanın fikrincə, "İqbal islamın yeni bir Lüterə, reformə edilməsinə ehtiyacının olmadığı qənaətində olsa da, faktiki olaraq... islam tərəfindən müəyyən edilmiş ənənəvi interpretasiyadan uzaq özünün şəxsi [mövqeyini irəli sürmüşdür]" (1, s.153). Fikrimizcə, M.İqbalın "islamın yeni bir Lüterə", yəni reformə edilməsinə ehtiyacı olmaması fikrini məhz dinin özünə aid edilməsi daha doğru olardı. Çünki,

Y.A.Fralovanın da vurğuladığı təki, "...İqbal qeyd edir ki, Məhəmmədin təlimində (oxu İslam dinində - R.M.) Allah insana iradə azadlığı kimi başa düşülməyə başlayan seçmək azadlığı təqdim edir" (1, s.153). Göründüyü təki bu iqtibasda və bundan sonrakı mətnə də (məsələn, İlahi biliklə, təktənrillik olan "tövhid"lə əlaqədar olaraq) Y.A.Fralova M.İqbalın İslam dininin əsaslarını necə başa düşdüyünü təsvir etmiş və bunları izah etməyə çalışmışdır. Hətta M.İqbalın tövhidin mahiyyətini "işlək bir ideya" kimi "bərabərlik, həmrəylik və azadlıq" kimi başa düşməsinin özü onun fəlsəfi düşüncəsindən xəbər verir. Bütövlükdə isə hətta onun əsərinin adından da (İslamda dini fikrin/düşüncənin rekonstruksiyası/yenidən qurulması) göründüyü təki diqqət mərkəzinə dini deyil, dini fikri çəkmiş və İslam dininin bütün bəşəriyyətə xoşbəxtlik və çiçəklənmə gətirə biləcəyini iddia etmişdir. Çünki, M.İqbala görə, İslam dini etibarlı əsaslar üzərində qurulmuşdur. Buna görə də İslam irsi öyrənməli və Məhəmməd peyğəmbərin göstərdiyi yola riayət edilməlidir. O, əmin idi ki, cəmiyyət və şəxsiyyət İlahi ideallar əsasında yaşamalıdır. Buna nail olmaq üçün M.İqbala görə, insan öz qüsurlu ehtirasları ilə daima mübarizə aparmalıdır. O, böyük nailiyyətlərinə baxmayaraq Avropa həyat tərzini bu sivilizasiyanın mənəviyyatdan məhrum olaraq yalnız maddi dəyərlər əsasında qurulduğuna görə tənqid edirdi. M.İqbalın fikrincə, orta əsrlər müsəlman mistisizmi olan sufilik də müsəlman cəmiyyətinə mənfi təsir etmişdir. Çünki, sufilik "...insana dağıdıcı təsir göstərərək ona yanlış olan həyatdan uzaqlaşmağı öyrətmiş və onu "tarixi prosesdə iştiraka" hazırlamamışdır" (1, s.154). Əgər özündə tövhid prinsipini əks etdirən İslam dini doğru anlaşılsa, onda insan millətçilik və ateist sosializm kimi təzahürləri dəf etməyə qüvvə əldə etmiş olar. Buna görə də İqbal hesab edirdi ki, "mahyyətə dinamik dünyagörüş olan İslamı onun əl-qolunu bağlamış ağır yükədən azad etmək və ilkin azadlıq, bərabərlik və həmrəylik həqiqətini yenidən açmaq" lazımdır (1, s.154). Bu isə fikrimizcə, bir daha dinamik dünyagörüşü kimi də olsa belə, M.İqbalın elə İslam dininə üstünlük verib sonrakı dövrlərdə bu əsasdameydən çıxmış dini fikirlə razılaşmadığının və ya onu qəbul etmədiyinin ən bariz nümunəsidir.

Yəhya Hüseyninin "Quran fəlsəfəsi" adlandırdığı baxışlarını təsvir edərkən Y.A.Fralova qeyd edir ki, ona görə orta əsrlər ərəb-müsəlman fəlsəfəsinin nümayəndələri Tanrı ilə dünya arasındakı əlaqələri müəyyən edərkən yunan düşüncəsindən faydalandıqlarından antik fəlsəfənin təsiri altına düşərək özlərinə aid orijinal Quran fəlsəfəsini işləyə bilməmişlər. Bu məsələni əl-Qəzali yerinə yetirmək istəsə də, onu da peripatetiklərin ideya yükü əzdiyindən, o da "onların (Şərq peripatetiklərinin, fəlasifin – R.M.) düşüncə və əənəllərinin əsirliyində qalmışdır"

(1, s.177). Öz növbəsində bu yarımçıq qalmış işin öhdəsindən gəlmək naminə Y.Hüveydi, Şərq peripatetizmindən imtina edib, həqiqi imana dayanaraq insanları xoşbəxt edə biləcək yeganə fəlsəfə kimi Quran fəlsəfəsinə yönəlməyi təbliğ edirdi.

İranda antişah hərəkatının ilhamlandırıcısı, İslam inqilabının ideoloji rəhbəri olmuş Əli Şəriəti isə Y.A.Fralovaya görə, Avropada təhsil aldığıda burada inkişaf etdirilmiş elmin “qeyri-industrial cəmiyyət”lərin təşkilatlanmalarının anlaşılmasında qəbuledilməz olduğu qənaətinə gəlmişdi (1, s.184). Ə.Şəriətinin fikrincə, bu cür cəmiyyətləri öz reallıqlarından çıxış edərək anlamaq lazımdır ki, konkret olaraq İran cəmiyyətində bu İslamdır. İslam dedikdə isə, Ə.Şəriəti həqiqi dinlə, təhrif edilmiş, yanlış dini baxışları bir-birindən fərqləndirirdi. Əsl din Ə.Şəriətiyə görə, “tövhid” (təktanrılıq) təliminə əsaslanmış dindir. Məhz bu cür din təhrif edilmiş din və var-dövlətlə xalqı unutmuşlar üzərində hakim olmalıdır. (1, s.185)

Seyid Hüseyn Nəsr də İslamın ictimai və mənəvi həyatın mühüm tərkib hissəsi olduğunu qeyd etsə də, Y.A.Fralovanın fikrincə onu yalnız “müsəlman mədəniyyətinin intellektual və mənəvi aspektləri” maraqlandırır (1, s.185). S.H.Nəsr üçün İslam kamil bir sistem olduğundan o, İslamı digər dinlərdən fərqləndirən yaxud fərqli dinləri yaxınlaşdıran arxitipləri, düşüncə strukturlarını müəyyənləşdirməyə çalışmışdır. O da, Əli Şəriəti kimi, Qərb elminin müsəlman mədəniyyətinə üzvi surətdə daxil olmayıb ona yad ünsür olduğunu səciyyələndirirdi. Belə bir ziddiyyətin həlli üçün S.H.Nəsr, rəasionalizmlə intuitivizmi özündə birləşdirən sufiliyə müraciət edilməsini zəruri hesab edirdi. Beləliklə də, yuxarıda gördüyümüz kimi, əgər Y.Hüveydi Şərq peripatetizmini fəlsəfi fikirdən uzaqlaşdıraraq “Quran fəlsəfəsi”nə üstünlük verirdisə, S.H.Nəsr İbn Ərəbi və əslən azərbaycanlı olmuş Sührəvərdi kimi sufi mütəfəkkirlərinin baxışlarına istinad edərək müsəlman mistisizmini əldə rəhbər tutmağı “islamin müasir “elmi” mədəniyyətə üzvi daxil olması, müsəlman ölkələrinin dünya iqtisadi sisteminə, müasir sənayeyə qoşulma” imkanı hesab edirdi. (1, s.185)

1979-cu ildə İranda İslam inqilabı ilə teokratik cəmiyyət qurmağa nail olmuş ayətullah Xomeyni isə, özünün “Vəsiyyətlər”ində yazırdı ki, “Heç düşünməyin ki, Allah nə vaxt qoysa Mehdi (şəhərdə 12-ci imam, Sahibəz-zaman – R.M.) gələcək, möcüzə olub bir günə bütün dünya dəyişəcəkdir. Xeyr, çoxlu cəhdlər və qurbanlar lazımdır. Zalımları əzmək və [hakimiyyətdən] ayırmaq lazımdır. Və bəzi dünyəvi cahillərə oxşamayın ki, belələrinə görə, Mehdiyin gəlişi üçün dünyanın günah və ədalətsizliklərlə kirlənməsinə çalışıb, onun ortalığa çıxması üçün şərait yaranmış olsun” (2, s.211-212). Beləliklə də, Xomeyniyə görə, istənilən kafir hakimiyyətin fəqihlərin hakimiyyəti (vilayət əl-fəqih) ilə devrilməsi və əvəz edilməsi zəruridir. Bu

anlamda f.e.d.A.Əlizadənin istinad etdiyi alman diplomatı Murad Vilfrid Xoffmanın “Sünnilik və Şiəlik” məqaləsində müəllif qeyd edirdi ki, “...1848-ci ildə Kommunist manifesti ortalığa çıxdıqdan sonra dünya buna bənzərini ilk dəfə eşidir.[Belə ki,] konstitutsiyanın 154-cü maddəsi İran [İslam] Respublikasının üzərinə Yer kürəsinin istənilən bir nöqtəsində zalımlara qarşı məzlumların ədalətli mübarizəsinə kömək etmək borcunu qoyur. 5-ci maddəyə görə isə, İslamın şiə qolunun onikinci imamı ortalıqda olmadığına görə, bu böyük missiyaya rəhbərlik müvəqqəti olaraq ayətullah Xomeyninin üzərinə qoyulur” (2, s.212).

Əlbəttə bütün bunlar XX əsr müsəlman Şərqində sekulyarlaşma prosesinin necə iflasa uğradığının göstəricisidir. Amma, sözügedən iflasın nəticəsində ayrı-ayrı müsəlman ölkələrində bərqərar olmuş sekulyarizm idarəetməsinin ləğvi artıq “İslam fundamentalizmi” adı altında tanınmış ideya-siyasi istiqamətləri tərəfindən başlıca məqsədə çevrilmişdir.

Y.A.Fralovanın qeyd etdiyi kimi, heç ərəb dilində “fundamentalizm” sözünün ekvivalenti olmasa da, İslama, əslində müsəlmanlara münasibətdə istifadə edilən bu anlayışın ideya əsasları bir sıra ifrat və ya radikal müsəlman istiqamətlərində müşahidə edildiyi kimi, müasir dövrdə və xüsusən də XIX-XX əsrdə özünü bariz şəkildə “XVIII əsrin ortalarında Ərəbistan yarımadasının mərkəzi ərəzilərindən olan Nəcdə meydana çıxmış və tezliklə bölgədə güclü dini-siyasi hərəkata çevrilmiş” vəhhabilikdə göstərir (3, s.6). Belə ki, bu dini-siyasi cərəyanın banisi Teym qəbiləsindən çıxmış Mühəmməd bin Əbd əl-Vəhhab bin Süleymandır ki, Ustad Cəfər Sübhani onu Əbdül Vəhhabın oğlu Şeyx Məhəmməd Nəcdi adlandırır. O, 1703-cü ildə (Ustad C.Sübhaniyə görə, hicri-qəməri tarixinin 1115-ci ilində (1695-ci il miladi tarixi)) indiki ər-Riyad şəhərindən 70 km aralıda yerləşən əl-Üyeynə qəsəbəsində, qazı ailəsində doğulmuşdur. Kiçik yaşlarından Quranı əzbərləmiş, təfsir, hədis və fiqh elmlərini öyrənmiş, hənbəli fiqhi üzrə təhsilini atasının yanında almışdır. U.C.Sübhani qeyd edir ki, “O (Şeyx Məhəmməd bin Əbd əl Vəhhab –R.M.) elə cavanlıqdan Nəcd əhalisinin dini əqidəsinin bir çox qayda-qanunlarını qəbul etmirdi” (3, s.16). Çoxlu səyahətlər etmiş, Məkkədə həcc ziyarətində olmuş, Mədinədə dörd il oxumuşdur. Sübhani yazır ki, Məhəmməd bin Əbd əl-Vəhhab “Orada (Mədinədə - R.M.) xalqın (camaatın) [Məhəmməd] Peyğəmbərin qəbrinə təvəssül etməsini (onu özləri ilə Allah arasında vasitə etməyi –R.M.) inkar edirdi” (3, s.16). Bağdad, Bəsrə, Dəməşq və Qahirə kimi şəhərlərdə müxtəlif məzhəblərdən olan ilahiyyat alimləri ilə disputlara girmiş, fikirləri ifrat dərəcədə kəskin və mühafizəkar olduğu üçün mübahisələrə səbəb olmuşdur. Hətta Sübhani qeyd edir ki, o, “Bir müddət Bəsrə şəhərində qalır və burada əhalinin fikir və əqidəsinə müxalif çıxır.

Elə bu səbəbdən də Bəsrə əhalisi Məhəmmədi şəhərdən qo vur” (3, s.16). Zübeyr şəhərindən bir nəfər ona kömək etdikdən sonra o, Nəcd vilayətinin şəhərlərindən biri olan Hüreymilə şəhərinə səfər edir. Onun atası Əbdül Vəh hab da bu şəhərdə məskunlaşdığından sonra atasının yanında təhsil almış, amma fikirlərinə görə, “...atası və Nəcd əhli (camaatı, xalqı – R.M.) Məhəmmədlə mübarizəyə başlayır. Bu mübarizə bir neçə il davam edir. 1153-cü ildə (1733) [atası] Əbdül Vəhhab vəfat edir” (3, s.17). Hüreymilədə məşhurlaşan Şeyx Məhəmməd Üyəynə şəhərinə qayıdaraq buranın rəhbəri olmuş Osman ibn Həmd ilə razılığa girmək istəsə də, Əhsa şəhərinin əmirinin xəbərdarlığı ilə bu sövdə nəinki baş tutmur, hətta, o, Üyəynə şəhərindən qovulur. U.C.Sübhənindən oxuyuruq ki, daha sonra o, Nəcdin tanınmış şəhərlərindən olan Dəriyyəyə yola düşür ki, burada o zaman Məhəmməd ibn Səud (Ali-Səudun əcdadı) rəhbərlik edirdi. Sübhani qeyd edir ki, “O (Məhəmməd ibn Səud – R.M.) Şeyxin görüşünə gedir və səmimiyyətlə onu qarşılayır. Şeyx də öz növbəsində bütün Nəcd şəhərinə (oxu vilayətinə - R.M.) rəhbərlik etməyi Məhəmməd ibn Səuda söz verir. Beləliklə, şeyxlə Ali-Səud arasında sıx əlaqə yaranır” (3, s.17-18). Beləliklə də, “onun (Mühəmməd bin Əbd əl-Vəhhabın – R.M.) təlimi Ali-Səud sülaləsinin Ərəbistan yarımadasında hökmranlıq etmək uğrunda apardığı mübarizənin bayrağına çevrilir. Təqribən 20-25 il içərisində bir-çox əmirliklər Ali-Səuda tabe edildi, vəhhabilik geniş bir ərazidə əhali tərəfindən qəbul edildi” (3, s.12).

F.e.d., prof. R.Əliyev Ustad Cəfər Sübhaninin “Vəhhabi məzhəbi” kitabına yazdığı ön sözdə qeyd edir ki, “Mühəmməd bin Əbd əl-Vəhhabın təliminin əsasında dörd başlıca əqidə məsələsi durur: antropomorfizm [i](ət-təşbih) [inkar etmək], yalnız bir olan Allaha ibadət (ət-təuhid) [etmək], Peyğəmbəri (Məhəmməd peyğəmbəri – R.M.) böyük tutmamaq, ona təzim etməmək, övliyalarla bağlı heç bir abidə, əsər-əlamət saxlamamaq (ədəm təuqir ən-Nəbi və-l-əuliya), müsəlmanları bidətə - islamdan olmayan yeniliyə yol verdikləri üçün küfrdə günahlandırmaq (təkfir əl-müslimin)” (3, s.7). Tədqiqatçı bu cür ehkamların hələ orta əsr hənbəli ilahiyyatçılarından İbn Teymiyyənin və onun şagirdi İbn Qeyyim əl-Cəuziyyənin əsərlərində rast gəldiyini, amma bunlardan təsirləndiyi iddia edilən Mühəmməd ibn Əbd əl-Vəhhabın təliminin isə daha qatı, buradakı münasibətin isə son dərəcə ifrat şəkildə qoyulub izah edildiyini vurğulamışdır. Belə ki, R.Əliyev qeyd edir ki, “Vəhhabiliyə görə, Allahın Quranda göstərilən sifətləri həqiqi sifətlərdir, bunların təvilə, daxili mənalarının axtarılmasına ehtiyac yoxdur” (3, s.7). Yəni, “İbn Əbd əl-Vəhhab ... bildirirdi ki, Quran ayələrinə zahiri mənalarına görə anlamaq lazımdır, ... əgər Quranda deyilsə ki, “Allah ərşi (səma - R.M.) üzərində bərqərar oldu – istəva

əl-l-ərşi” (əl-Əraf, 54), bu sözün həqiqi mənasında başa düşülməlidir” (3, s.8). Beləliklə də, Mühəmməd ibn Əbd əl-Vəhhaba görə, “Quran ayələrini təvil etmək, onlarda gizli məna axtarmaq nəinki doğru deyil, hətta küfrdür” (3, s.8).

Vəhhabilik təlimində tovhidin (təkallahlığın) xüsusi yer tutduğunu vurğulayan R.Əliyev qeyd edir ki, “Bu təlimə görə, Allahın zəti, sifətləri və fəlləri baxımından birdir və Ona bu cür də ibadət edilməlidir” (3, s.8). Ən başlıcası isə, “Allahın birliyinə iman qəlblə, dillə və əməllə olmalıdır. Bunlardan biri naqis olarsa, iman nəinki kamil olmaz, hətta bu cür imana malik insan müsəlman sayıla bilməz” (3, s.8). Üstəlik, bu cür davranmayan insan müsəlman olmadığı kimi, “kafirdir və beləsinin malı və canı Allahın bir (oxu, yeganə -R.M.) olduğunu qəbul edənlərə və bunu əməlləri ilə təsdiq edənlərə, yəni vəhhabilərə halaldır” (3, s.8).

Tovhidə zidd hallar içərisində qəbirlər üzərində tikilmiş qübbələri, qəbirlərə ziyarət edilməsini və bütövlükdə müqəddəslərə nəzir edilməsi, onlardan şəfaət istənilməsini bidət hesab edən Mühəmməd bin Əbd əl-Vəhhab bu hallara qarşı kəskin mübarizə aparırdı. Beləliklə də, İslamın ilkin saflığını bərpa etmək istərkən “O (Mühəmməd bin Əbd əl-Vəhhab -R.M.) hələ Üzeynədə olarkən oranın əmiri Osman bin Həmd bin Müəmməri belə qənaətə gətirə bilmişdi ki, xəlifə Ömər bin əl-Xəttabın 634-cü ildə Yəməmə döyüşündə şəhid olmuş qardaşı Zeydin Dəriyyə ilə Üzeynə arasında yerləşən bir qəsəbədəki türbəsinə dağıtsın” (3, s.9). Çünki, R.Əliyevin qeyd etdiyi kimi, “Peyğəmbəri və övliyalı böyük tutmağı, onlara təzim etməyi vəhhabilər onların qəbir və türbələrini ziyarət etmək, onlardan şəfaət istəməklə əlaqələndirirdilər” (3, s.9). Nəticədə, “...1803-cü ildə Məkkəni tutduqdan sonra...Peyğəmbərin və ən məşhur səhabələrin adları ilə bağlı bir çox tarixi abidələri, evləri, məzarları dağıtmış... Kəbədən və məqami-İbrahimdən başqa bütün ziyarətgahlar yerlə yeksan edilmişdi. Mədinədə...məşhur Bəqi qəbirstanlığında islamın ilk şəhidlərinin əziz tutulan və hörməti saxlanan qəbirləri üzərindəki qübbələr, həmçinin imamlardan dördünün tikili məzarları, islam memarlığının vəncəsənətinin bir çox gözəl abidələri dağıdılmışdı” (3, s.9).

Müsəlmanların küfrdə ittiham edilməsi özünün sosial-siyasi mahiyyətinə görə olduqca təhlükəli olduğu kimi, “...vəhhabilərə qonşu ərəzilər üzərinə yürüşlər keçirməyə imkan verirdi” (3, s.11). İslamın ilkin saflığını bərpa etməyi özlərinə şüar etmiş vəhhabilər bu yolla çoxlu qənimət əldə edir, ətraf ərəziləri talan edirdilər. Məsələn, “...şialəri Kəbəni qoyub Məşhəd, Nəcəf və Kərbəlanı ziyarət etməkdə günahlandıran vəhhabilər 1802-ci ildə aşura günü Kərbəladakı müqəddəs məqbərələrə hücum etmiş, imam Hüseyn ziyarətgahının xəzinəsini qarət edərək iki yüz dəvəyə yükləyib Dəriyyəyə aparmışdılar” (3, s.11-12).

R.Əliyev vəhhabilərin bununla belə bir sıra müsbət addımlar atdığını da vurğulamışdır. Belə ki, tədqiqatçı qeyd edir ki, "Vəhhabilər işğal etdikləri ərazilərdə məktəblər açır, əhaliyə yazmağı və Quran oxumağı öyrədirdilər. Onlar şəhərlərdə oğurluğun aradan qaldırılması, yollarda təhlükəsizliyin təmin edilməsi sahəsində bir sıra işlər görmüşdülər"(3, s.13). Tədqiqatçının qeyd etdiyi bu "müsbət" addımların hər şeydən öncə vəhhabilik təliminə xidmət etdiyini, təhlükəsizliyin təmin edilməsinə gəldikdə isə, elə bu təlimin dini-siyasi cərəyana çevrilərək ətrafa qorxu saçdığı unudulmamalıdır. Yaxud da, vəhhabilərin qan intiqamının aradan götürülməsi məqsədilə adam öldürülməsinə görə 100 baş dəvə qanbahası təyin etmələri də onların din naminə şəxsi mənfəətlərini təmin etmələrindən xəbər verir. Əslində əgər Quranda öldürülən insana görə qanbahası vacib olduğu qeyd edilsə də, "qisasda həyat vardır" ifadəsi ilə bağışlayanların mükafatının Allah tərəfindən veriləcəyi bildirilir. Halbuki, bu və digər yollarla geniş bir ərazidə dövlətlərini yaratmış vəhhabilər artıq ciddi siyasi-sosial qüvvəyə çevrildilər. Hətta onları cəzalandırmaq məqsədilə bölgədə güclü hərbi əməliyyatlar keçirmiş Osmanlı dövləti və Misir hökmdarı Mühəmməd Əli paşa vəhhabilərə qalib gələbilmədi. Çünki, artıq vəhhabilərin hər dəfə öz dövlətlərini yenidən bərpa edə bilmələrinə İngiltərə və Fransa dövlətləri köməklik edirdi. XIX əsrin əvvəllərində vəhhabilik nəinki Ərəbistan yarımadasının böyük bir hissəsinə, hətta Hindistana, İndoneziyaya, Şərqi və Şimali Afrikaya yayıldı. XX əsrin əvvəllərində (1928-ci ildə) Misirdə təşəkkül tapmış "Müsəlman qardaşları" ideologiyası da "...istər təşkilati, istərsə də ehkamçılıq məsələlərində İbn Əbd əl-Vəhhabın təlimindən xeyli təsirlənmişdir".(3, s.13-14)

Ərəbcə "əl-İxvanul-müslimin" adlanan bu istiqamətin banisi Misrin Mahmudiyyə şəhərində doğulmuş Həsən əl-Bənnə (1906-1949) hesab edilir. Sonralar o, çoxlu ingilislərin yaşadığı İsmailiyyə şəhərində məktəb müəllimi işləmişdir. Yerli əhalinin az ödənişli ağır işlərlə məşğul olması ilə yanaşı, cəmiyyətdəki ənənəvi dəyərlərin də fəal şəkildə Qərb dəyərləri tərəfindən sıxışdırılması baş verirdi. Həsən əl-Bənnə bütün bu neqativ hallara qarşı çıxış edirdi. Bununla yanaşı o, sekulyarlaşma prosesinin qatı əleyhdarı kimi tanınırdı. Bu məqsədlə H.əl-Bənnə İsmailiyyə şəhərində həmfikiriləri ilə birlikdə dini-maarifləndirici təşkilat olan "müsəlman qardaşları" cəmiyyətinin əsasını qoyurlar. Onlar İslam dəyərlərini təbliğ etməyə başlayıb ətraflarına yeni insanları cəmləşdirə bildilər. Daha sonralar təşkilatın mərkəzi Qahirəyə köçürüldü. Hərəkatın fəalları isə Misrin bütün şəhərlərini və kəndlərini dolaşırdılar. "Müsəlman Qardaşları" xeyriyyə işləri ilə də məşğul olurdular. Getdikcə assosiasiya Misrin güclü dini-siyasi təşkilatına çevrildi. Təşkilatın üzvləri isə, öz fəaliyyətlərini hətta Misirdən

kənarda da inkişaf etdirirdilər. Məsələn, onlar bütün ərəb-müsəlman dünyası üçün mübarizə məkanına çevrilmiş 1947-48-ci illər Fələstin hadisələrində iştirak etmişlər. “Müsəlman qardaşları”nın günü-gündən artan şöhrətini gördükdə hakim dairələr bu təşkilatın fəaliyyətini nəzarət altına almaq istəyirlər. Belə ki, Həsən əl-Bənnanı kral Faruhun gizli polisləri izlədikləri kimi, təşkilatın üzvləri represiyalara məruz qalır. 1949-cu ildə isə Həsən əl-Bənnan ona edilmiş sui-qəsd nəticəsində öldürüldü. “Müsəlman qardaşları” təşkilatının üzvlərindən çəkindiklərinə görə Misir hakimiyyəti Fələstinə ordu göndərərək onların silahlı qruplarını əsir etmək yaxud məhv etmək istədilər. Nəticədə, demək olar ki, qrupun bütün üzvləri əsir edildi.

Həsən əl-Bənnanın dünyagörüşü klassik İslam irsinə əsaslandığı kimi, müsəlman islahatçılarından Cəmaləddin əl-Əfqani, Məhəmməd Əbdüh, Rəşid Rıza kimi ideoloqların baxışlarına əsaslanır. Belə ki, bu ideyalar əsasında o, İslam cihadı və İslam dövləti konsepsiyalarını inkişaf etdirmişdi. Həsən əl-Bənnandan sonra isə “Müsəlman qardaşları” ideologiyasını Səid Qutb, Məhəmməd əl-Qəzali, Mustafa əs-Sibai kimi şəxslər davam etdirmişlər.

1938-ci ildə Mustafa Kamal Atatürkün vəfatından sonra, xüsusən də, İkinci Dünya müharibəsi illərində Türkiyədə də kamalizm prinsiplərindən geriçəkilmələr müşahidə edilmişdi. Lakin bütün bu dəyişikliklər dövlətin laikliyi ləğv etmək anlamında olmayıb, məsələn, 1945-ci ildə Türkiyədə çoxpartiyalılıq sisteminin tətbiq edildikdən sonra dinin açıq şəkildə siyasi mübarizədə istifadə edilməsi kimi idi. 1950-ci ildə hakimiyyətə gəlmiş Demokratik Partiya ölkədəki laiklikdə yeni addımlar ataraq məktəbdə İslamın əsaslarını tədris etməyə başlamış, Ankara universitetində ilahiyyat fakültəsinin açmışdır (4, s.120). 1960-cı il 27 may tarixində baş vermiş hərbi çevrilişdə yenidən dini dairələrin və dini təbliğatın təsiri yenidən məhdudlaşdırıldı. Halbuki, dini cəmiyyət və təriqətlərin sayı gizli olaraq artmaqda idi. Hətta N.Ərbakanın lider olduğu Milli Qurtuluş Partiyası 1971-ci ildə şəriət qanunlarına qayıtmağa çağırırdı. İranda İslam inqilabı baş verdikdə Türkiyədəki dini qruplaşmalar daha da fəallaşsalar da, 1980-ci il çevrilişi ölkədaxili siyasi vəziyyəti tamamilə dəyişdirdi. Bununla da Türkiyədə bir daha laikliyə sadiq qaldıqları nümayiş etdirildi. Halbuki, 1987-ci il və 1995-ci ildə Rifah partiyası seçkilərdə uğur qazanıb, “1996-cı ildə sekulyar Türkiyə ilk İslamçı baş nazir prof., dr. Nəcməddin Ərbakanla qarşılaşdı və Rifah Partiyası 21% səs aldığı bu seçkidə üç böyük şəhər islamçı bələdiyyə başçılarına sahib oldu” (5, s.14). Con L.Espozito “21-ci əsrdə İslam və sekulyarizm” məqaləsində vurğulayır ki, “Ərbakan və Rifah Partiyasının iqtidara gəldiyinə görə bir çox sekulyar türk və qərblə yeni bir İran, Sudan, yaxud da Əfqanıstanın [ortalığa çıxacağı] xəbərdarlığını etdi” (5, s.15). Amma 1997-ci ildə bu

gözləntilərdən fərqli olaraq Ərbakan Türk ordusu tərəfindən devrilərək, 1998-ci ildə Rifah Partiyası Məhkəmənin qərarı ilə bağlandı. Elə bu zəmində meydana gəlmiş və 2000-ci illərin əvvəllərindən Türkiyə respublikasında hakimiyyətdə olan dini yönümlü Ədalət və Tərəqqi Partiyasının lideri isə, hal-hazırda prezident seçilmiş Rəcəb Təyyib Ərdoğandır. Hələ baş nazir ikən R.T.Ərdoğan Atatürkün anadan olmasının 125 illiyinə həsr edilmiş simpoziumda Türkiyədəki laiklik prinsipinə aşağıdakı şəkildə münasibət bildirmişdir: “Laisizm – demokratiya və ictimai nizamın əsası kimi bu anlayış iki qaydanı nəzərdə tutur: birincisi - dövlətin dünyəvi qanunlar əsasında qurulması, ikincisi – dövlətin bütün dinlərə bərabər, müstəqil münasibətdə olub, etiqad azadlığına təminat verməsi. Konstitutsiyanın (Türkiyə Respublikasının – R.M.) ikinci maddəsinə görə, laisizm ateizm deyildir; bu termin etiqad və ayinlərin icra etmək azadlığını nəzərdə tutur. Bu prinsip respublika qurularkən ən əsas prinsiplərdən biri olmuşdur ki, biz də onu qorumalıyıq. Bu prinsipin pozulması respublikanın əsaslarını dağdır” (4, s.121).

Halbuki, bir-çox tədqiqatçılar Türkiyədə də laikliyin əleyhinə çıxaraq sekulyarizmin nəinki buraya, hətta bütün müsəlman aləminə yad olduğunu iddia etməkdədirlər. Belə ki, yuxarıda istinad etdiyimiz Rauf Pəhlivan adlı tədqiqatçı özünün “Bitməyən laiklik davası(anlayışlar-təriflər və təhriflər)” kitabında bir-çox başqa tədqiqatçılara istinad edərək birmənalı şəkildə bildirir ki, “İslamda din-dövlət ayrılması yoxdur...İslam, insanın bütün həyatını əhatə edən din və dövlət nizamıdır. O (İslam –R.M.), dövlət və toplum işlərini ayrı tutmur. İslamda din-dövlət ayrılması deyil, din-dövlət ayrılmazlığı vardır. İnsanın bir “dini”, bir də “dinin xaricində olan” kimi iki ayrı həyatı yoxdur” (6, s.110-111). R.Pəhlivan da, Məhəmməd peyğəmbərin dönməsinə istinad edərək qeyd edir ki, “İslamda dinin də, dövlətin də başcısı eyni bir insandır. [Məgər] Allah rəsulunun (Məhəmməd peyğəmbərin – R.M.) dövründə din ilə dövlət işləri ayrı idimi? O çağda bir qrup insan “ruhani” sinfindən, başqa bir qrup isə idarəedən, siyasətçi sinfinə aid idi?” (6, s.112). R.Pəhlivana görə, bu kimi bölgüləri “imperialistlər və onların siyasi xidmətçiləri müsəlmanları yatızdırmaq (yuxuya vermək) və istismar etmək üçün yaymışlar” (6, s.112). Xristian dinində də bu anlayışı fariseylərdən olmuş, yəhudi əsilli Pavelin adı ilə əlaqələndirən R.Pəhlivan qeyd edir ki, “Təhrif edilmiş xristianlıqda belə dinin dünyadan ayrılması, dinin dövlətdən ayrılması yoxdur” (6, s.67).

Bütün bunlar bir daha belə bir nəticəyə gətirib çıxarır ki, bütün Şərq sivilizasiyalarına xas olduğu kimi, müsəlman Şərqi cəmiyyətlərində də dinin rolunu heçə endirmək nəinki mümkün olmayıb, əksinə onunla hesablaşmaq, elmi-fəlsəfi dünya-görüşlərlə qarşılarında dura biləcək mədəni, sosial-ictimai, siyasi mühiti formalaşdırmaq zəruridir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Е.А.Фролова. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: Учебное пособие. М., 2006, 199 с.
2. Али-заде А.А. Божественная и земная власть в исламском мировоззрении (историко-философский аспект). Баку, Адильоглы, 2004, 224 с.
3. Ustad C.Sübhani. Vəhhabi məzhəbi. Bakı, Əbilov, Zeynalov və oğulları, 1999, 248 s.
4. Мамедзаде А.А. Свобода совести. Истоки, становление, правовая охрана. СПб. Издательство "Юридический центр-Пресс", 2013, 568 с.
5. John L. Esposito. 21.Yüzyılda İslam ve sekülerizm. Edisyon. Ortadoğu'da Modernleşme/İslam ve Sekülerizm. Çeviri: Gürkan Bayır. Özener Matbaacılık. Topkapı/İstanbul, 2009, s.7-27.
6. Rauf Pehlivan. Bitmeyen laiklik kavgası (Kavramlar-tarifler ve tahrifler). Motif yayınları. İstanbul, 2007, 277 s.
7. Кулиева С. М. Шейх философов Абдуррахман Бадави и проблемы истории философии. Баку, Елм, 2003, 185 с.
8. Гасанова Э.Ю. Социология религии и мусульманского мистицизма-тасаввуфа в Турции XX в. (идейные истоки, основные проблемы, новые тенденции). Баку, «Əli nəşriyyat evi», 2006.
9. Мамедов А.М. Ислам и проблемы социально-культурного развития арабских стран (на материале АРЕ). Баку, Элм, 1986.
10. Mustafayev R.H. Sekulyarlaşma prosesinin mahiyyəti, mənşəyi və təzahürləri. Müasir dövrdə dinşünaslığın və mədəniyyətin actual problemləri (I buraxılış). Bakı, Təknur, 2012, s. 31-48.
11. Mustafayev R.H. Şərq və Qərb mədəniyyətlərində sekulyarlığın xüsusiyyətləri (müqayisəli təhlil). Müasir dövrdə dinşünaslığın və mədəniyyətin actual problemləri (II buraxılış). Təknur, 2013, s.219-236.
12. Mustafayev R.H. Qərbdə sekulyarizmin meydanagəlməsi və inkişaf mərhələləri. Müasir dövrdə dinşünaslıq və mədəniyyətin actual problemləri (III buraxılış). Bakı, Təknur, 2014, s.203-222.

XÜLASƏ

Məqalədə müəllif, müsəlman Şərqiində sekulyarlaşma prosesinin tənəzzülə uğramasına və sekulyarizmə olan münasibətə diqqət etmişdir. Belə ki, neopozitivizm, marksizm, ekzistensializm, personalizm, cüveyniyyə və s. fəlsəfi istiqamətlərlə inkişaf etdirilmiş sekulyarlaşma prosesi, bir-sıra müsəlman ölkələrində sekulyarizm idarəçiliyinin ləğvi əsasında iflasa uğramış və ya tamamilə dini apologetika səciyyəsi almışdır. Konkret olaraq Türkiyə Respublikası təmsalında işıqlandırılan laiklik prosesi postsekulyar situasiya probleminin, eləcə də neosekulyarizm idarəçiliyi və bütövlükdə neosekulyarlığın olduqca aktuallığını göstərməkdədir.

РЕЗЮМЕ

Автор в статье, сосредоточил внимание на спаде процесса секуляризации и отношении к секуляризму в мусульманском Востоке. Развиваясь на основе таких философских направлений как неопозитивизм, марксизм, экзистенциализм, персонализм, джувеинийя и др. процесс секуляризация в ряде мусульманских стран в результате отмены секулярной управления пал в упадок, или приобрел вполне религиозно апологетической окраску. В статье частности освещая ситуацию в Республике Турции в качестве примера проблемы показывает актуальность проблемы постсекулярного ситуации, а также управлению по неосекуляризма и в целом то исследовании проблему неосекулярности.

SUMMARY

The author in the article focused on the process of secularization and the decline related to secularism in the Muslim East. So it is developing on the basis of such philosophical directions like neopozivite, marxism, ekzistentsializm, personalism, dzhuveyniyya and ets. process of secularization has fallen into disrepair in the cancellation of results in a number of muslim countries, secular administration, or acquired quite apologetic religious coloring. In particular, the lighting situation in the Republic of Turkey as an example of the problem shows the urgency of the problem postsecularity and neosecularisme management and in general the neosecularity problem.

AZƏRBAYCANDA DİN-DÖVLƏT MÜNASİBƏTLƏRİ VƏ TOLERANTLIQ

Gündüz Süleymanov

AMEA Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunun

Dinşünaslıq və mədəniyyətin fəlsəfi

problemləri şöbəsinin elmi işçisi,

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Açar sözlər: *dövlət-din münasibətləri, dini etiqad azadlığı, dinlərarası dialog, tolerantlıq, islam, xristianlıq, yəhudilik.*

Ключевые слова: *государственно-религиозные взаимоотношения, свобода вероисповедания, межрелигиозный диалог, толерантность, ислам, христианство, иудаизм.*

Keywords: *state-religion relations, freedom of belief, interfaith dialogue, tolerance, Islam, Christianity, Judaism.*

XX əsrin son onilliyi Azərbaycan dövlətinin inkişafı ictimai fəaliyyətin bütün sahələrini, o cümlədən dövlət və dini icmaların qarşılıqlı münasibətlərini əhatə edən siyasi-transformasiya proseslərlə şərtlənmişdir. Məhz bu ərəfədə dövlət tərəfindən tənzimlənən ateizm siyasəti, Azərbaycan vətəndaşları üçün azad dünyagörüşü və konfessional özünü müəyyənləşdirmə imkanı verən dini problemlərin demokratik yolla həll edilməsi ilə əvəzlənir. Din yerindən ictimai və siyasi həyatın mühüm amillərindən birinə çevrilir. Siyasi sistemin əsas institutu olan dövlətlə dini icmalar arasındakı münasibətlər köklü şəkildə dəyişir.

Antik dövrdə din nüfuzu ictimai qüvvə kimi formalaşmır və dövlət əsasən bütəpərəstlik təzahürləri ilə üzləşir. Bütəpərəstlik isə ictimai güc qismində Antik dövlət üçün hansısa ciddi problem yaranmır və deməli dövlətin dinə münasibətdə hansısa siyasətindən danışmağı belə lüzum olmamışdır.

Orta əsrlər xristian dünyasında kilsə dini güclü inkişaf edirdi və böyük sosial gücə malik idi. Əgər antik dövrdə hökmdar tanrının yerdə valisi hesab olunurdusa, orta əsrlərdə kilsə özü ilahi səltənətə çevrilir, dövlət isə aşağı səviyyəli, hərbi və

polis təsisatı kimi qulluqçu rol ayrılırdı. Hətta bu ikinci dərəcəli rol özü də, əgər kilsədə xeyir-dua almadığı təqdirdə qanunsuz hesab edilirdi.

Orta əsrlər Qərbi Avropada dünyəvi dövlətlə kilsə münasibətlərinin tənzimlənməsi haqqında maraqlı bir fakta diqqət yetirək. Belə ki, Roma katolik kilsəsi özünü Roma imperiyasının dünyəvi hakimiyyətlərinin varisi hesab etmişdir. Kilsənin bu iddiası, sonralar, XV əsrdə saxtılığı italyan humanisti L.Valla tərəfindən sübuta yetirilmiş “Konstantinin Hədiyyə Fərmanı”na əsaslanırdı. Guya bu fərman İmperator Konstantin tərəfindən Papa I Silvestrə (IV əsr) hədiyyə olmuşdur. “Konstantinin Hədiyyə Fərmanına” görə Roma papaları katolisizmə etiqad edən bütün ölkələrdə dünyəvi hakimiyyətə iddialarını təmin edəcək hüquqi əsas kimi çıxış etmişdir (1, s. 248-249). Bu sənədin saxta olması və əslində VIII əsrdə kilsə xadimləri tərəfindən yazılmasının sübuta yetirilməsi Avropada sekulyarizasiya proseslərinə təkan vermişdir.

Orta əsrlərdə müsəlman dünyasında dövlət-din münasibətləri xristian dünyasında olduğundan kəskin şəkildə fərqlənir. İslamın əsas səciyyəvi xüsusiyyəti dinin dövlət və siyasətdən nəzəri baxımdan ayrılmasıdır. İslam dininin banisi Məhəmməd peyğəmbər təkcə dinin yox həm də dövlətin yaradıcısı olmuşdur. Bu dövlətin sərhədləri ilk növbədə mömin müsəlmanlar icması ilə məhdudlaşdı. Peyğəmbərin vəfatından sonra “Allah elçisinin müavini” – xəlifə seçilir və onun əlində həm dünyəvi, həm də dini hakimiyyət cəmləşir. Məhz bu baxımdan orta əsrlər müsəlman dünyasında din-dövlət münasibətlərinin tənzimlənməsi bir problem olaraq ortaya çıxmır.

Yeni dövrdə, heç şübhəsiz ki, ilk növbədə Avropada dinin dövlətdən ayrılması – sekulyarlaşma prosesləri başlayır. Yenidən üstünlük dövlətə verilir. Bu prosesdə XVI əsrin əvvəllərində Martin Lüterin başladığı reformasiya önəmli rol oynamışdır. Sonradan Makiavelli, Hobbs, Russo, Bodin, Hegel kimi mütəfəkkirlərin səyi nəticəsində belə bir tezis nəzəri olaraq əsaslandırılır ki, dövlət hakimiyyəti daha əhatəli və universaldır. Kilsə hakimiyyəti isə yalnız inanlı insanlar üzərində ola bilər.

Azərbaycan Respublikasının XX əsrin təqribən 70 ilini SSRİ tərkibində yaşamasını nəzərə alaraq, SSRİ-də din-dövlət münasibətlərinin necə tənzimlənməsinə nəzər yetirək. İlk növbədə qeyd edək ki, dövlət-din münasibətlərinin tənzimlənməsi keçmiş sovetlər birliyində özünəməxsus səciyyə daşımışdır. Ateizm rəsmi sovet ideologiyasının bir hissəsi olmuş, XX əsrin 20-30-cu illərində dinə və dini icmalara total hücumlar baş vermişdir. Lakin II Dünya müharibəsi ərəfəsində bir sıra dini strukturlar rəsmi bəraət almışdır. Qeyd edək ki, Azərbaycanda əsası hələ XIX əsrin əvvəllərində çar Rusiyasında qoyulmuş, lakin 1918-ci ildə, oktyabr

inqilabından sonra fəaliyyəti yasaqlanmış Qafqaz Müsəlmanları Ruhani İdarəsi 1944-cü ildən yenidən fəaliyyətini bərpa etmişdir. Bir sıra din tarixçiləri dinə qayıdışı almanların işğal etdikləri torpaqlarda dini qurumların fəaliyyətini bərpa etməsinə Sovet dövlətinin reaksiyası kimi izah edirlər (2, s. 268).

Buna baxmayaraq sonrakı dövr ərzində dini icmaların fəaliyyəti son dərəcə məhdud olmuş, o mədəni məkanın periferiyasında qalmışdır. Eyni zamanda dinin ictimai rəyə təsiri heçə endirilmiş, onun geniş kütlələrlə ünsiyyət qurması mümkünmüşdür. Beləliklə, SSRİ-də, o cümlədən Azərbaycanda din və dövlətin ayrılması, faktiki olaraq dinin boğulması formasını almışdır.

XX əsrin son onilliyində Azərbaycan artıq bu əsrdə ikinci dəfə müstəqillik əldə etdi. Bu ictimai həyatın bütün sahələrində ciddi transformasiyalarla müşayiət olundu. İnən insanlar və dini icmaların həyatında tam yeni bir dövr başlandı. Din-dövlət-cəmiyyət münasibətlərinin tənzimlənməsi hərtərəfli hazırlanmış qanunvericilik bazasının yaradılmasını tələb edirdi. Bu ərəfədə Azərbaycan Respublikasının İslam Konfransı Təşkilatına (İKT) üzv olması ciddi addım kimi dəyərləndirilməlidir. Bundan sonra ölkə tarixində ilk dəfə olaraq dini təşkilatların inkişafı üçün qanunverici baza yaradılır: 1992-ci il 20 avqust tarixində “Dini etiqad azadlığı haqqında” Qanun qəbul edilir. “İnsan hüquqları sahəsində beynəlxalq standartlara cavab verən bu sənəddə dini etiqad azadlığı hüququ (1-3-cü maddələr), dinə münasibətindən asılı olmayaraq vətəndaşların hüquq bərabərliyi (4-cü maddə), dövlətin dindən ayrılması və onların bir-birinin işinə qarışmaması (5-ci maddə) elan edildi. Qanunda həm də müxtəlif dini qurum və icmaların yaradılması probleminə böyük diqqət yetirilirdi. Özü də qanunla həmin rəhbər orqanları Azərbaycandan kənarda yerləşən dini icma və müəssisələrin yaradılması və fəaliyyətinə tam hüquq verilirdi (8-9-cu maddələr) ki, bu dini sahədə böyük perspektivlər açırdı. Bu zaman qanunla dini icmanın icra hakimiyyətinin yerli orqanları tərəfindən bir ay müddətinə qeydiyyatla alınması hüququ nəzərdə tutulurdu ki, burda da onu yaradan on nəfərdən az olmayan həddi-buluğa çatmış vətəndaşların olması zəruri idi (12-ci maddə)” (3, s. 186).

Yuxarıda haqqında söhbət açılan qanunun qəbulundan sonra, 1995-ci il 12 noyabrda ümumxalq səsverməsi ilə qəbul edilmiş konstitusiyada din və dini etiqad məsələlərinə xüsusi diqqət verilmişdir. Belə ki, konstitusiyanın 18 və 48-ci maddələrində din və dövlət münasibətlərinin tənzimlənməsi məsələləri öz əksini tapır. (4).

Müasir Azərbaycanda din və dövlət münasibətlərinin tənzimlənməsində qanunvericilik bazasının təkmilləşdirilməsi nə qədər zəruridirsə dövlətin dini sahədə öz siyasətini gerçəkləşdirmək üçün yaradılmış Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət

Komitəsinin yaradılması bir o qədər vacib olmuşdur. 20 iyul 2001-ci il tarixində Azərbaycan Respublikasının Prezidentinin Fərmanı ilə Azərbaycan Respublikasının Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət komitəsi yaradılır. 20 iyul 2001-ci il tarixində isə Əsasnamənin tətbiq edilməsi haqqında növbəti fərman imzalanmışdır.

Bu gün Azərbaycanda dövlətin dini məsələlərlə bağlı siyasətini məhz Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi həyata keçirir. Komitənin əsas vəzifələri dini etiqad azadlığının həyata keçirilməsi üçün müvafiq şəraitin yaradılması; dini qurumların xahişi əsasında dövlət orqanları arasında qarşılıqlı anlaşmanın və bir-birinə dözümlü və hörmətli münasibətin möhkəmlənməsinə kömək edilməsi, dini zəmində qarşıdurma və ayrı-seçkilik hallarının, digər mənfi təzahürlərin qarşısının alınması; icra hakimiyyəti orqanlarının dini işlərlə bağlı fəaliyyətinin əlaqələndirilməsi və bu fəaliyyətinə nəzarətin həyata keçirilməsi rayon və şəhər icra hakimiyyətləri yanında yaradılmış dini məsələlər üzrə komissiyaların işinin təşkilinə kömək göstərilməsi; dini tədris müəssisələrinin proqramlarını təhlil etmək, tədrisin keyfiyyətini müəyyən etmək üçün ekspert rəyinin verilməsi; xaricdəki müqəddəs yerlərə ziyarətin təşkilində, bu məsələlərlə bağlı dövlətlərarası razılaşmaların əldə olunmasında iştirak edilməsi və s. komitənin əsasnaməsində onun əsas funksiyaları da əksini tapır. Bu funksiyalar içərisində dövlət-din münasibətlərini tənzimləyərək ən mühümləri bunlardır: dini qurumların təsis sənədlərinin və nizamnamələrinin qanunvericiliyə uyğunluğunun ekspertizasını keçirir və onları dövlət qeydiyyatına alır, dini qurumun təşkilat işlərinin qanunauyğun qurulmasına köməklik göstərir; “Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikası Qanununun və digər qanunvericilik aktlarının tələblərinə riayət olunmasına nəzarət edir; dini qurumların fəaliyyəti ilə bağlı mübahisəli məsələlərin həllində dövlət adından iştirak edir; yerlərdə dini durumu öyrənmək üçün yerli icra hakimiyyəti orqanları ilə mütəmadi əlaqələr saxlayır; dini ayinlərin icrası ilə əlaqədar vətəndaşların və dini qurumların hüquqlarının qorunması məsələsinin dövlət orqanları tərəfindən müzakirə olunmasında iştirak edir; dini ayinlərin icrası və dini qurumların fəaliyyəti haqqında normativ hüquqi aktların hazırlanmasında və müzakirəsində iştirak edir, komitənin səlahiyyətlərinə aid edilmiş məsələlərə dair qanun layihələrini, Azərbaycan Respublikası Prezidentinin fərman və sərəncamlarının, digər normativ-hüquqi aktların layihələrini hazırlayıb müəyyən olunmuş qaydaya müvafiq orqanlara təqdim edir; dini mərkəz və idarələrin, dini qurumların cari məsələlərinin qanun çərçivəsində tənzimlənməsində iştirak edir, yaranmış problemlərin həlli barədə müvafiq dövlət orqanları qarşısında vəsatət qaldırır və s. (5).

İstər konstitusiyada, istərsə də Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət komitəsinin əsasnaməsində əksini tapmış müddəalara əsaslanaraq bütövlükdə Azərbaycan Respublikasında dövlətin din siyasətinin mahiyyətini aşağıdakı kimi göstərmək olar:

- a) Azərbaycan dünyəvi dövlətdir;
- b) Din dövlətdən ayrındır;
- c) Dini dəyərlər xalqımızın tarixən formalaşmış milli, mənəvi və etik dəyərlərinin ayrılmaz hissəsidir;
- d) Dini qurumların, mərkəz və idarələrin, ümumiyyətlə bütövlükdə dinin siyasətə qarışması yolverilməzdir və mövcud qanunvericiliyə ziddir;
- e) Dini qurumlar və dini icmaların özləri arasında münasibətlərin sağlam əməkdaşlıq, dözümlülük və tolerantlıq əsasında qurulması işinə bu cür münasibətlərin qorunub saxlanması və inkişaf etdirilməsində maraqlı ola dövlət təşkilatı yardım göstərir;
- f) Dini təhsil və dini maarifləndirmə cəmiyyət üçün vacibdir (6, s. 7-8).

Dövlətin din sahəsində öz siyasətini rəşional əsaslarla qurması digər vacib bir məsələdən – tolerantlıqla da sıx bağlıdır. Tarixən Azərbaycanda müxtəlif dinə etiqad edən insanlar yaşamışlar. Bununla belə Azərbaycan ərazisində yaşayan və fərqli dini konfessiyalara məxsus xalqlar arasında hər-hansı ciddi qarşıdurma olmamışdır. Azərbaycan islamın gəlişi ilə dini dözümlülük ənənəsi daha da möhkəmlənmişdir. İslamda tolerantlığın əsasını Qurani-Kərimin ayə və surələri təşkil edir: “Dində məcburiyyət yoxdur”. Bu gün Azərbaycanda dövlət-din münasibətləri çərçivəsində bütün dinlər qanun qarşısında bərbərdir. Əhalisinin böyük əksəriyyətinin müsəlman olduğu Azərbaycanda dövlət digər dinlərə də qayğı göstərir. Azərbaycanda Sovet hakimiyyətinin qurulması zamanı bağlanmış Jen Mironesets baş kilsəsinin banisi 1991-ci ildə Rus Pravoslav kilsəsinə verilmişdir. 2001-ci ildə Azərbaycana səfər etmiş, Moskvanın və bütün Rusiyanın Patriarxı II Aleksey bu məbədi müqəddəs elan etmiş və ona baş kafedral kilsə statusu verilmişdir. Bundan əlavə, 1999-2001-ci illərdə Bakıda digər xristian məbədi olan Müqəddəs Məryəmin Miladı baş kilsəsi bərpa olunmuşdur.

Respublikada katolik-xristianlar icması da diqqətdən kənarda qalmamışdır. Belə ki, polşalı keşiş Yerji Pilyusun səyi nəticəsində qeydiyyatdan keçən katolik icmasının kilsə ilə təmin olunmasında dövlət tərəfindən köməklik edilmişdir.

Ölkəmizdə qədim ənənəyə malik olan yəhudi icması da dövlət qayğısından kənarda qalmamışdır. Bu gün Bakı Dövlət Universitetinin Şərqşünaslıq fakültəsində ivrit bölməsi fəaliyyət göstərir. AMEA Etnoqrafiya İnstitutunda isə Rusiyanın

yəhudi mədəniyyətinin qorunması və inkişafı fondu ilə birlikdə “Yəhudilər Azərbaycanda” kitabının hazırlanmasına başlamışdır. 2001-ci ildə AMEA-da “Qafqazın dağ yəhudiləri” mövzusunda beynəlxalq seminar keçirilmişdir.

Respublikada “Azərbaycan – İsrail” dostluq cəmiyyəti, həmçinin “Soxnut” cəmiyyəti fəaliyyət göstərir. Bakıda məşhur fizik, Nobel mükafatının laureatı Lev Landaunun, respublikanın əməkdar həkimi Solmaz Qusmanın, müharibə qəhrəmanı Albert Aqarunovun və digər tanınmış, milliyyətə yəhudi olan şəxsiyyətlərin xatirəsi əbədiləşdirilmişdir.

Azərbaycanda yəhudilər və onlara dövlət qayğısından danışarkən Quba rayonunda yerləşən Qırmızı Qəsəbəni də xatırlatmaq vacibdir. Bu qəsəbə yəhudilərin kompakt yaşadığı yeganə məkandır, onların sayı 4000 nəfərdən çoxdur. Sovetlər dövründə burada yalnız bir sinaqoq olmuşsa, indi onu sayı üçə çatmışdır.

Azərbaycanda dinlərarası dialoq və əməkdaşlıq sahəsində mövcud praktika əksər xarici ölkələr tərəfindən təqdir edilir. Buna misal olaraq Roma katolik kilsəsinin sabiq başçısı mərhum II İohann Pavelin ölkəmizə etdiyi səfəri göstərə bilərik. O, Bakıda olarkən Azərbaycanı tarixi tolerantlıq ənənəsini xüsusi qeyd etmişdir.

Şərqi Roma pravoslav kilsəsinin patriarxı I Varfolomey də 2003-cü ilin aprel ayında ölkəmizdə səfərdə olmuşdur. Patriarxın səfərinin əsas məqsədi müxtəlif dinlərə etiqad edən insanların narahatçılığına səbəb olan bir sıra məsələlərdə qarşılıqlı anlaşılmaya nail olmaq, habelə dinlərarası dialoqu daha da inkişaf etdirmək olmuşdur. Gəlişindən əvvəl üç müsəlman ölkəsində olmuş patriarx sonradan etiraf etmişdir ki, respublikamızdakı dövlət-din konfessiyalararası münasibətləri, həmçinin ənənəvi və qeyri-ənənəvi dini konfessiyalar arasındakı mövcud münasibətlər nümunəvidir: “Mən burdakı tolerantlığın səviyyəsindən məmnunam, Azərbaycanda hər kəs istədiyi dinə etiqad edir, istədiyi kimi ibadət edə bilər”.

Onu da qeyd etmək ki, ölkə rəhbərliyi müntəzəm olaraq dini icmaların liderləri ilə görüşür, onların ehtiyac və problemləri ilə maraqlanır. Prezident İlham Əliyev dini icmaları, xüsusilə ölkənin xristian və yəhudi icmalarını dini bayramları münasibəti ilə təbrik edir. Milad bayramı ilə əlaqədar olaraq dövlət başçısının Azərbaycandakı pravoslav icmasına 2004-cü ildə ünvanlandığı müraciətdə qeyd olunur ki, tarixən ölkəmizdə formalaşmış tolerantlıq bizim cəmiyyəti səciyyələndirən parlaq ənənəyə çevrilmişdir. Müraciətdə qeyd olunur: “Xeyrin şər üzərində qələbə çalmasını və azadlıq ideyalarını təcəssüm etdirən bu bayram hər il dünyanın bütün xristianları tərəfindən böyük təntənə ilə qeyd olunur. Azərbaycanın iki yüzillik tarixə malik olan pravoslav icması da, özünün dini dəyərlərinə sədaqət nümayiş

etdirərək, milad bayramı günlərində, insanlar arasında olan cəmiyyət və dostluğun artmasına yönəldilmiş xüsusi mərasimlər təşkil edir, bayramın layiqli qeyd edilməsi üçün müxtəlif tədbirlər keçirir”.

Ölkəmizdə tolerantlıq və dini dözümlük mühitinin formalaşmasında müxtəlif dini icma liderlərin konstruktiv mövqeyi də böyük rol oynayır. Buna misal olaraq 26 noyabrda 2003-cü ildə Moskvada keçirilən Qafqaz ölkələri və Rusiyanın dini liderlərinin görüşünü göstərmək olar. Bu tarixi görüş müvafiq sənədin qəbulu ilə yekunlaşmışdır. Sənəddə qeyd edilir ki, Qafqazda yaşayan xalqlar arasında inamın bərpa olunması üçün “Milli azadlıqların ictimai həyatın bütün sahələrinə inteqrasiya etmək, onların dini əqidə və azadlığını təmin etmək, öz mədəniyyət və dinlərinin inkişaf etməsinə imkan vermək lazımdır”.

Mədəniyyətlər və dinlərarası dialoqun inkişafı etdirilməsi sahəsində sabiq Poma Papası II İohann Pavelin ölkəmizin din xadimlərindən ibarət nümayəndə heyəti ilə görüş xüsusi əhəmiyyət daşımışdır. Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin sədri Allah-şükür Paşazadə, Bakı və Xəzəryanı Pus pravoslav kilsəsinin yepiskopu Aleksandr, dağ yəhudiləri icmasının sədri Semyon İxilovdan ibarət olan nümayəndə heyətinin qatılığı görüşdə pontifik Azərbaycandakı konfessiyalar arasında olan münasibətləri yüksək qiymətləndirmişdir. Eyni zamanda regionda baş verən qanlı münəqişələrdən təəssüfləndiyini bildirərək bəyan etmişdir: “Heç kimə ixtiyar verilməyib ki, dinləri dözümsüzlük aləmi, təcavüz, zorakılıq və qətilər üçün vasitə kimi təqdim etsin və ya onlardan istifadə etsin. Əksinə, dinlərin dostluğu və qarşılıqlı ehtiramı əsl tərəqqi və sülhün zəngin mənbəyini təşkil edir”.

Respublikamızda mövcud olan dini konfessiyaların nümayəndələri arasında əməkdaşlığın genişləndirilməsində dövlət orqanları ilə yanaşı qeyri-hökumət təşkilatları, o cümlədən beynəlxalq qurumlar da yaxından iştirak edir. Deyilənlərə misal olaraq 22 iyun 2004-cü ildə Bakıda Beynəlxalq Mətbuat Mərkəzində “Cənubi Qafqazda tolerantlığın formalaşmasında İslamın rolu” mövzusunda keçirilən seminarı, misal göstərə bilərik. Seminarda çıxış edən Almanıyanın ölkəmizdəki səfiri Klaus Qrevlix Azərbaycanın unikal din-dövlət münasibətləri modelini xüsusi qeyd etmişdir. Səfir bəyan etmişdir: “Bu gün Azərbaycanda dinlər arasında yaranan dözümlülük və tolerantlıq münasibətləri hamı üçün, bütün Avropa ölkələri üçün pozitiv bir misal ola bilər. Azərbaycanın yaratdığı dövlət din münasibətləri modelini artıq ixrac etməsi mümkündür. Bu sizin sərvətinizdir”.

Azərbaycanda dini tolerantlıq və cəmiyyət həyatında dövlət və din münasibətlərinin tənzimlənməsi problemlərinə həsr edilmiş beynəlxalq forumlar, seminarlar

olduqca mühüm əhəmiyyət daşıyır. Yuxarıda deyilənlərdən belə nəticə çıxarmaq olar ki, bu sahədə Azərbaycan digər çoxkonfessiyalı ölkələr üçün nümunə ola bilər. Din və dövlət münasibətləri, dini tolerantlıq və dözümlülük problemlərinin tədqiqatçısı fəlsəfə elmləri doktoru Sakit Hüseynov bu haqda belə yazır: “Bu mövzu ilə bağlı keçirilən hər hansı bir beynəlxalq tədbir özlüyündə ayrı-ayrı ölkələri təmsil edən nümayəndələr arasında dialoq mahiyyəti daşıyır. Çünki bu cür konfranslar müxtəlif ölkələrin və mədəniyyətlərin təmsilçilərini bir araya gətirir və onların tanınmasına xidmət edir” (7, s. 162).

Yuxarıdakı təhlildən Azərbaycan Respublikasında iudaizm, xristianlıq (pravoslav və katolisizm), islam kimi dünyəvi və səmavi dinlərlə dövlətin siyasəti rəasional əsaslarla gerçəkləşdirilir. Bu sahədə hansısa ciddi problemlər mövcud deyil. Problemlər əsasən Azərbaycanda mövcud olan qeyri-ənənəvi dinlərlə bağlıdır. Məsələ, ondadır ki, fərdi şəkildə, bəzi qrupların təşəbbüsü və missionerlik fəaliyyəti nəticəsində ölkəyə sirayət edən bəzi qeyri-ənənəvi dinlər dövlət tərəfindən deyil, daha çox geniş əhali tərəfindən qıcıqla qarşılır. Azərbaycanda mövcud olan bəzi qeyri-ənənəvi dinləri və onlara olan münasibəti aşağıda nəzərdən keçirəcəyik.

Ölkəmizdə mövcud olan qeyri-ənənəvi dinlərdən biri bəhailikdir. Bu din XIX əsrin ikinci yarısında İranda yaranıb. Onun yaradıcısı olan Seyid Məhəmməd on ikinci imamın babı, yəni nümayəndəsi olduğunu iddia edir. Sonradan bununla kifayətlənməyən Seyid Məhəmməd özünü 12-ci imam elan etmiş və yazdığı “Bəyan” adlı kitabında yaratdığı yeni dinin əsas prinsiplərini açıqlamışdır.

Xalq arasında “Həzrəti Bab” adı ilə tanınan Seyid Məhəmməd özünə çoxlu tərəfdarlar qazanmışdır. Babiliyə görə Quran və şəriətə əsaslanan qanunlar köhnəlmişdir. Onları “Bəyan”da şərh olunmuş yeni qaydalar əvəz etməlidir. Demokratik ünsürləri Babın şagirdləri Məhəmmədli Bərfurusi, Qürrətəleyin və b. tərəfindən inkişaf etdirilən babilik bütün vergilərin, mükəlləfiyyətlərin və xüsusi mülkiyyətin ləğvi, əmlakın ümumiləşdirilməsi, qadınlarla kişilərin hüquq bərabərliyi haqqında fikirlər irəli sürürdü. Çox keçmir ki, bu dini təriqət tərəfdarları ilə hakim qüvvələr arasında münasibətlər kəskinləşir və sonucda tarixdə “Babilər üsyanı” adlandırılan üsyan baş verir. Üsyan yatırıldıqdan sonra Seyid Məhəmmədin edamına qərar verilir. Sonralar Seyid Məhəmmədin şagirdlərindən olan Bəhaulla babiliyin radikal məzmununu açmış, yəni, kosmopolitik bəhailik təşkilini yaratmışdır.

Digər qeyri-ənənəvi dinlərdən biri də krişnaizmdir. “Beynəlxalq Krişna şüuru cəmiyyəti” (Hare Krişna) hinduizm ənənələrinə uyğun şərq kultudur. Azərbaycanda

krişnaçılar “Bakı şüuru” dini icmasında bir araya gəliblər. İcmanın fəaliyyəti əsasən Bakı şəhəri ilə məhdudlanır.

Yuxarıdakı təhlildən görünür ki, ən müxtəlif dini təriqətlərin, icmaların fəaliyyətinə qanunvericiliklə müəyyənlanmış şərtlər daxilində imkan yaradılmışdır. Bu Azərbaycanda din-dövlət münasibətlərinin optimal prinsiplər əsasında tənzimlənməsinin göstəricisidir. Buna misal olaraq hər il dövlət başçısı tərəfindən yəhudi və xristian icmalarının dini bayramları zamanı onlara göndərilən təbrik məktublarını qeyd etmək olar.

Azərbaycanda dövlətin din sahəsində apardığı siyasətdən danışarkən bir vacib və son dərəcə aktual mövzuya toxunmamaq olmaz. Burada söhbət ayrı-ayrı vətəndaşların məqsəd və məramı aydın olmayan, maliyyə qaynaqları şübhəli olan, daha çox Yaxın Şərqdə fəaliyyət göstərən müəyyən radikal dini cərəyanlara qoşulmasından gedir. Təbii ki, ölkədə vicdan azadlığı qanunla qorunur. Lakin müvafiq dövlət qurumları belə məsələlərdə daha ciddi şəkildə davranmalı, göstərilən təhlükəli məqamların genişlənməməsi üçün mütəmadi olaraq lazımı hüquqi tədbirlər həyata keçirməlidir. Hesab etmək olar ki, bu kimi tədbirlərin görülməsi dövlət və din münasibətlərinin daha rəasional prinsiplərlə qurulmasına səbəb olar, ölkədə tolerantlıq mühitini daha da optimallaşdırar.

ƏDƏBİYYAT

1. Антология философии средних веков и эпохи Возрождения. М.: ОЛМА – ПРЕСС, 2001, 448 с.
2. Религиоведение: учебное пособие. Ростов н/Д: Феникс, 2009, 412 с.
3. Yunusov A.S. Azərbaycan islam. Bakı: “Zaman”, 2004, 346 s.
4. Azərbaycan Respublikasının konstitusiyası. Azərbaycan dilində. Bakı: “Qanun”, 2009.
5. www.e-qanun.az
6. Əliyev R. Dövlət və din. Bakı: “Avropa”. 2006, 96 s.
7. Hüseynov S. Azərbaycanda dini tolerantlıq mədəniyyəti: tarix və müasirlik. Bakı: “Təknur”, 2012, 176 s.
8. Yunusov A.S. Azərbaycanda İslam. Bakı, “Zaman”, 2044, 364 s.
9. İsgəndərli C. Azərbaycanda qeyri-ənənəvi dinlər və təriqətlər. Bakı, 2008, 96 s.

XÜLASƏ

Tədqiqatda Azərbaycanla dövlət-din münasibətlərinin perspektivləri şərh edilmiş, dini etiqad azadlığının sosial-fəlsəfi aspektləri təhlil olunmuş, respublikamızda milli təhlükəsizliyin təmin olunmasında dini təhlükəsizliyin əhəmiyyəti izah edilmişdir. Qeyd edilmişdir ki, dini təhsil sahəsində nəzarətin artırılması, bu sahədə maarifləndirmə işlərinin daha da geniş şəkildə aparılması və s. tədbirlərin görülməsi dövlət və din münasibətlərinin daha konkret prinsiplərlə qurulmasına səbəb olar və nəticədə ölkədə tolerantlıq mühitini daha yüksək səviyyəyə çatdırar.

РЕЗИЮМЕ

В исследовании представлены перспективы государственно-религиозных взаимоотношений в Азербайджане, анализируются социально-философские аспекты свободы вероисповедания, раскрыта значимость религиозной безопасности в деле обеспечения национальной безопасности в республике. Отмечено, что усиление надзора в области религиозного образования, проведение в данной области мероприятий в области расширения просветительских работ и подобных им мероприятий, будут способствовать построению государственных и религиозных взаимоотношений на более конкретных принципах. В результате чего показатель толерантности в стране будет поднят на более высокий уровень.

SUMMARY

This article points out the prospective relationships between religion and state. The freedom of belief and its social and philosophical aspects are analyzed and it explains the importance of the religious security to provide for national security in Azerbaijan. It is noted that increasing control over religious education in this field and taking further action can cause the establishment of religion and state relations more concretely. As a result, it can levels up the environmental tolerance in the country.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. Sakit Hüseynov

Bu iş Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Elmin İnkişafı Fondunun maliyyə yardımı ilə yerinə yetirilmişdir – Qrant № EIF-2014-9(24)-14/14/5

AZƏRBAYCAN VƏ ƏRƏB DİLLƏRİNDƏ MÜRƏKKƏB SİFƏT

Qurbanəli Süleymanov

Filologiya elmləri üzrə fəlsəfə doktoru

Açar sözlər: *sifət, sifətin növləri, mürəkkəb sifətlər*

Sifət əşyanın əlamətini və keyfiyyətini bildirən nitq hissəsidir. İstər Azərbaycan dilində, istərsə də Ərəb dilində sifətlərin bir qismi başqa nitq hissələrindən şəkli əlamətlərinə görə deyil, vəzifə və mənalarına görə fərqlənir. Buna görə də bir sözün sifət olub olmadığını xarici əlamətləri ilə deyil, onun vəzifəsi və daxili məzmunu ilə müəyyənləşdirmək lazım gəlir.

İstər Azərbaycan dilində, istərsə də Ərəb dilində sifətlər sadə (قصير – yoxsul), düzəltmə (حداد - dəmirçi) və mürəkkəb olmaqla (ذومال – varlı) üç yerə bölünür. İlk əvvəl Azərbaycan dilində bir sıra mürəkkəb sözlərdən misal gətirməklə elmi aradırmanı davam etdirək.

Bəzi sifət mənalı sözlərin öz formalarını dəyişmədən sonrakı isimlə birləşməsi nəticəsində mürəkkəb sifət bildirir.

Məs: xoşsifət-حسن الوجه

Çoxsaylı كثير العدد

möhkəm inamlı - وطيء الثقة

çox istəyən-شديد الرغبة

çoxuşaqlı – كثير الاولاد

çoxmillətli – عديد القوميات

bərabərhüquqlu - متساوى الحقوق

əliqoyununda - مكتوف الايدى

Bu cür mürəkkəb sifətlər həm Azərbaycan, həm də ərəb dilində çox geniş şəkildə yayılmışdır.

Bu məqalədə müxtəsər də olsa ərəb dilində olan bəzi mürəkkəb sifətlərdən bəhs ediləcəkdir.

Mürəkkəb sifətlər iki sözün birləşməsindən əmələ gəlir. Burada iki ayrı – ayrı əvvəlki 8 məzmunların əsasında yeni məzmun ifadə edən bir söz kimi işlənir, hətta iki müxtəlif nitq hissəsindən əmələ gəldikdə belə, bir vurğu altında işlənir. Məsələn, ucaboylu oğlan (ولد طويل القامة)¹

سۆzləri vasitəsi ilə yaranan sifətlə ifadə olunan təyin isə ərəb dilində geniş yayılmış dil hadisəsidir. غير – başqa, شبه – bənzər, نصف – yarı sifətlə izafəti ilə ifadə olunan (mürəkkəb) sifətdir. Belə birləşmələr tam, ayrılmaz, vahid məfhum ifadə edən və vahid bir sözə ekvivalent birləşmələrdir. Başqa təbirlə demiş olsa, bu növ sifətlər də birləşmə daxilində müəyyən uzlaşma halları gözlənilməklə tam mənalı vahid kimi təyinin (sifətin) funksiyasını yerinə yetirir.

Azərbaycanca yazılmış “ərəb dili” dərsliyində غير sözünü sifət, nisbi sifət, ismi – fail və ismi – məfullarla bildirilən keyfiyyəti inkar etmək üçün həmin sözlərin əvvəlinə əlavə olunaraq istənilən qədər izafət birləşmələri əmələ gətirdiyi qeyd edilir.

غير sözünün keyfiyyəti sifəti nəticəsində yaranan sifət çox zaman dilimizə həmin sifətin mənasına antonim bir sözlə, yaxud “olmayan” köməkçi sözünü artırmaqla tərcümə olunur.

زمن غير بعيد – yaxın (uzaq olmayan) bir vaxt

جريدة غير شهيرة – pis (məşhur olmayan) bir vaxt və s.

Nisbi və feli sifətlərlə yaratdığı birləşmələrdə isə dilimizdə sözün əvvəlində işlənən qeyri sözü, eləcə də axırına əlavə edilən – sız⁴ şəkilçisi və “olmayan” köməkçi söz vasitəsilə tərcümə olunur:

حديث غير ارادي – qeyri – iradi bir söhbət;

مصادر غير معلومات – naməlum (məlum olmayan) mənbələr və s.²

Mürəkkəb sifətlərin digər növü də nisbi və feli sifətlərin, bəzən də keyfiyyət bildirən sifətlərin əvvəlinə (izafətin birinci tərəfi kimi) artırılan شبه və نصف sözləri vasitəsilə yaranan sifətlərdir. Belə mürəkkəb sifətlər Azərbaycan və rus dillərindəki, müvafiq olaraq, “yarı” və “поли” sözlərinin artırılması ilə yaranan mürəkkəb sifətlərə uyğun gəlir. Misallara müraciət edək: رسمية لقاءات شبه – yarırəsmi görüşlər (полилегальные встречи);

¹ Müasir Azərbaycan dili, III – c; Bakı, 2007, səh. 75 – 82; Prof. X.K.Baranov; Арабско – Русский словарь, Москва, 1977, s.605; Арапча – Türkçe sözlük, İstanbul, 1995, s.669; В.М. Гранде, Курс Арабской грамматики в сравнительно – историческом освещении, Москва, 1966, s.329

² Ə.C. Məmmədov, ərəb dili, Bakı, 2013, s. 216, s. 359; s.591; Sarf Nahv s. 221

العَمَلُ نَصْفُ الْقَانُونِي – yarımleqal fəaliyyət (ролилегальная деятельность);

اطفال شبه نائمين – yarımıyuxulu uşaqlar (полусонные дети) və s.

(ذات) sözü vasitəsilə yaranan sifətlə ifadə olunan təyinə gəlincə ərəb dilindəki sözdüzəltmə prosesinin qanunauyğunluqlarına müvafiq şəkildə digər bir sözlə əlaqəyə girərək vahid bir məfhum, vahid bir element təşkil edə bilən sözlərdən biri (ذات) malik (sahib) olan sözüdür.

شبه, غير kimi sözlərdən fərqli olaraq (ذات) sözü sifətlə deyil, isimlə izafət əmələ gətirir. Bu söz vasitəsilə yaranan leksik vahidlər dildə eyni zamanda həm isim, həm də sifət kimi işlədilir və yerinə görə təyin edən, yaxud təyin olunan kimi çıxış edə bilər. Təyinin ifadə vasitəsi kimi digər sifət formaları ilə müqayisədə nisbətən az işlədilsə də, bu birləşmələrin dilə xüsusi bir gözəllik verdiyi qeyd olunmalıdır.³

Məsələn: اطباء ذات ضمير حي – insaflı həkimlər; -الاسباب ذات الخطر – ikiüzlü adam və s.

Bu tip birləşmənin ifadə etdiyi mənaya əks mənada olan sifət yenə də غير sözü vasitəsilə yaranır.

Məsələn: طالب غير ذي عقل – ağılı olmayan bir tələbə və s.

Sifət tərkibləri ilə ifadə olunan təyin.

1. Təmyizli sifət tərkibi ilə ifadə olunan təyin.

Özünün “Ərəb dili” dərsliyində Ə.C Məmmədov sifət tərkiblərindən danışarkən yazır ki, “Hər hansı cümlə üzvü kimi, sifətlə bildirilən təyinin də mənə cəhətdən aydınlaşdırılmağa (tamamlanmağa, dəqiqləşdirilməyə, məhdudlaşdırılmağa və s.) ehtiyacı olur ki, bu da yerinə görə bir sözlə və ya bütöv bir tərkib əmələ gətirən söz qrupu ilə ifadə edilir. Belə ifadə formalarından biri təmyizdir.”⁴

Mənası təmyizlə dəqiqləşdirilən keyfiyyət bildirilən sifət ifadə olunan təyindən misallara müraciət etmək yerinə düşərdi.

جبل صغير سنا – çox mühüm bir məsələ - مسألة كبيرة اهمية – yaşca kiçik olan bir nəsil; جيل صغير سنا

³ Ə.C. Məmmədov, Ərəb dili, Bakı, 2013, s. 216; В.М. Гранде, Курс Арабской грамматики в сравнительно – историческом освещении, Москва, 1966, s. 569; Arapça – Türkçe sözlük, İstanbul, 1995, s.298.

⁴ Ə.C. Məmmədov, Ərəb dili, Bakı, 1998, s. 338

الكتاب الواسع انتشارا – geniş yayılmış kitab; اخبار قليلة انتشارا – kəmiyyətə az xəbərlər və s.

Bu növ sifət tərkibləri mənaca səbəb sifətli mürəkkəb sifətlərə çox yaxın olduqlarından bəzən elə dilimizə də mürəkkəb sifətlər kimi tərcümə oluna bilər. Məsələn: غلام حسن وجهها – xoşsifət (bir) oğlan; بنت صغيرة سنا – azyaşlı (bir) qız; لقاءات قصيرة اجلا – qısamüddətli görüşlər və s.

Belə tərkiblər, həqiqətən də ismi cümlələrə çox bənzəyir. B.M.Qrande bu bənzərliyi göstərməklə yanaşı onlar arasında fərqi belə izah edir: “...Bu birləşmələri müəyyən mənada üzvləri inversiya halında olan ismi cümlə ilə qarışdırmaq olardı... Lakin bu birləşmələr cümlə deyildir, çünki burada sifət təyinlənən sözlə hala görə uzlaşır, halbuki, cinsə və kəmiyyətə görə onunla uzlaşmır.”⁵

“Ərəb dili” dərslərində Ə.C.Məmmədov isə bu növ tərkibin mahiyyətini açarkən göstərir ki, bu vəziyyətdə sifətin oynadığı rol çox mühümdür. Tərkib bütövlükdə təyin vəzifəsini daşıyaraq, sifət vasitəsilə təyinlənənə bağlanır, sifət özü isə həm təyinlənənə, həm də təyin qrupuna xidmət edən bir sintaktik “keçid və yaxud da sintaktik “bağlayıcı” kimi təzahür edir: hal, müəyyənlik və qeyri – müəyyənlikdə təyinlənənə, cinsdə isə təyinlənənə müvafiq aid əvəzlilik qəbul edən isimlə uzlaşır.⁶ İlk baxışda həmin sifət mübtəda kimi qəbul edilə bilən bu ismin xəbəri, həm də özündən əvvəlki ismin təyini təsiri bağışlayırsa da, əslində ismi xəbərdən və uzlaşan təyindən tələb olunan xüsusiyyətlərə tam şəkildə cavab verə bilmədiyi üçün müstəqil bir cümlə üzvü sayıla bilməz.⁷

Yuxarıda deyilənlərdən belə məlum olur ki, bu növ tərkiblər üzvləri inversiya halında olan ismi cümlə kimi qəbul edilməməlidir. Çünki, halda, müəyyənlik və qeyri – müəyyənlikdə təyinlənən sözlə uzlaşan sifət ismi cümlənin müstəqil üzvü ola bilməz. Sifətin ifadə etdiyi məna isə tam şəkildə təyin olunana aid olmayıb ardınca gələn sözü köməkliyi ilə aydınlaşdırılır və məhz tərkib halında təyin kimi çıxış edir. Bu cür birləşmələrdəki ismi isə, bir qayda olaraq, təyinlənən ismə aid müvafiq bitişən əvəzliliklə işlənərək, eyni zamanda həm sifəti aydınlaşdırır, həm də təyinlənənə işarə etməklə, bir növ xəbər rolunu oynayır: معلم حسن وجهه – xoşsifət

⁵ В.М. Гранде, Курс Арабской грамматики в сравнительно – истерическом освощении, Moskva, 1966, s. 329

⁶ Ə.C. Мəmmədov, Ərəb dili, Bakı, 1998, s. 338

⁷ В.М. Гранде, Курс Арабской грамматики в сравнительно – истерическом освощении, Moskva, 1966, s.295

(gözəllüzlü) müəllim (hərəkət: bir müəllim, gözəldir onun üzü); ولد مريضة امه – anası xəstə olan (bir) uşaq (hərəkət: uşaq, xəstədir onun anası) və s.

Ərəb dilçiliyində bu növ birləşmələrdəki sifət də “səbəb sifəti” hesab olunur, çünki o, təyin edilən sözün bilavasitə təyin etmir. Elə buna görə də ona “səbəb” funksiyasında çıxış edən qayıdış əvəzlilikli söz kömək edir. Əgər, sifət “həqiqi” deyilsə, deməli, təyin olunan isim də “əsl sahib” (صاحب اصلی), yəni, əsl, həqiqi təyinlənən deyil. Belə birləşmələrdə sifətin uzlaşması məsələsinə gəlincə, Abbas Həsən burada sifətin cinsə görə özündən sonrakı sözlə uzlaşdığı kimi, birləşmənin “əsl təyini” ilə uzlaşması variantının da mümkünlüyünü göstərir:

عالمة عظيمة اخترعها, yaxud عالمة عظيمة اخترعها – ixtirası böyük olan alim qadın⁸ və s.

Ərəb dilçiliyində təyinin ifadə vasitəsi kimi geniş araşdırma apararkən işarə əvəzliliklərinin çoxsaylı təzahür formaları, o cümlədən ilkin variantları haqqında elmi araşdırmaq bu məqalənin tədqiqat mövzusu olmadığından gələcəkdə buna ayrıca məqalə həsr edilməsi nəzərdə tutulur.

Nəticə olaraq deməliyik ki, sadə və mürəkkəb sifətlə və onların ifadə vasitələrinə dair bu məqalədə çox maraq doğuran məsələlərin araşdırılmasına cəhd göstərilərsə də bu kiçik həcmli tədqiqat da mövzunun tam həll edildiyini iddia etmək heç də düzgün olmazdı.

ƏDƏBİYYAT

1. Müasir Azərbaycan dili, III – cild; Bakı, 2007
2. Arapça – Türkçe sözlük, İstanbul, 1995
3. Prof. Dr. B.Topaloğlu, Prof. Dr. H.Karaman, sarf – nahv kitabı, İstanbul, 1974
4. Ə.C. Məmmədov, Ərəb dili, Bakı, 1998
5. Ə.C. Məmmədov, Ərəb dili, Bakı, 2013
6. В.М. Гранде, Курс Арабской грамматики в сравнительно – историческом освещении, Москва, 1966
7. Х.К.Баранов; Арабско – Русский словарь, Москва, 1977
8. 1966, عباس حسن , النحو الوافي , القاهرة , 1966, ص. ٤٤٢

⁸ عباس حسن , النحو الوافي , القاهرة , 1966, ص. ٤٤٢

РЕЗЮМЕ

В статье исследуются прилагательные на арабском языке и выясняется что прилагательные в арабском языке также, как в азербайджанском языке: простые, производные и сложные. Поставленный вопрос, исключая некоторые моменты как в арабском, на азербайджанском и др. языках.

RESUME

In this article adjectives in Arabian language same as in Azerbaijan language are researching: simple, derivative and composite. This topic is similar in Arabic, Azerbaijani and other languages excepting some moments

DÜNYADA VE TÜRKİYE’DE NARKOTİK/MADDE VE MADDE KULLANIM PROBLEMİ

Adil Yılmaz

BDU Sosyal İlimler ve Psikoloji Fakültesi

Doktora öğrencisi

Anahtar Kelimeler: *Narkotik, psikoaktif, uyuşturucu, madde ve madde bağımlılığı, madde kullanımı.*

Key Words: *Narcotic, Psycho-active, Drugs, Substance and Drug Addiction, Using Drug.*

GİRİŞ

Maddelere Bağımlılık, sadece Türkiye için değil, dünya insanlığını çok eski çağlardan beri büyük bir felaketle karşı karşıya bırakmaktadır. Çoğu zaman Uyuşturucu Madde Kullanımına dair problemlerin modern hayatla oluşan değişimler ve stresle ilgili olduğu düşüncesi yaygındır. Geleneksel toplumlarda, modern ve seküler toplum yapısına geçiş, aile yapısındaki zayıflayış, şehir yaşamının sosyoekonomik baskısının esas etken olduğu üstünde durulur. Bu amiller bazı Psikoaktif Madde epidemilerinde etkin olsa da gerçekte problem oldukça karmaşık olup kökeni sanayi devriminden çok öncelere uzanır[1, s.1].

İnsanlar, bazı maddelerin kendi ruh halini değiştirdiğini ve geçici de olsa kendisini farklı hissetmesini sağladığını farkettiğinden beri, madde bağımlılığı önemli bir biyopsikososyal problem olarak ortaya çıkmıştır. Zamanımıza dek bu maddelerden bazıları yasal çerçevede serbest kullanım olanağı bulmuş, bazıları ise engellenmesi tamamen mümkün olunamayan kanun dışı bir uğraş alanı olmuştur. Ülke ve kültürler arasındaki farklılıklar olsa da alkol, nikotin ve kafein, kanunlar dahilinde kullanıma açık olmuştur. Bazı ilaç ve uçucu maddeler de amaçları dışında kullanılabilmiş, yine bazı maddelerin üretimi bile yasaklanmıştır[2, s.50-51]. Her ülkede değişen oranlarda olmakla beraber, hemen hemen tüm ülkeler narkotik/uyuşturucudan olumsuz yönde etkilenmiştir. Narkotik kullanımının neden olduğu problemlerden akla ilk gelen problemler şiddet, suç ve AIDS (Acquired

Immuno Deficiency Syndrome) başta olmak üzere bulaşıcı hastalıklar ve sosyal yapıda meydana gelen tahribatlar olmuştur [3, s.3]. Şurası iyi bilinmektedir ki, Madde kullanımı bireyin özgürlüğünü kısıtlayan ve köleleştiren bir durumdur [4, s.92].Uyuşturucuların bağımlıya, aile hayatına, iş hayatına, aile ve ülke ekonomisine telafi edilemez zincirleme olarak zararlar vermektedir[5, s.7-13].

Günümüzde narkotik/uyuşturucu maddelere bağımlılık tüm dünya ülkelerinin üzerinde durması gereken çok önemli problemlerin başında gelmektedir. Hemen her toplumda birçok kişi gerçeklerden kaçıp sıkıntılardan kurtulmak adına, bu maddeleri kullanmakta ve ne pahasına olursa olsun bunları almaya çalışıp maddelerin zararlı etkilerine sığınmaktadır. Narkotik/maddelerin kullanılması çok eskiden beri, insanların umutsuz, üzgün, pişman, zaaf, elem, acı, neşe gibi ruh hallerinde bu maddeleri kullandıkları süregelmiş olduğu görülmektedir. Son yıllara kadar, bunların hemen hepsi çeşitli bitkilerden elde edilirken, zamanla sentetik maddeler de bunlara eklenmiştir [7, s.111].

Meclis Araştırma Kurumu Raporu, madde kullanım probleminin özellikle kent nüfusunun artışı ve buraya gelen gençlere madde kullanımına hayır diyebilecekleri ve de onları spor ve kültürel etkinliklere yönlendirecek uygun imkanların sağlanamaması sebebiyle son zamanlarda arttığı göstermektedir. Narkotik kullanımı, gençleri birçok suçu işlemeye yönlendirmektedir. Okul ve okul önlerinde yaşanan suçlar, eğitimci, veli ve öğrencileri olumsuz etkilemektedir. Narkotik/Madde kullananların %75'inin 20 yaşından önce madde kullanmaya başladığı tespiti yapılmıştır [5, s.13; 6, s.359]. Yani zamanımızda önemli bir sosyal problem olan narkotik/uyuşturucu madde kullanımı ve bağımlılığı, giderek daha çok genç nüfus arasında esrar, eroin, mofinden tiner ve zank vb. koklamaya kadar birçok türüyle yaygınlaşma eğilimindedir[8, s.77]. Bu dehşetli illet bağımlıları, ihtiyaçları olan bir günlük madde miktarını bedavaya getirebilmek uğruna başta kendi yakın çevresinden olmak üzere, birçok genci bu maddelere bulaştırmaktadırlar. Bu yeni alışkanlar da, diğer gençlerden en sevdiklerini bu illete alıştırmakta, böylece felaket dalgası genişleyip tüm cihanı sarmaktadır[7, s.111].

Narkotik/ Uyuşturucu maddeleri kullanmak, üretmek, temin etmek, satmak, uygulamadaki farklılıklara karşın hemen her ülkede suçtur. Bunun temel sebeplerinden biri insan sağlığına zarar vermesi, diğeri de diğer bazı adi suçların işlenmesinde ilk basamağı uyuşturucu kullanmaya başlamanın oluşturabilmesidir[8, s.77].

Bu çalışma Narkotik/Madde'nin ortaya çıkışından bu yana Türkiye'de ve Dünya'da ki kullanım ve yayılım sürecini konu edinmektedir. Bir konuda nitelikli

çalışmaların yapılabilmesi için o konuyla ilgili sürece hâkim olunması ve çalışmaların yönünün bu doğrultuda yapılması gerekir. Bu durum bu çalışmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Maddenin ortaya çıkışının, kullanım ve yayılım durumunun iyi bilinmesi, bu konuda atılacak adımlara ve alınacak tedbirlere ışık tutacaktır.

Bu çalışmanın amacı, Dünyada ve Türkiye’de madde ve madde kullanım durumunu ortaya koymaktır.

TERİM, TANIM ve TEMEL KAVRAMLAR:

Narkotik, Uyuşturucu ve Uyarıcı Madde Kavramı:

Günümüzde en sık kullanılan narkotik/maddeler, binlerce yıldır ulaşabilirliği olası olan maddelerdir. Opiumun, en az 5000 yıllık bilinen bir kullanımı var. Esrar ise, bilhassa doğu kültüründe binlerce yıldan beri kullanıldığı malum bir maddedir. Başlangıçta ham olarak kullanılan çoğu madde, işlenerek saf olanları elde edilmiştir. Mesela: Opium kullanımı asırlardır önemli bir sorun alanı olarak göze çarparken, en aktif opium alkaloidi olan morfin 1806’da üretilenmiştir. Haşhaş, Mezopotamya, Anadolu ve Doğu Asya’da, hem ağrı kesici, öksürük giderici bir ilaç hem de keyif verici bir madde olarak kullanılmıştır. Tarihi süreçte madde kullanım bozuklukları için çeşitli tanımlama ve kelimeler kullanılmıştır. Alışkanlık, tiryakilik, keşlik, müptelalık, bağımlılık gibi kelimelerle adlandırılmaya çalışılmışsa da son yıllarda kabul edilen tasnifatta Madde Kullanım Bozuklukları, Kötüye Kullanım ve Bağımlılık olarak ele alınmaktadır. Daha önceleri kullanılan Tutsaklık, Alışkanlık gibi kavramların yerine 1964’den beri Bağımlılık terimi kullanılmıştır[2, s.50-51]. 1980’lere kadar, Bağımlılığın tanımı için genel ölçütler oluşturmak yerine her madde için ayrı tanım yapılmış. DSM-III, madde kullanım bozukluklarını ilk kez bağımlılık ve kötüye kullanım şeklinde ayırarak sınıflandırmış, her ikisi için de ayrı ölçütleri belirlemiştir. Psikotrop ilaçlar veya maddeler, tedavi amaçları dışında sıklıkla kötüye kullanılabilir. Psikotrop ilaçların hekim gözetiminde kullanımı bunların kötüye kullanılması anlamına gelmez. Esrar, Eroin, LSD gibi bazı maddelerin ise, hiçbir zaman tıbbi kullanımı yoktur ve kullanımları her zaman için kötüye kullanım şekline dönüşebilir. DSM-IV tanımlamasına göre kötüye kullanımda temel özellik; yineleyen ve önemli olumsuz sonuçlar oluşturmaya karşın madde kullanımının tekrarlamasıdır. Kullanan kişide ise, yerine getirmekle yükümlü olduğu sorumlulukları yürütmekte güçlük, fiziksel olarak zararlı olabilecek şartlarda tekrarlayan kullanım, hukuki ve toplumsal alanda problemler olarak ortaya çıkar[2, s.50-51].

Narkotik, Madde, uyuşturucu ve kullanımına dair şunları görmekteyiz:

Genel Anlamda Narkotik, Uyuşturucu madde: İngilizce karşılığı ile Narcotics kelimesi ile ifade edilen kelimenin aslı Yunanca Narke (Uyku) sözcüğünden gelir[9, s.374; 18, s.9]. Başka dillerde Narkotik veya Narkotik Madde olarak ifade edilir. Örn: İngilizce: Narcotics, deadens, Fransızca: Stupéfiant, anesthésique, narcotique, Almanca: Narkotik, suchtstoff gibi[11, 7-8]. Narkotik, sözcüğü uyuşturucu, uyutucu ilaç manasında olup çeşitli çevrelerce çeşitli manalarda kullanılmıştır[12, s.70]. Narke, Narko sözcüğü tıp literatüründe; duygusuzluk, hissizlik, uyku hali, şuurun uyuşması, duymaz hale getiren ve uyuşturma özelliği olan manasında kullanılıp kişide alışkanlık oluşturan maddeleri ihtiva eder[13, s.383]. Uyuşturucu madde genelde uyuşturma özelliğine sahip maddeler için kullanılmaktadır[14, s.487; 15, s.7; 10, s.9; 24, 7]. Süreç içinde uyuşturucu maddeler kapsamına başta afyondan kaynağını alanlar, sonraları da iptila yapan veya Yunanca manasındaki gibi uyuşturucu tesiri olan tüm başka maddeler de eklenmiştir [16, s.1-4; 15, s.7; 16, s.9;]. Bunlar bitkisel yani tabii, yarı sentetik ya da sentetik nitelikte olabilmekte olup bu maddelere Narkotik, Narkotik Analjezi ya da Opiyat denilmektedir[18, s.229; 16, s.7, 9].

Uluslararası hukuki ve teknik düzenlemelerde Narkotik/Uyuşturucu Madde tanımı şöyle yapılmıştır:

-“Toksik (Zehirli) Madde, Narkotik Madde; psikotrop etkili, uluslararası protokolle karara bağlanmış, belirli listede kayıtlı ve mevzuatta yer alan sentetik veya doğal yapıdaki maddedir”.

-Uyuşturucu İlaçlar; bilim dilinde Psikoaktif İlaçlar diye adlanır. Bu nevi ilaçların ortak yönleri bağımlılık yapmalarıdır[19; 19, 7-8]. Bunlar tıp alanında tedavi gayesiyle kullanılırken, zamanla bu ilaçlar doktor kontrolü dışında kullanılmalarında "narkotikler" gibi kişide psişik bağımlılık oluşturmakta hatta ölüme kadar götürebilmektedir[7, 128-129]. Narkotik, bilim çevrelerinde genelde; uyku, ilgisizlik ya da duygusuzluk veren tüm madde ve ilaçların tanımı için kullanılmaktadır. Daha sınırlı olarak da, sadece Haşhaş'tan elde edilen afyon, morfin v.b. uyuşturucu maddeler için kullanılmıştır. Bilim çevrelerinin bazılarında ise, bağımlılık ve tutku yapıcı tüm madde ve ilaçlar için bu terim kullanılır. Söz konusu hukuk, sosyal sorumluluk, suç ve ceza olduğunda Narkotik, hemen her zaman zararlı ve tehlikeli bir maddeyi tanımlama için kullanılır. Köknel, bu belirsizlik, şüpheli ve karışıklıklara yol açacak durumu önlemek adına; haşhaş'tan üretilen afyon ve alkaloidleri için, Optiate Narcotics yani afyon narkotikleri deyimini kullanmayı önerir[12, s.70]. Bababoğlu ise, bağımlılık yapıcı maddelerin genellikle “Narkotik”

adı altında toplandığını ve bu adın ancak idari ve hukuki bir kavram olarak kabul edilmesini söyler[20, s.66].

Uyuşturucu maddeler mevzusunda yakın zamana kadar insanlık için tehlikenin en büyüğü "narkotik" olarak isimlenen esrar, afyon, eroin, kokain gibi doz şeklindeki maddeler konusu, uluslararası kongre ve toplantılarda ele alınıp çeşitli düzenlenmeler yoluna gidilmişti. Son yıllarda amfetaminler, hallisinojenler ve uyku ilaçlarının Suiistimali çok önemli bir problem olarak ortaya çıkmış ve bunların kontrol altına alınması çabaları önem kazanmış ve bunlara, Narkotiklerden fark edilebilmesi için Psikotropalar denilmiştir[7, s.128]. “Uyuşturucu Madde” çoğu kez tıp alanında kullanılan bir ifade olmakla birlikte, aynı zamanda hukuki bir kavram niteliğindedir. Tıp, uyuşturucu maddeyi ruhi veya fizyolojik rahatsızlık tedavilerinde kullanılan herhangi bir madde olarak kabul eder, ancak uyuşturucu maddenin tedavide belirlenen dozdan hariç, gelişigüzel veya zararlı bir biçimde keyif verici olarak kullanılması durumunda bu kavram, uyuşturucu madde problemi dâhilinde değerlendirilmelidir. Bu takdirde kelime hukuki bir nitelik kazanır[15, s.7].

Kelime anlamında “uyuşturucu”; uyuşturma özelliğinde, uyuşturan, duymaz hale getiren uyuşturucu ilaçları[21, s.487], “Uyuşturucu madde” ise “Organizmayı veya sinirleri uyuşturan maddelere verilen ad” şeklinde de tanımlanmıştır[22, s.9]. Ve yine: Uyuşturucu ve uyarıcı maddeler, kullanıldıklarında kişide uyuşturucu ve uyarıcı tesir oluşturan, psikolojik, fiziksel alışkanlık ve tutkunluğa neden olan maddelerdir. Uyuşturucu, organizmaya dahil olunca merkezi sinir sisteminde şuur bulanıklığı, dikkat dağılması, düşünsel etkinliğin azalması ve uyku ile kendini ortaya koyan, duyarlılığın azalmasına, işlevsel bir değişiklik ve kasların gevşemesine yol açan bir maddeyi[23], Uyarıcı ise bir organ veya işlevi uyaran bir maddeyi tanımlar, denilmektedir[24]. Türk Dil Kurumu lügatında ise; “uyuşturucu, uyuşturma özellikli, uyuşturan, hareketten ve gereği gibi düşünmekten alıkoyan olarak, uyuşturucu madde ise, afyon, esrar, morfin, eroin, kokain gibilerin duyulara uyuşukluk veren madde” şeklinde tanımlanır[25, s.2296]. Dünya sağlık örgütü “World Health Organization (WHO)”; “Önüne geçilmez ihtiyaç yahut arzu, kullandığı miktarı artırma meyli, ruhsal, fiziksel bağımlılık hali oluşturan maddeler “uyuşturucu madde” kavramı içine girer.” der[15, s.8]. 1961 BM TEK (nihai) Sözleşmesinin 1.maddesi, “ek listelerde bulunan uyuşturucu maddeler” şeklinde belirtilmiştir[26, s.3348]. 1961 yılında aralarında Türkiye’nin de bulunduğu 73 ülkeden temsilcinin katıldığı toplantıda (Single Convention on Narcotic Drugs), bağımlılık yapan maddeler, bağımlılık yapma potansiyelleri ve tıbbi amaçlarla

kullanımlarına göre beş gruba ayrılarak kontrol altına alınmışlardır. TEK Sözleşmesi olarak adlandırılan bu sözleşme ve daha sonra yapılan düzenlemeler, Türkiye’de de Resmi Gazete’de yayınlanmıştır[27, s.4]. 1964’de Dünya Sağlık Teşkilatı ekspertiz (uzman incelemesi) komitesi, İptila ve İtiyat arasında kesin bir ayırım yapılmasının mümkün olmadığını, bu sebeple Uyuşturucu Bağımlılığı Drug dependence teriminin ortak deyim olarak kullanılmasının daha doğru olacağını ileri sürmüştür[28, s.15]. 1965’de, Dünya Sağlık Örgütü “Uyuşturucu Maddeler konusundaki TEK sözleşme”nin düzenlediği “Uluslararası Narkotik kontrol altında bulunan ilâç ve maddeler’in tam listesini vermek ihtiyacını görmüş ve 312 nolu Teknik Raporu’nu hazırlamıştır. Birçok sentetik ilâç ve maddelerin çeşitli tiplerde Bağımlılık yaptığı tespiti sonrası, 1971’de buna ek olarak bir liste daha yayınlanmıştır[12, s.214]. 1971 B.M. Psikotrop Maddeler sözleşmesinin 1. maddesi ise; “Herhangi doğal veya sentetik bir madde veya cetvel 1-4’lerde adı geçen herhangi bir doğal madde” diyerek tanımı genişletilmiştir[26, s.10].

1971 yılının Psikotropik Maddeler Sözleşmesi’nde, uyuşturucu maddelerle ilgili 1961 “Tek sözleşmesi”ndeki narkotikler gibi, bu maddeler de dört ana başlıkta toplanmıştır: Hallusinojenler, Depressantlar (Sedatif-Hipnotikler), Trankilizanlar (Müskinler), Sitimulantlardır[7, s.129].

Madde Kullanımı/Bağımlılığı: Keyif verici bir maddenin, belirgin bir etkiyi elde etmek için alınması müddetinde ortaya çıkan bedeni, ruhi ya da sosyal sorunlara rağmen, madde alımının devam etmesi ve bu maddeyi alma isteğinin durdurulamaması durumudur[29, s.1], ya da keyif artırıcı etkinliği olan, psikoetkin maddelerin sürekli kullanımı sonucu oluşan durumdur[30]. Türkiye’de Dünya Sağlık Örgütü (WHO)’nun kullandığı terminoloji kullanılmakta olup Uyuşturucu Bağımlılığı yerine Madde Bağımlılığı terimi kullanılmaktadır. Sigara yakın zamanlara kadar madde bağımlılığı olarak görülmediyse de günümüzde diğer bağımlılıklarla aynı görülmektedir[28, s.15].

DSM-IV’e Göre Narkotik/ Madde ve Sınıflaması:

Maddeyi kötüye kullanmanın (Substance Abuse) ölçütleri, 1950’lerin başlarından bu yana mental/ zihinsel hastalıkların ve bozuklukların tanımlanması, sınıflandırılması amacıyla ve ilişkili gelişmeler çerçevesinde Akıl Bozukluklarının Tanısal ve Sayısal El Kitabı veya Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı [The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM)] kısaca, DSM: “Zihinsel Hastalıklar İçin Tanı Ölçütü” adıyla bir dizi resmi yayın çıkaran Amerikan Psikiyatri Derneği/Birliği [American Psychiatric Association (APA)]’nce

ortaya konulmuştur. Bu ölçü ve listeler ilk defa 1952’de yayımlanmıştır. Ayrıca 1968, 1980 ve 1987 yıllarında DSM I, II, III ve III-R adıyla yayımlanmıştır. Bunların en kapsamlısı, hem maddenin kötüye kullanımının ve hem de madde bağımlılığının parametrelerinin ayrı ayrı belirlendiği 1942’de yayımlanan DSM-IV’tür. Her ne kadar 2000 yılında APA, DSM-IV-TR’ü yayımlanmışsa da madde bağımlılığı ve maddenin kötüye kullanımı kategorilerinde bir değişikliğe gitmemiştir. Son baskısı 18 Mayıs 2013 tarihinde yayımlanan DSM-V ‘tir. 2000 yılından bu yana kullanılmakta olanda, bir önceki baskı DSM-IV-TR’ye göre en belirgin değişiklikler Şizofreni ve Travma Sonrası Stres Bozukluğu bölümlerinde yapılmıştır, ayrıca DSM-V’te

Eksen Sistemi kaldırılmıştır. Buna göre Düzenlenmiş Liste’de sıralanan eylem veya belirtilerin bir tanesini 12 aylık bir süreç içinde yineleyerek sergileyen kişinin bu maddeyi kötüye kullandığı kabul edilir (DSM-IV, 1994, s.181-182) [31, s.22].

Madde kötüye kullanımı; DSM IV(Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fourth Edition)’e göre aşağıda sıralanan eylem veya belirtilerden en az bir tanesini 12 aylık bir zaman içinde yineleyerek sergileyen kişinin bu maddeyi kötüye kullandığı kabul edilmektedir. Bunlar;

- 1) Evde, okulda ya da işte alması beklenen başlıca sorumlulukları alamama ile sonuçlanan tekrarlanan biçimde madde kullanımı,
- 2) Fiziki olarak tehlikeli durumlarda tekrarlayıcı bir şekilde madde kullanımı,
- 3) Madde ile ilişkili, tekrarlayıcı bir şekilde ortaya çıkan hukuki sonuçlar şeklinde sıralanmaktadır.

Narkotik/Madde bağımlılığı; ilaç niteliğine sahip bir maddenin beyni etkilemesinden kaynaklanan, maddenin keyif verici etkilerini duyumsamak veya yokluğundan kaynaklanan huzursuzluktan sakınmak için devamlı veya periyodik olarak madde alma arzusu ve bazı davranış bozukluklarıyla karakterize bir beyin hastalığı olarak tanımlanabilmektedir[32, s.43-44].

Narkotik/ Madde ve Sınıflaması:

Uyuşturucu veya uyarıcı maddeler, türlerine göre Uyarıcılar ve Narkotikler diye iki ana başlık altında gruplandırılmıştır. Bunlardan narkotikler üç ana bölüme ayrılmaktadır. Birinci kategoriyi, afyon ve türevleri olmak üzere; afyon, morfin, kodein, eroin ve metadon oluşturmaktadır. İkinci kategoride, kenevir ve türevleri olmak üzere; gonca esrar, toz esrar, reçine esrar, sıvı esrar ve pres esrar bulunmaktadır. Üçüncü kategoride de mantarlar yer almaktadır[33, s.215]. Bunların yanı sıra, uyarıcılar üç kategoriye ayrılmaktadır. Buna göre, birinci kategoride

kokain, kafein, nikotin ve amfetaminler yer almaktadır. İkinci kategoride, sentetikler; ecstasy (MDMA), captagon, methamfetamin, LSD (lysergic acid diethylamid), ketamin (ketamine hydrochloride) ve PCP (phencyclidine) maddeler bulunmaktadır. Üçüncü kategoride ise, depresantlar; barbitüratlar, metakialon, meprobamat, diazem, klordiazepoksit ve alkol (etil alkol) maddeler yer almaktadır[34, s.374, 400].

TARİHİ SÜRECİ İÇİNDE NARKOTİK/ MADDE KULLANIMI

Uyuşturucu/narkotik, farklı tarihsel dönemlere ve farklı kültürlerle göre farklı anlamlar taşıyan bir maddedir. Bu bölümde uyuşturucu ve uyuşturucu kullanımının yayılım, görünüm ve sürecini ortaya koymaya çalışılacaktır[11, s.15].Madde Kullanımı ve Bağımlılığı problemi son yıllarda Türkiye'nin gündemine yerleşmiştir. Gerek epidemiyolojik gerekse diğer kayıtların tetkikinde, Türkiye'de madde kullanım oranının Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa Ülkeleri'ne göre daha düşük oranda olduğu, ancak madde kullanım sıklığında artış olduğu görülmektedir[35, s. 301-307] . Türkiye'de madde kullanım sıklığını belirlemeye yönelik epidemiyolojik çalışmalar sayıca yetersiz olmakla beraber yapılmaktadır[36,s.32].Son asra kadar Madde Bağımlılığı farklı madde türlerine göre dünyanın belli yerlerinde sınırlıydı. Dünyadaki hızlı değişim ve dönüşüm, ulaşım, milli değerlerden uzak yıkıcı gençlik alt kültürünün oluşması, kötü davranışların her ortamda sergilenmesi, savaşlar, kontrolsüz ve denetimsiz yapı ile maddenin kötüye kullanımının bütün çeşitleri tüm dünyayı sardı. Bir zamanlar afyon ve eroin yalnızca Asya ve Kuzey Amerika'da, kokain kullanımı birkaç Latin Amerika ülkesinde, esrar kullanımı Çin, Hindistan, Orta Doğu ve Afrika'da sınırlıyken, şimdi yasadışı maddelerin tamamı başta Amerika olmak üzere Avrupa'ya ve bütün gelişmekte olan ülkelere yayıldı. Sentetik maddeler ise bütün dünyada belki de en sık kötüye kullanılan maddeler haline geldi[37, s.13].

Türkiye de dâhil tüm dünya uzun süreden beri büyük bir felaket ile karşı karşıyadır. Bu, narkotik/ uyuşturucu madde tehlikesidir. Uyuşturucu madde ıhtilas, bulaşıcı bir hastalık gibi tüm dünyayı sarmaktadır. Uyuşturucu madde problemleriyle karşılaşmayan hemen hemen hiç bir ülke kalmadı. Kendilerini bu tehlikeden uzak sanan birçok ülke kısa bir süre sonra felaketin ülkelerini de sardığını, gençlerinin bu korkunç afetin pençesine düşmüş olduğunu hayret ve dehşetle görmüşlerdir [7, 111].

Uyuşturucu/narkotik madde kullanımı genellikle Sigara ile başlar. Ardından Alkol, daha sonra da Esrar ya da Uçucular (bali, tiner, vb.) kullanımı gelir.

Bunlardan sonrası daha ağır maddelere geçerler. Esrar ya da uçucu kullanmadan diğer maddelere başlama hemen hiç görülmez. Bilhassa gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde uyuşturucu ve alkol kullanımı giderek artmıştır. Bu artış, son yıllarda gençler arasında hız kazanmış, zararlı maddeleri kullananların yaşları gitgide küçülmüş ve 11-12 yaşlarına kadar inmiştir. Türkiye ve Dünyada bu eğilim gittikçe bir tırmanış göstermiştir[38, s.88].

Alkol, cannabis, opiyum, koka yaprakları vb. Uyuşturucu Maddelerin tıp dışı gayelerle kullanılması insanlık tarihinin başlangıcı kadar eskilere gitmektedir. Madde Bağımlılığı 2000 yıl öncesi yazılarda tanımlanmıştır. Türkiye'deki arkeolojik kazılarda binlerce yıl öncesine ait Afyon tohumlarına rastlanılmıştır. Alkol, tarihi yazılı belgelerden elde edilen bilgilerde İlk Uyuşturucu Madde’dir[1, s.1]. İnsanlar alkolün anksiyete ve gerginliği giderici etkilerini çabuk keşfetmiş ve ayrıca ona kutsal bir mana yüklemiştir [39, s.5].

Birçok psikoaktif madde, insanların toplum hayatına ilk girişi, ilkel dinlerdeki dini ve sosyal ritüeller, seremoniler, ayinler, dualarla başlamıştır. Sebebi oldukları ruhî değişiklikler, tabiatüstü kuvvetlere bağlanmış, dini merasimlerin ayrılmaz parçaları haline gelmişlerdir. [12,s.16; 1, s.1]

Toplumların ve sosyal yapı ve kültürleri ile Uyuşturucu Madde kullanımı arasında yakın bir bağ görülmektedir. Çeşitli toplumlarda değişik keyif verici ve uyuşturucu maddelerle ilgili “Alt Kültürler” oluşmuştur. Bağımlılık yapan ve kötüye kullanılan maddelerin mitolojik hikâyelerde, efsanelerde, ilkel dinlerin yanı sıra Hristiyanlık ve Yahudilik gibi tek tanrılı semavi dinlerde, edebi eser ve şarkılarda yer alması, maddeyi kötüye kullanım alt kültürünün ortaya çıkması, gelişmesi ve yayılmasında, önemli bir katkısı vardır [21; 50, s.5].İnsanoğlu bu maddelerin beyni nasıl daha fazla etkilediğinin yollarını öğrendi. Mesela: İnsanlar binlerce yıl afyonu hap şeklinde kullanırken son bir kaç asırda sigara şeklinde içmeyi, son yüzyılda ise enjekte edilir oldu. Afyondan en az 10 kat etkili olan saf eroin ve sentetik opioid türevlerini üretildi. Aerosoller, aseton, boya bileşimleri, benzin, temizlik maddeleri, baly, tutkal vb pek çok endüstriyel madde psikotropik etkisi için üretilmediği halde bu gayeyle kullanılır oldu. Bu yeni kullanım tarzı birçok yeni sağlık problemlerine yol açarken bütün dünyada opioid bağımlılığının çığ gibi büyümesi nedeni oldu [1, s.2].

Maddenin kötüye kullanımı tarihin her devrinde sporadik olarak görülmüşse de, epidemik madde bağımlılığı yeni bir olaydır. Bunlara neden olan başlıca faktörler:

1. Belli bölgelerde kullanılan maddelerin tüm dünyaya yayılması.

2. Aynı maddelerin daha saf ve etkin derivelerinin üretilmesi.
3. Yeni Sentetik Psikotrop Maddelerin üretilmesi.
4. Parenteral kullanım gibi yeni kullanım yollarının öğrenilmesi[1, s.3].
- 5.Dinlerin (Olumlu- Olumsuz) etkileri[28, s.33, 35-46; 1, s.1; 40, s.16].
- 6.Savaşlarda (Askerleri güçlü kılmak, ağrı dindirmek) [20, s.16; 12, s.162; 41, s.40,50; 42, s.5] düşmanın askeri kuvvetini ve halkını zayıf düşürmek için yapılanlardan) oluşan kötü sonuçlar[12, s.169, 329-330].
- 7.Bazı devletlerin, çıkarları uğruna halklara verdikleri zararlar[43, s.3].
- 8.Mafia'nın toplumdaki tahribatı[11, s.72; 20, s.98].
- 9.Devlet erkini elinde bulunduran; bir takım generaller, prensler, vb. kişilerin oynadığı roller[12, s.158-161,388; 20, s.115-124;].
10. Hippi Kültürünün tüm dünya gençliğine verdiği tahribat[42, s 5-6; 12, s.229-231; 44, s.8].
- 11.Son zamanlarda kargolar, internet aracılığı vb.nin Madde'ye kolay ulaşmada oynadığı roller[42, s.67; 45, s.50].
- 12.Sağlık çalışanlarının mesleklerini suiistimallerinin verdiği sonuçları[12, s.73, 83].

Birbirinden uzak kültürlerde ve farklı şekillerde çeşitli amaçlarla kullanılan etkili maddelerin farklı üretim ve kullanım yolları zaman içinde ticaret, savaş ve göçlerle tüm dünyaya yayılmıştır. Mesela: Haçlı Seferleri sırasında Avrupalı savaşçılar, Asya kültüründe afyon ve esrar ile tanışıp bunları yanlarında götürerek Avrupa'ya tanıtmışlardır. Sonraki yıllarda bilhassa Portekiz, İngiliz, İspanyol ve Fransız kâşifler, keşfettikleri yeni ülkelerden bağımlılık yapan çeşitli maddeleri Avrupa'ya taşımış ve bunların yaygınlaşmasına neden olmuşlardır. Yine Avrupa'ya, tütün Kuzey Amerika'dan, kokain Güney Amerika'dan, halüsinojenler Orta Amerika'dan dışarıdan getirilmiş olan maddelerdir[31, s.26].

Psikoaktif maddeyi geleneksel olarak Erkekler kadınlardan daha fazla kullanılırken, kadınlar her alanda sosyal hayata girip eşitliğe ulaştıkça, özellikle gelişmiş toplumlarda bu ara gittikçe kapanmaktadır. Yine Madde Kullanımı geleneksel olarak yetişkinlere özgü iken, gittikçe gençler arasında daha fazla yayılmaktadır. Tüm maddeler ilk başta belli bir Alt Kültür içinde kullanılırken, zamanla toplumların tüm katmanlarına yayılabilmektedir[46; s.5; 47, s.43].

Günümüzde uyuşturucu veya uyarıcı maddeler halkın sağlıklarını tehdit etmekte ve salgın bir hastalık gibi toplumlar için çok büyük bir tehlike halinde yayılmaktadır. Dünya ülkeleri, halk sağlığını bozan ve toplumun yapısını değiştiren

bu tehlikeden bireyleri koruyabilmek ve uluslararası tedbirler almak için gereken Sözleşmeler, Anlaşmaları ve Protokolleri düzenleyerek, iç hukuklarında Sözleşme hükümlerini uygulayarak bir işbirliğine girmişlerdir. Böylece, uluslararası uyuşturucu kaçakçılığına ve suç örgütlerine karşı uluslararası anlamda mücadele başlatmışlardır[48, s.23].

Gençlik çağında, Uyuşturucu Maddeler’in çok kullanıldığı gruplar vardır. Bu grup gençler, bulundukları toplumdan ayrı, değişik değer yargılarıyla bir Alt

Kültürü oluştururlar. Bunun gibi Batı Avrupa’da 1960’larda yaygın olarak “Hippi Akımı” ortaya çıktı. Önceleri, hoşgörülü yaklaşımlardan yararlanarak kısa zamanda gençler arasında Bağımlılık Yapan Maddelerin kötüye kullanılmasıyla ortaya çıkan: Asi Gençlik (Teddy - Boys); Bitnik (Beatnik); Hippi (Hippy) akımlar süreçte Alt Kültürler oluşturdular. Bunlar, madde kötüye kullanımı ve bağımlılığının yayılmasında önemli rol oynadılar. Bu kişiler giyiniş, genel tutum ve davranışlarıyla, bazen de dünya görüşleriyle toplumdan ayrı ve kopukluklarını ortaya koyuyorlardı[12, s.229-230; 42, s.5-6; 44, s.7-8].

1967 Vietnam Savaşı’nın kızışmasıyla Hippi Hareketi tüm Amerika ve sonra da Avrupa’ya yayıldı. Yüz binlerce işsiz, okul kaçağı ve çeşitli yolsuzluklara karışmış gençler Hippilerin arasına karıştı. Bunlar Uyuşturucu Maddeler’in etkisine kendilerini kaptırıp toplumsal kanunlara karşı geliyorlardı. Büyük düşünce sistemleri ve ideolojilere karşı ilgisiz ve duyarsız davranıyorlardı[12, s.230-232].

Bu akım 1970’lerden itibaren Avrupa ülkeleri için; oluşturduğu sosyokültürel problem ve gençler arasında yayılan madde bağımlılığı önemli bir hal almıştı[42, s.5-6; 4, s.7-8]. Sonuçta tüm dünyada, hipisel (hayvani) bir yaşam ve Hip Kültür’ü diyebileceğimiz Madde Bağımlısı kişiyi, aile, toplum ve çevresinden kopararak, yalnızlık, bunalım ve ardından da sorumsuz, yaşayan bir ölü gibi olan hayata mahkûm eder. Yani Uyuşturucu Kültürü (Hip Kültür), Uyuşturucu ve uyuşturucu salgınlarının baş ak- törü olup toplumları yıkıma götüren her türlü maddi ve manevi tahribatın temeldeki nedenidir[41, s.6]. Yapılan bir araştırmada Lise öğrencilerinin %0,1’i internetin etkisiyle madde kullandığını belirtmiş olmaları internet/ sanalalanlara ulaşımın yaygınlaşmasının olumsuz sonuçlarından olduğu[50, s.67] kargo/ postayla rahatlıkla narkotik maddeler elde edinebilen ergen ve genç erişkinler arasında kullanımı gittikçe yaygınlaşmaktadır[51, s.50]. Uyuşturucu madde alışkanlığı birçok ülkede korkunç bir felaket boyutundadır. Dünyada en çok kullanılan uyuşturucu maddeler, esrar, afyon morfin, eroin, kokain ve psikotrop maddelerdir[52, s.39-55]. Uyuşturucu madde müptelası olanlar düzenli çalışma gücünden yoksun oldukları

için, her türlü yasa dışı yollara başvurulabilirler, Uyuşturuculara Bağımlı hâle gelmiş olan kişiler bu maddeleri bulabilmek veya bu hususta parayı bulabilmek uğruna muhtelif suçlar işlemektedirler[13, s.398].

SONUÇ

Dünya ve Türkiye halkı, oranı her geçen gün artan madde bağımlılığı sorunu ile yoğun bir biçimde karşı karşıyadır. Özellikle 15-20 yaş arası gençler arasında yaygınlığı artan madde bağımlılığı problemine çözüm üretecek projelere ve yaklaşımlara duyulan ihtiyaç giderek artmış olmasından, yeni projelerin ve yaklaşımların geliştirilebilmesi için gençlerde madde kullanımına odaklanan sosyolojik çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Ayrıca, a) Uyuşturucu talebini yok et etmek veya azaltmak için devletler bazında bilimin gerektirdiği mevzuat düzenlemeleri ve resmi tedbirlerin alınması. b) Ferdlere, özellikle hedef kitle olan gençlere yönelik psikososyal tedbirlere yönelik özel ve genel/ yaygın eğitimlerin ulusal ve uluslararası boyutta kalkınma planlarında yer verilmesi. c)Narkotik maddelerin ticaret ve kaçakçılığını kontrol altına almak veya yok etmek için ulusal ve uluslararası düzeyde yapılacak daha sıkı koordinasyonlar içine girilmesi gerekmektedir.

KAYNAKLAR

- 1- SAYGILI, S. Uyuşturucu madde kullanımının tarihsel seyri. <http://www.guncel kaynak.com/ nedir/uyusturucu-madde-kulaniminin-tarihsel-seyri/> Erişim Tarihi: 15.11.2015
- 2- BEYAZYÜREK, M., ŞATIR, T. T. (2000). Madde kullanım bozuklukları: Balıklı Rum Hastanesi Vakfı. Psikiyatri Dünyası. İstanbul, 4:50-56
- 3-ÜNÜVAR, N. (2009), Madde Kullanımı ve Bağımlılığı ile Kaçakçılığının Önlenmesi Alanlarında Tespit Edilen Sorunlar ve Çözüm Önerileri, Ankara: Meclis Araştırma Komisyonu Rapor Özeti, syf.3, https://www.tbmm.gov.tr/docs/madde_kullanimi_ve_bagimlilik.pdf Erişim tarihi: (28.07.2015)
- 4-BALSEVEN, A., ÖZDEMİR, Ç., TUĞ, A., HANCI, İ. H. & YILDIRIM, B. D. (2002), Madde Kullanımı, Bağımlılıktan Korunma ve Medya, sted 2002, cilt 11, sayı 3. (Erişim Tarihi: 11.08.2015) <http://www.ttb.org.tr/sted/sted0302/madde.pdf>
- 5-MAKR (2008), Uyuşturucu Başta Olmak Üzere Madde Bağımlılığı ve Kaçakçılığı Sorunlarının Araştırılarak Alınması Gereken Önlemler, Ankara, 2008 Meclis Araştırma Raporu, sayı 323. http://www.academia.edu/1103876/Yay%C4%B1mlanmam%C4%B1%C5%9F_Y%C3%BCKsek_Lisans_Tezi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. (Erişim Tarihi: 11.08.2015)
- 6- ÖZMEN, F., KUBANÇ, Y. (2013)Liselerde madde bağımlılığı – mevcut durum ve önerilere ilişkin okul müdürleri ve öğretmenlerin bakış açıları. Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/3, Winter 2013, p. 357-382, ANKARA-TURKEY
- 7-AKBULUT, İ.(1997). Ülkemizde uyuşturucu maddeler sorunu. İHFM. C.55. Sayı: 3, İstanbul.
- 8-İÇLİ, Tülin. (1984). Uyuşturucu Madde bağımlıları ile sosyolojik bir çalışma. H.Ü. Edebiyat Fakültesi.
- 9-DÖNMEZER, S.(1984). Kriminaloloji. İstanbul.
- 10- ÖZMEN, Ö.(2009). Uyuşturucu veya uyarıcı madde suçları. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- 11-SEVİL, H T.(1998) Uyuşturucu bağımlılığı tanımlar- sorunlar- çözümler. SABEV Yayınları. Ankara: 1998.

- 12-KÖKNEL, Ö.(1976). İnsanlık tarihi boyunca dünyada ve Türkiye’de uyuşturucu madde sorunları. Gelişim Yayınları, İstanbul.
- 13-DÖNMEZER, S. (1981). Kriminoloji. İstanbul.
- 14-KOCATÜRK, U.(1986). Açıklamalı tıp terimleri sözlüğü.
- 15-GÜNAL, Y.(1976). Uyuşturucu madde suçları. Ankara.
- 16-TUNCER, A.(2011) Uyuşturucu veya uyarıcı madde ticareti ve kullanılmasına ilişkin suçlar. Doktora Tezi.
- 17-DÖNMEZER, S.(1971). Uyuşturucu maddelerin hukuk ve kriminoloji ile ilgisi bazı yönleri. İÜHFM, , C.36.
- 18-ÇAKMUT, Y. Ö.(2004).Türk ceza kanunu’na göre uyuşturucu madde kullanımının yasal sonuçları ve iptila halinde verilecek hüküm. Prof. Dr. Çetin Özek Armağanı, İstanbul.
- 19-İZGÜ, E.(1986). Uyuşturucu ve psikotrop ilaçların tanımı, uyuşturucu ve psikotrop ilaç düzenlemeleri semineri. Ankara.
- 20-BABAOĞLU, A N.(1997). Uyuşturucu ve tarihi bağımlılık yapan maddeler. Kaynak Yayınları. İstanbul.
- 21- Meydan Larousse; “Uyuşturucu”, C.12,İstanbul 1981, s.487.
- 22-KURT,Ş.(1992). Uygulamada uyuşturucu madde suçları ve ilgili mevzuat. Kazancı Kitap, İstanbul.
- 23- Büyük Larousse, C.23, 11996,
- 24- Büyük Larousse, C.23, 11978,
- 25-Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük. Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara-1998. Http://Tdk.Gov.Tr.
- 26-SAVAŞ, V., MOLLAMAHMUTOĞLU, S. (1995). Türk ceza konunun yorumu. İstanbul, C.3.
- 27- KAYA AKYÜZLÜ, D., KAYAALTI, Z. Bağımlılık yapan maddelerin analizlerinde kullanılan biyolojik örneklerle genel bakış: Kan, saç, idrar ve nefes. Ankara Üniversitesi, Adli Bilimler Enstitüsü, Tıp Fakültesi Cebeci Yerleşkesi, Ankara. (Erişim Tarihi: 18.05.2015)
<https://xa.yimg.com/kq/groups/17992955/.../name/S23bagimlilik.pdf>
- 28- BUĞDAYCI, G. (2008). Üniversite öğrencilerinin sigara alkol ve madde kullanımı ve madde kullanımını etkileyen sosyal kültürel ve ekonomik süreçler: Sakarya üniversitesi örneği. Yüksek Lisans Tezi.

29-BERKEM, N., İPEK, M. (2002). Öğrenciler Arasında Madde Kullanım Yaygınlığının ve Özelliklerinin Belirlenmesi Araştırması. Bursa Sağlık Müdürlüğü Yayınları No:5 Bursa.

30-Türk Dil Kurumu, www.tdkterim.gov.tr, 18.07.2015

31-IŞIK, M.(2013). Türkiye’nin madde kullanımı ve bağımlılığı ile mücadele politikasının stratejik iletişim yaklaşımı çerçevesinde değerlendirilmesi. Doktora Tezi. İstanbul:, s.20- 50

32-BEKAR, E Ö. (2014). Bağımlılık yapıcı madde kullanımı olan hemşireler ve hemşirelik hizmetleri yönetiminin yaklaşımı: Bir literatür incelemesi. Sağlık ve Hemşirelik Yönetimi Dergisi. Sayı/ Number: 1 Cilt / Volume: 1 Yıl / Year: 2014 ISSN doi:10.5222/SHYD.2014.043

33-DÖNMEZER, S. (1974,). ‘Uyuşturucu ve Tutku Yapan Maddeler Konusunda Avrupa Mukayeseli Mevzuatında Yeni Gelişmeler’, İÜHFM, Kubalı’ya Armağan, Yıl. 8, S, II, 215.

34-DÖNMEZER, S. (1994). Kriminoloji, Gözden Geçirilmiş 8. Bası, Beta Yayınevi, İstanbul.

35-ÖGEL K, Tamar D, ÇAKMAK D.(1998). Madde kullanımı sorununda Türkiye’nin yerine bir bakış. Türk Psikiyatri Dergisi, 9: 301-307.

36-YÜNCÜ, Z., AYDIN, C., COŞKUNOL, H., ALTINTOPRAK, E., BAYRAM, Ayşe Türkan. Çocuk ve ergenlere yönelik bir bağımlılık merkezine iki yıl süresince başvuran olguların SOSYODEMOGRAFİK DEĞERLENDİRİLMESİ. Bağımlılık Dergisi, 2006, Cilt: 7, Sayı: 1, s:31-37 / Journal of Dependence, 2006, Vol: 7, N.: 1, pp.31-37 / www.bagimlilik.net

37-ERGENÇ, G., YILDIRIM, E., (Ed.) (2007) Madde kullanımı önleme klavuzu. İstanbul.

38- SOYSALDI, M.(2007) GENÇLİĞİMİZİ TEHDİT EDEN ZARARLI ALIŞKANLIKLAR: SİGARA, ALKOL VE UYUŞTURUCU. ISSN: 1306-3111 e- Journal of New World Sciences Academy, Volume: 2, Number: 2 Article Number: C0006

39-TAYLI, A.(2008). Okulu bırakmanın önlenmesi ve önlemeye yönelik uygulamalar. Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi., C.VIII, Sayı: 1.

40-ALPAY, N., KARAMUSTAFAOĞLU, N., KÜKÜRT, R. (1995). Madde bağımlılarında suç. Düşünen Adam;, C.8, Sayı: 2.

41-KÖKNEL, Ö.(1998). Bağımlılık: Alkol ve madde bağımlılığı. Altın Kitaplar, İstanbul.

42-ÇAKIR, D. (2011). Edirne'deki liselerde ve Trakya Üniversitesi öğrencilerinde alkol ve psikoaktif madde kullanımının yaygınlığı. Uzmanlık Tezi. Edirne.

43-AKGÜL, A., ŞAHİNLİ, K., Türkiye'nin taraf olduğu birleşmiş milletler anlaşmalarının meclis onay süreci: 1961, 1971 ve 1988 uyuşturucu konvansiyonlarının incelenmesi: Uluslararası hukuk ve politika. 2014, C. X, Sayı: 38.

44-UZBAY, İ T., Madde bağımlılığının tarihçesi, tanımı, genel bilgiler ve bağımlılık yapan maddeler. Meslek İçi Sürekli Eğitim Dergisi. 2011, s.5-15 http://eski.teb.org.tr/images/upld2/ecza_akademi/makale/20110325100354maddebagimlilikitarihcesi.pdf (Erişim: 21.08.2015)

45-ÖGEL, K., Madde kullanım bozuklukları epidemiyolojisi. Türkiye Klinikleri J Int Med Sci 2005, C.I, Sayı:47.

46-İZCİ, F., BİLİCİ, R., Gebelerde madde kullanımı: Görülme sıklığı ve etkileri. Bağımlılık Dergisi. 2015, C.XVI, Sayı: 1. http://www.bagimlilikdergisi.net/tr/dergi/205/gebelerde-madde-kullanimi-gorulme-sikligi-ve-etkileri-substance-use-among-pregnant-women-frequency-and-effects#.Vnpzy_m LTIU (Erişim Tarihi: 13.05.2015)

47-EVLİCE, Y E., KARAKUŞ, G., Tamam, L. (2012) Psikiyatri kliniğinde yatan hastalarda alkol ve madde kullanım bozukluğu sıklığı. Çukurova Üni. Tıp Fakültesi Dergisi., C.37, Sayı:1.

48-ERGÜL, E. (1997). Hukuki, Adli, Tıbbi, Kriminolojik, Aktüel Boyutları ve İlgili Mevzuatıyla Uyuşturucu Maddeler Ve Suçları, Ankara

49-Emniyet Genel Müdürlüğü KOM Daire Başkanlığı. Narkotikler: Uyuşturucunun zararları. <http://www.kom.pol.tr/Sayfalar/> (Erişim Tarihi: 16.11.2015)

50-ÇAKIR, D. (2011). Edirne'deki liselerde ve Trakya Üniversitesi öğrencilerinde alkol ve psikoaktif madde kullanımının yaygınlığı. Uzmanlık Tezi. Edirne: 2011, s.67

51- ÖGEL, K., Bağımlılık yapan maddeler. s.44-50 <http://www.ogelk.net/Dosyadepo/maddeler.pdf> (Erişim Tarihi: 14.05.2015)

ÖZET

Çağımız toplumlarında “gençler arasında narkotik kullanımı en büyük sosyal problem”den biridir, denilebilir. İnsanlığın ilk devirlerinden günümüze dek ekser dinler, madde ve madde kullanımını dini törenlerinin birer parçası yapmalarıyla bunların halk arasında yayılması, gelenek ve görenek haline alıp sosyal bir problem olarak yerleşmesinde en büyük rolü oynamışlardır. Bazı dinler ise madde ve madde kullanımını engelleyici bir rol oynamıştır. Başlangıcı insanlık tarihi kadar eski olan tıp mesleği, bazen mesleklerini kötüye kullanan uygulayıcılarıyla da karşılaşmaktadır. Bunlar sadece hekimler değil, aynı zamanda hekim yardımcıları, hastabakıcılar ve öteki hastane personeli ve eczacılarıdır.

Hükümetler, yaptıkları savaşlarla toplumları yıkımlara uğrattıkları gibi bazen de savaş esnasında Madde ve Madde Kullanımını askerlere kullandırmışlar, bu gençler askerlik sonrası birer bağımlı olarak eve dönmüşler ve toplum arasında bağımlılığın yayılmasına neden olmuşlardır. Tarihi süreçte bazı devletler ve liderleri de çıkarları adına Madde Üretimi yapıp toplumlar arasında yayılımına neden olmuşlar, bu esnada Madde ve Madde Kullanımının hedefi ülke halkı ve gençliği üzerinde bir problem haline gelmesine sebep olmuşlardır. Uyuşturucu maddeler, önceleri tıbbi amaçlarla kullanılmış, öforik (neşe, haz) özelliği oluşu sebebiyle sonraları bu gayeyle illegal olarak kullanılır olmuştur. 20. asrın ikinci yarısından itibaren de, uyuşturucu maddelerin bu özelliği, çıkar çevrelerine rant ve finans kaynaklığı etmiş, hedef ülke konumundaki topluma ve bilhassa gençlere yönelik zihinsel ve ahlaki çökertme vakaları ön plana çıkarmasıyla sosyo-psikolojik dejenerasyona neden olmuştur. Ayrıca, tüm dünyada, Hipisel bir yaşam ve Hip Kültür’ü diyebileceğimiz Madde Bağımlılığı, kişiyi bilhassa gençleri, aile, toplum ve çevresinden kopararak, yalnızlık, bunalım ve ardından da sorumsuz, yaşayan bir ölü gibi olan hayata mahkûm ettiği görülmüştür. Denilebilir ki, Uyuşturucu Kültürü (Hip Kültür), Uyuşturucu ve uyuşturucu salgınlarının baş aktörü olup toplumları yıkıma götüren her türlü maddi ve manevi tahribatın temel sebebidir. En son olarak çok önemli bir nokta, İnternet/ sanalalanlara ulaşımın yaygınlaşması sonucu, kargo/ postayla rahatlıkla narkotik maddeleri elde edinebilen ergen ve genç erişkinler arasında madde kullanımının gittikçe yayılmasıdır.

SUMMARY

We can say that using narcotic substances among youngs is one of the biggest problem in public. Since the first ages of humankind history, people have used these drugs and substances as a part of many rituals, so this situation has changed as traditional and has played one of the worst role in public life. Meanwhile some religious have played preventive role for not using drugs and substances. Medicine profession, which is as old as humankind history, sometimes face up with some practitioner who malpractice. These people are not only doctors and surgeons but also doctor assistants, nurse and staff of hospital. Governments, as demolishing cities and destroying people during war time, they sometimes give drugs to their soldiers on war time, too. So these addicted guys when turn back to their own home or city, they keep using drugs and spreading the using drug level. Even some countries and leaders used drugs and caused to spread by producing for their interests during the humankind's history. At the same time these factors caused a big problem for publics and young people.

At the beginning these narcotic substances was used for medical purposes but due to its euphoric (joy, pleasure) feature people began to use these drugs illegally. since the second half of the 20.th century these feature of narcotic substances has been one of the financial resource for some environments, By this mean narcotic substances have been one of the most dangerous effect which can destroy moral and mental system and caused social-psychological degeneration on on publics' life. And also on all around the world due to Hippy style life and Hippy culture some people especially youngs have begun to live separate them from family, friends and publics and begun to live alone, melancholy, irresponsibly. We can say that Drug Culture (Hippy Culture) is the main cause of drug epidemic and main reason of destroying culture, demolishing public moral and killing young people. Finally, there one of the most important point that thanks to extending of internet marketing people can buy everything include drug substances and its effect can get extend.

Çapa tövsiyə etdi: Professor Qızılgül Abbasova

AZƏRBAYCANIN TƏHSİL SİSTEMİNDƏ DİNİN TƏDRİSİ VƏ BU SAHƏDƏ TÜRKİYƏ TƏCRÜBƏSİ

*Elçin Həsənlı**

Açar sözlər: İslam, təhsil, din, məktəb, təcrübə

Ключевые слова: Ислам, образование, религия, школа, опыт

Key words: Islam, education, religion, school, experience

Azərbaycan xalqı tarixən özünün gündəlik yaşayışını, məişətini islam dininə və adət-ənənəsinə uyğun qurmağa çalışmışdır. Məscidlərimiz, ibadət yeri olmaqla bərabər, həmin bölgənin və məhəllənin uşaqlarının tərbiyəsində, yazıb-oxumağı öyrənməsində yaxından iştirak etmiş, mədrəsələr islamı elmlərin, dini dəyrlərin nəsil-dən-nəsilə ötürülməsi funksiyasını yerinə yetirmiş və bu nizam əsrlərlə davam etmişdir.

Azərbaycanda sovet hakimiyyətinin qurulması ilə xalqımız islam dünyasından ayrı düşmüş, islamla bağlı varislik ənənələri qırılmış, din insanlara ateizm mövqeyindən təqdim edilmişdir. Başqa sovet respublikalarında olduğu kimi Azərbaycanda da dini təhsil, dini ədəbiyyatın əldə edilməsi və yayılması qadağan edilmişdi.

İslam və müsəlman xalqları daha ağır məhrumiyyətlərə düşər edilirdilər. “Dinsizlərin mübariz ittifaqı” şüarları altında məscidlər sökülüb dağıdılır, yerlə yeksan olunurdu. Dinsizlik pərdəsi altında nə qədər tarixi mədəniyyət abidələri, məbədilər, məscidlər “sinifi 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.

İlahiyyətçilər müxtəlif cəza tədbirlərinə məruz qalır, danışqsız Sibirə sürgün edilirdilər. O illərdə nə qədər bizim yüksək rütbəli din xadimlərimiz, alimlərimiz, din məsələlərini tədqiq edib öyrənən islamşünaslarımız, axundlarımız, hacılarımız, şeyxlərimiz nahaqdan məhv edildilər, güllələndilər. [1, 157-158]

* Z.Bünyadov adına AMEA-nın Şərqşünaslıq İnstitutunun dissertantı

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 düşməinə 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. [2, s. 13]

Sovet dövrə respublikamızda savadlı din xadimi, eləcədə Azərbaycan dilində dini ədəbiyyat demək olar ki yox dərəcəsində idi. İnsanlar ərəb əlifbasını və Quran oxumağı yalnız gizli şəkildə sovet represiyaya illərindən sağ qurtarmış yaşlı din adamlarından öyrənə bilirdilər. Hətta vəfat etmiş insanların dəfn edilməsi üçün savadlı din xadimi çatışmırdı. Dini fəaliyyətlə məşğul olanların əksəriyyəti mükəmməl təhsil almadıqlarından dini bilikləri çox aşağı idi. Onların fəaliyyəti əsasən yas mərasimlərini idarə etməklə və bəzi şəriətlə bağlı məsələləri həll etməklə (kəbin kəsmək, məhərrəm ayında aşura mərasimini keçirmək və s.) məhdudlaşırdı.

Həmin illərdə sovet məkanında yalnız Orta Asiyada-Özbəkstanda fəaliyyət göstərən Buxara Mir Ərəb İslam mədrəsəsində və Daşkənd İslam İnstitutunda dini təhsil almaq mümkün idi. Həmin təhsil ocaqlarına isə Azərbaycandan hər tədris ilində 1 yaxud 2 nəfər göndərilirdi. Bu isə şübhəsiz respublikamızın dini kadrlara olan ehtiyacını ödəmirdi.

Uzun sürən fasilədən və çox böyük çətinliklərdən sonra SSRİ Nazirlər Soveti yanında Dini İşlər Şurasının 17.01.1989-cu il tarixli, 2 №-li protokoluna əsasən Azərbaycanda ilk dini təhsil müəssisəsi olan Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin nəzdində Bakı İslam Mədrəsəsinin açılmasına razılıq verildi. 1991-ci ildə həmin mədrəsənin bazasında Bakı İslam İnstitutu yaradılmış, 1997-cı ildən isə Bakı İslam Universiteti (BİU) kimi fəaliyyət göstərir.

1990-cı illərin əvvəllərində müxtəlif bölgələrdə (Şəkidə, Ağdaşda, Xaçmazda, Lənkəranda, Cəlilabadda, Göyçayda, Zaqatalada və s.) Bakının müxtəlif rayonlarında mədrəsələrin açılmasına icazə verildi. Məscidlərin nəzdində Quran kursları fəaliyyətə başladı.

Dini təhsil sahəsində 70 illik fasilənin acı nəticələri həmin anda hiss edilməyə başlandı. Belə ki, açılan bu təhsil müəssisələrində dini fənnləri tədris edəcək ilahiyyatçı kadrlar, Azərbaycan dilində dini ədəbiyyat və dərs vəsaiti demək olar ki, yox dərəcəsində idi. İslama maraq artdığı üçün ölkədə geniş dini maarifçilik işinin aparılmasına ehtiyac yaranmışdı.

Azərbaycanda müstəqilliyimizin ilk illərində başqa sahələrdə olduğu kimi, dini və milli-mənəvi dəyərlərin qorunması sahəsində də mühüm qanunvericilik aktları qəbul edilmişdir. 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 [3, s. 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 istisfada edirlər.” [4, s. 8]

Dövlətin də dinə və dini təhsilə münasibətində əsaslı dəyişikliklər yaranmağa başladı. Sovet dövründə müxtəlif məqsədlər üçün istifadə edilən köhnə məscidlər təmir edilərək dindarların istifadəsinə verildi, yeni məscidlər tikildi, dini ayinlərin keçirilməsinə sovet dövründə qoyulmuş qadağalar aradan qaldırıldı, dini bayramlar dövlət səviyyəsində qeyd edilməyə başlandı.

Müstəqilliyimizin ilk illərində Türkiyə dini təhsil sahəsində xüsusilə yüksək ixtisaslı ilahiyyatçı kadrların hazırlanmasında Azərbaycana hər cür yardım göstərmişdir. BDU-nin İlahiyyat fakultəsi 1992-1993-cü tədris ilində Təhsil Nazirliyi, BDU və Türkiyə Dəyanət Vəqfi arasında üç tərəfli razılaşma əsasında təsis olunmuşdur. [5, s. 16] Fakultədə tədris 2011-ci ilə qədər 5 il, hal-hazırda isə 4 ildir. Fakultənin məzunlarına əvvəllər iki ixtisas: ilahiyyatçı, ərəb dili müəllimi ixtisası verilirdi. Hal-hazırda isə fakultədə 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. . [5, s. 16]

Fakultədə dinşünaslıqla əlaqəli dərslər 2007-ci ilə qədər Türkiyə universitetlərindən gələn müəllimlər tərəfindən aparılırdı. Hal-hazırkı müəllimlər fakultədən məzun olub Türkiyənin müxtəlif universitetlərində doktorantura təhsili alıb ölkəyə dönməyə ilahiyyatçılardır. Bugünədək fakultənin 746 məzunu olmuşdur. [6, s. 16]

Son zamanlar ali dini təhsilli kadrlar hazırlayan müəssisələrin siyahısına 2015/2016-cı tədris ilindən “Naxçıvan” Universitetinin də adı əlavə edilmişdir. Beləki, Muxtar Respublikada İslam dini üzrə ixtisaslı kadrların hazırlanması üçün 2015-ci ildə “Naxçıvan” Universitetində dinşünaslıq ixtisası açılıb. [7, s. 16]

Mədrəsələr Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin nəzdində yaradılsa da onlardan bəziləri İdarədən qeydiyyatdan keçmədən fəaliyyət göstərirdilər. Azərbaycan

Respublikası Prezidentinin 21 iyun 2001-ci il tarixli, 512 nömrəli Fərmanı ilə Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi (DQİ üzrə DK) yaradıldı. Komitə tərəfindən müvafiq qeydiyyatı, maddi-texniki bazası və pedqoji kadr potensialı olmayan bəzi mədrəsələrin fəaliyyətinə xitam verildi.

2009-cu ildə ali dini və dini orta ixtisas tədris müəssisələrinin lisenziyalasdırılması ilə bağlı qəbul edilən qanunvericilik aktları dini təhsilə dövlət qayğısını və nəzarətini gücləndirmək məqsədi daşımışdır. “Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanununa əlavələr və dəyişikliklər edilməsi barədə” Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 29.05.2009-cu il tarixli Fərmanı ilə həmin qanunun dini təhsillə bağlı 10-cu maddəsinə “ali dini və dini orta ixtisas tədris müəssisələrinin fəaliyyətinə Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin rəyi əsasında Təhsil Nazirliyi tərəfindən xüsusi razılıq (lisenziya) verilir” məzmununda ikinci bənd əlavə edilmişdir. [8]

Həmçinin “Bəzi fəaliyyət növlərinə xüsusi razılıq (lisenziya) verilməsi qaydalarının təkmilləşdirilməsi haqqında” Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 02.09.2002-ci il tarixli 782 nömrəli Fərmanına əlavələr edilməsi barədə Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 06.08.2009-cu il tarixli 143 qərarı ilə təsdiq edilmiş “Xüsusi razılıq (lisenziya) tələb olunan fəaliyyət növlərinin siyahısı və həmin fəaliyyət növlərinə xüsusi razılıq (lisenziya) verilməsinə görə ödənilən dövlət rüsumunun məbləğləri”nə “ali dini və dini orta ixtisas tədris müəssisələri”nin fəaliyyəti əlavə olunmuş və bu fəaliyyətin lisenziyalasdırılması Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyinə həvalə olunmuşdur. Fərmana uyğun olaraq BİU-nun vəsatəti əsasında universitetin lisenziyalasdırılması məsələsinə baxılmış və 26.08.2009-cu il tarixdə onun fəaliyyətinə lisenziya verilmişdir. . [9]

Lisenziya verilənə qədər BİU-nin Sumqayıt, Mingəçevir, Lənkəran və Zaqatala filialları fəaliyyət göstərirdi. Həmin ildən onların fəaliyyəti dayandırılmış, yalnız Zaqatala filialı şöbə olaraq öz fəaliyyətini davam etdirir. Lisenziya verildikdən sonra universitetdə tədris prosesi Təhsil Nazirliyinin nəzarəti altında həyata keçirilir. Universitetə tələbə qəbulu 2010-cü ildən mövcud qanunvericiliyə uyğun olaraq Azərbaycan Respublikası Tələbə Qəbulu üzrə Dövlət Komissiyası tərəfindən aparılır. Universitetin tələbə və müəllim heyəti, tədris olunan fənnlər, maddi-texniki baza və tədrisin təşkilinin səviyyəsi barədə məlumatlar mütəmadi olaraq Təhsil Nazirliyinə təqdim olunur. Universiteti bitirənlərə Təhsil Nazirliyi tərəfindən dövlət nümunəli diplomlar verilir. BİU-də başqa universitetlərdə olduğu kimi, ödənişli əsaslarla təhsil alan imtiyazlı tələbələrin təhsil haqqları dövlət tərəfindən ödənilir,

valideyn himayəsindən məhrum olmuş uşaqlara isə təhsil haqqından əlavə aylıq təqaüdlər verilir. Universitetin bu günədək 3500-dən artıq məzunu olmuşdur. Lakin lisenziya verilənə qədər BİU-nin özü tərəfindən verilən diplomların dövlət qurumlarında tanınması ilə bağlı məzunların üzləşdiyi problemlər hələlik həll edilməmiş olaraq qalır.

Qeyd olunan Fərmanda “Xüsusi razılıq (lisenziya) tələb olunan fəaliyyət növləri”nin siyahısına “dini orta ixtisas tədris müəssisələri” ilə bağlı bənd əlavə edilməsinə baxmayaraq hələlik bu kateqoriyadan olan müəssisələrin statusu tam müəyyən edilmədiyindən onların lisenziyalasdırılması aparılmayıb. Lakin həmin fərmana uyğun olaraq dini təmayüllü orta ixtisas tədris müəssisələri - mədrəsə, kollec və lisey şəklində yaradıla bilər. Həmin müəssisələrə qəbul başqa orta ixtisas məktəblərində olduğu kimi TQDK tərəfindən aparıla bilər. Bu müəssisələrin proqramı elə tərtib olunmalıdır ki, orta ixtisas təhsilini başa vuran və subbakalavr dərəcəsi alan məzunlar həmin diplomlarla təhsillərini növbəti təhsil pilləsində - ali təhsil müəssisələrində davam etdirmək imkanı qazansınlar.

Hal-hazırda Zaqatala rayonunda Əliabad İslam Mədrəsəsi, Şəki İslami Elmləri Hafizlik Mədrəsəsi, Bakı Şəbnəm İslam Mədrəsəsi, eləcə də Türkiyədən gəlmiş ayrı-ayrı camaatlara məxsus mədrəsələr və kurslar, Bakının Əhmədli və Maştağada qəsəbələrində, eləcə də Lənkəran, Sumqayıt və Cəlilabadda yerləşən mədrəsələr fəaliyyətini davam etdirirlər. Lakin hələlik bu mədrəsələrin dini orta ixtisas təhsil müəssisəsi kimi lisenziyalasdırılması aparılmamışdır.

Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 19 oktyabr 2015-ci il tarixli “Sahibkarlıq fəaliyyətinin xüsusi razılıq (lisenziya) tələb olunan növlərinin sayının azaldılması, xüsusi razılıq (lisenziya) verilməsi prosedurlarının sadələşdirilməsi və şəffaflığının təmin edilməsi haqqında” Fərmanına uyğun olaraq ali dini və dini orta ixtisas tədris müəssisələrinin fəaliyyətinə lisenziya verilməsi “ASAN xidmət” mərkəzlərinə həvalə edilmişdir. [10]

Dini təhsil ilə bağlı hal-hazırda qüvvədə olan qanunverici sənədlərə diqqət etsək görürük ki, Azərbaycan Respublikası Təhsil Qanunun 5-ci maddəsində dini təhsilə belə yanaşılmışdır: “Azərbaycan Respublikasında təhsil dünyəvi xarakter daşıyır. Dünyəvi təhsil-tədris müəssisələri ilə yanaşı, orta təhsili bitirən şəxslər üçün dini təhsil müəssisələri fəaliyyət göstərə bilər.” [11]

Təhsil qanununa əsaslanaraq deyə bilərik ki, icbari təhsildə din təhsili yoxdur. Ancaq orta məktəbi bitirən və dini təhsil almaq istəyən vətəndaşlar dini təhsil müəssisələrində dini təhsil almaq hüququna malikdirlər. Təhsil Nazirliyinə bağlı

olan özəl məktəblərdə (orta və əsas) din dərsləri məənəviyyat dərsi adı altında tədris olunur. [12, s. 76] Hətta məənəviyyat dərsinin tədrisi üçün xüsusi “Məənəviyyat” adlı dərslük hazırlanmışdır. [12, s. 83-84]

Bu dərslük, Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi Müəllimlər İnstitutunun Elmi Şurası tərəfindən Ümumtəhsil məktəblərində tədris edilməsi məqsədəuyğun hesab edilmişdir. (13)

Azərbaycanın təhsil sistemində dinin tədrisi məsələsi “Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanununda da öz əksini tapmışdır. Həmin Qanunun 6-cı maddəsinin 2-ci bəndinə əsasən: “Dinşünaslıq, dini-idraki, dini-fəlsəfi fənlər, müqəddəs dini kitabların əsasları ilə tanışlıq dövlət təhsil müəssisələrinin tədris proqramlarına daxi edilə bilər”. [4, s. 6] Bu müddəaya uyğun olaraq din dərsləri ayrı fənn olaraq da dövlət təhsil müəssisələrinin tədris proqramına salına bilər.

Hal-hazırda orta ümumtəhsil məktəblərində din dərsləri ayrıca fənn olaraq tədris olunmur. Ayrı-ayrı dərslüklərdə (“Həyat bilgisi”, “Həyatı bacarıqlara əsaslanan təhsil”) dinlə bağlı tanışlıq məqsədilə verilən bilgilər uşaqların dini maariflənməsi üçün yetərli deyildir. Belə ki, həmin dərslüklərdə din barədə müfəssəl məlumat verilmir və digər tərəfdən isə bu dərslər dini bilikləri yetərincə olmayan başqa ixtisas müəllimlərinə həvalə edildiyindən orta məktəblərdə uşaqların doğru-düzgün dini təhsil alması həll edilməmiş qalır.

Son zamanlar DQİ üzrə DK-nin və QMİ-nin təşəbbüsü ilə milli-məənəvi dəyərlərimizlə bağlı keçirilən seminar, simpozium və konfranslarda uşaqların və gənclərin düzgün dini maariflənməsi, onların radikal dini cərəyanların təsirlərindən qorunması ən çox müzakirə olunan mövzulardandır. Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyinin və DQİ üzrə DK-nin birgə əmri ilə “Təhsil müəssisələrində uşaq və gənclərin milli-məənəvi və ümumbəşəri dəyərlər ruhunda tərbiyə olunması tədbirlərinin gücləndirilməsi haqqında 2015-ci il üçün Fəaliyyət Planı” təsdiq edilmişdir. Həmin Fəaliyyət Planında respublikanın müxtəlif təhsil müəssisələrində uşaqların və gənclərin dini maariflənməsi üçün elmi-praktik konfransların, müsabiqələrin, dəyirmi masaların, seminar, konfrans və diskussiyaların təşkili də nəzərdə tutulmuşdur. AMEA, QMİ və DQİ üzrə DK-nin birgə təşkilatçılığı ilə 16-17 aprel 2015-ci il tarixlərində Bakıda keçirilən “İslam maarifçiliyi və müasir dövr” beynəlxalq konfrans keçirilmişdir. Bu tədbirlərdə gənclərimizin dini və əxlaqi dəyərlərimizə yad olan qeyri-ənənəvi təriqətlərin təsirindən qorumaqda dini radikalizmlə mübarizədə maarifçilik işinin təşkilinə xüsusi önəm verilmişdir.

Gənclərin milli-mənəvi dünyagörüşünün formalaşmasında, eləcədə onların ailədə və cəmiyyətdə imanlı, əxlaqlı insan olaraq yetişməsində dini biliklər böyük rol oynaya bilər. Dinin düzgün tədrisi və təbliği sayəsində gənclərimizi müxtəlif zərərli vərdislərdən qorumaq olar və kütləvi dini maarifləndirmə işinin aparılması üçün ən münasib yer ali və orta məktəblərdir.

Dini təhsil sahəsində Türkiyə Cümhuriyyətinin tarixi çoxillik təcrübəsinin araşdırılaraq, öyrənilməsi və bu təcrübədən Azərbaycanda istifadə edilməsi ölkəmizdə dini təhsilin düzgün qurulmasına faydalı ola bilər. Türkiyə Cümhuriyyəti bu gün laiklik siyasətini həyata keçirir, yəni dinin dövlətdən ayrı olduğunu qəbul edən dünyəvilik siyasəti yürüdü, eyni zamanda dinin cəmiyyətin həyatında oynadığı rolun əhəmiyyətini nəzərə alaraq öz siyasətində dinə və dini təhsilə böyük diqqət yetirir.

Mustafa Kamal Atatürkün yürütdüyü avropalaşma, qərbləşmə və müasirləşmə siyasətinə uyğun olaraq Türkiyədə mühüm islahatlar həyata keçirilmiş, xilafət və şəriət məhkəmələri ləğv edilmiş, sufi təriqətlərinin fəaliyyəti qadağan edilmiş, təkkə və zaviyələr bağlanmış, ərəb qrafikası əvəzinə latın əlifbası tətbiq edilmiş, dinin tədrisi dövlətin ciddi nəzarəti altına alınmışdır.

Din dərslərinin statusu, Türkiyədə Cümhuriyyət dövründə ən çox müzakirə olunan mövzulardan olmuşdur. Cümhuriyyətin yaranışından bu günə kimi Türkiyə cəmiyyətində baş verən siyasi prosesləri və bilavasitə din və dini təhsillə bağlı verilmiş qərarları tarixi ardıcılıqla nəzərdən keçirdikdə aydın olur ki, bu sahəyə münasibət müxtəlif zamanlarda fərqli olmuşdur.

Cümhuriyyət dövründə dini tədrislə bağlı araşdırma aparılarkən adətən iki hissəyə bölərək araşdırmaq lazımdır. Birinci tək partiya dövrüdür ki, Cümhuriyyətin qurulmasından 1950-ci ilə qədər olan dönmədir. İkinci isə çoxpartiyalı sistem dönmədir ki, 1950-ci ildən günümüze qədər olan dövrüdür.

Dünyanın hər yerində və bütün dövrlərdə olduğu kimi tək partiyalı sistemlər ideoloji sistemlərdir. Bu sistemlərdə dövlətin hər bir müəssisəsi öz işini həmin partiyanın ideologiyasına uyğun olaraq qurur. Türkiyədə də 1950-ci ilə qədər vəziyyət belə olmuşdur. [14, s. 14-15]

1923-cü il oktyabr 29-da Cümhuriyyət elan edildi. Türkiyə Böyük Millət Məclisinin (TBMM) 3 mart 1924-cü il tarixli 429 sayılı qanunu ilə Şəriət və Vəqf Nazirliyi ləğv edildi, Diyanət İşləri Başkanlığı yaradılaraq Başbakanlığa təbə etdirildi. Təvhid-i Tədrisat Qanunu (430 sayılı) TBMM tərəfindən qəbul edildi. [15]

Cumhuriyyət dövründə təhsildən söz düşərkən ilk ağıla gələn (3 mart 1340/1924-cü ildə qəbul edilən 430 sayılı)Tevhid-i Tedrisat Qanunudur.Bu qanunla yeni bir təhsil sisteminin təməli qoyulmuşdur. [16, s. 51]

Tevhid-i Tedrisat Qanunun qəbulundan sonra 1924-cü ilin may ayında həmin dövrdə Təhsil Naziri Vasif Çınarın əmriylə mədrəsələrin bağlanması ilə əlaqədar olaraq 29 yerdə imam-xətib məktəbi açılmışdır. 1924-1925-ci tədris ilində Edirne, Ödemiş, Hopa, Şavşat, Niğdədə imam-xətib məktəbləri bağlanmış, Artvin və İzmirdə yeni imam-xətib məktəbləri açmaqla bu say 26-ya çatdırılmışdır.

1925-1926 cı tədris ilində isə Ərzurum, Əskişəhər, Urfa, Amasiya, Qaziantəp, Maraş, Artvin, İzmir İmam-xətib məktəbləri bağlanmış, Of, Akşehir imam-xətib məktəbləri açmaqla bu məktəblərin sayı 20-yə enmişdir.

1926-1927-ci tədris ilində Kutahya və İstanbul imam-xətib məktəblərindən başqa hamısı bağlanmış, 1931-1932 ci dərs ilində isə bu məktəblərə şagirdlərin maraq göstərmədikləri, məzunların işlə təminatında problemlərin olması əsas gətirilərək imam-xətib məktəblərinin fəaliyyətinə son qoyulmuşdur. [17, s. 31-32]

Həm Türkiyə Cümhuriyyəti, həm də Azərbaycan Respublikası dini təhsil sahəsində tarixin müəyyən məqamlarında oxşar taleləri yaşamışlar. Beləki, 1920-1989-cu illərdə Azərbaycanda dini təhsil qadağan edilmiş, 1932-1949-cu illərdə isə Türkiyə Cümhuriyyətində dininin tədrisinə müəyyən məhdudiyyətlər qoyulmuşdur.

1949-cu ilin fevralında ibtidai sinifin (ilkokul) 4 və 5 məktəblərdə həftədə iki saat olmaqla din dərslərinin yenidən keçirilməsinə başlandı. Bu dərslər proqramdankənar və könüllü idi və bu dərslərdə iştirak etmək istəyən uşaqların valideynləri əvvəlcədən məktəb rəhbərliyinə bu barədə məlumat verməli idi. Din dərslərinin nəticələri uşağın sinidən-sinifə keçməsinə təsir göstərmirdi. [16, s. 84]

İkinci dövrün başlanğıcı hesab edilən 1950-ci ildən etibarən hakimiyyətdə baş vermiş dəyişikliklər, Demokrat partiyasının hakimiyyətə gəlməsi vəziyyəti bir qədər də dəyişirdi.

1950-ci ildə bu sahədə mühüm dəyişiklik edildi. Belə ki, din dərsi ibtidai məktəblərin 4 və 5-ci siniflərində yenə könüllü olmaqla artıq tədris proqramına daxil edildi və mövcud olan seçmə üsulu da dəyişdirildi. Artıq əvvəlki qayqaların əksinə olaraq uşaqlarına din dərsi verilməsini istəməyən valideynlər məktəb rəhbərliyini bu barədə xəbərdar etməliydilər.Bu cür xəbərdarlıq verməyənlərin uşaqları üçün dərslər və imtahanlar məcburi hesab edilirdi. [16, s. 84-85]

1967-ci ildə din bilgisi dərsi tədris proqramından çıxarıldı və könüllü dərslər siyahısına salındı. Bu dərsi seçənlər üçün məcburi hesab edilirdi və şagirdin aldığı qiymət onun sinifdən-sinifə keçməsinə təsir göstərirdi.

1974/75-ci tədris ilindən ibtidai məktəblərin 4 və 5-ci siniflərində haftada 1 saat olmaqla “Əxlaq” dərslərinin tədrisinə başlandı. Həftədə bir saat könüllü olmaqla “Din bilgisi” dərsi də bu proqramda yerini aldı. [16, s. 86-87]

İlk və orta təhsildə “Əxlaq” dərslərinin məcburi və sərbəst bir dərslər olaraq tədrisi 1982-ci ilə qədər davam etdi. Təlim Tərbiyə Heyətinin (Kurulunun) 8.12.1981-ci il tarixli 213 sayılı qərarı ilə ibtidai və orta tədris proqramlarında “Din Bilgisi” dərsləri dayandırılmış və mövcud “Din Bilgisi” və “Əxlaq” dərslərinin “Din və Əxlaq Bilgisi” dərsi adı ilə bir proqram çərçivəsində birləşdirilməsi və buna görə yenidən hazırlanan proqramın təsdiqi üçün Nazirliyə (M.E.B) təqdim olunması qərara alınmışdır. Heyətin bu qərarı 18.2.1982-ci il tarixdə nazir Hasan Sağlam tərəfindən imzalanmışdır. Həmin tarixdən bu dərslər birləşdirilərək tədris olunmuşdur. 18.10.1982-ci il tarixdə qəbul edilən Konstitusiyasının 24-cü maddəsinə əsasən bu dərslər “Din mədəniyyəti və Əxlaq dərsi” adıyla ilk və orta təhsil məktəblərində məcburi dərslər sırasına salınmışdır. [17, s. 207-208]

Beləcə, həftədə bir saat könüllü “Din Bilgisi” və məcburi “Əxlaq” dərsləri ləğv edildi bunların yerinə həftədə iki kredit/saatlıq məcburi “Din mədəniyyəti və Əxlaq Bilgisi” dərsləri salındı. [16, s.172]

1982-ci ildə qəbul edilən Konstitusiyasının 24-cü maddəsi ilk və orta təhsil məktəblərində Din Mədəniyyəti və Əxlaq tədrisini məcburi hala gətirdi: “Din və əxlaq dərsləri dövlətin nəzarətində aparılır. “Din mədəniyyəti və əxlaq bilgisi” dərsləri ilk və orta təhsil dərslər arasında yer alır. Bundan başqa din təhsili ancaq, fərdlərin öz istəyinə, azyaşlıların isə qanuni təmsilçilərinin tələbinə bağlıdır”. [16, s.172]

Türkiyədə təhsilin məktəbəqədər mərhələsini çıxmaqla, digər mərhələlərində din təhsili tədris olunmaqdadır. Dövlət məktəblərində dini təhsil məcburidir və heç bir məzhəbə ayrılmadan verilməkdədir. Rəsmi məktəblərdə din təhsilinə həftədə bir-iki saat vaxt ayrılmışdır. [12, s. 148]

Türkiyədə Cümhuriyyətin qurulmasından bu günədək olan dövrdə din dərslərinin tarixi xronologiyasına nəzər yetirsək görürük ki, müxtəlif zamanlarda bu məsələyə fərqli yanaşmalar olmuşdur. Cümhuriyyət dövründə din dərslərinin statusu ilə bağlı çoxlu araşdırmalar aparılmış, din dərslərinin hansı qurumlar (dövlət yaxud özəl təşəbbüslər, camaatlar) tərəfindən verilməsi, könüllü və yaxud məcburi olması

cəmiyyətdə ən çox müzakirə edilən mövzulardan olmuşdur. 1949-1982-ci illər ərzində aparılan araşdırmaların, müzakirələrin və təcrübələrin nəticəsində Türkiyə cəmiyyəti o, qənaətə gəlmişdir ki, bu məsələdə ən doğru yol dini dərslərin məcburi şəkildə və dövlətin nəzarəti altında verilməsidir.

Azərbayanda düzgün dini maariflənmə işinin aparılması qeyri-ənənəvi dinlərin, məzhəblərin o, cümlədən islam təriqətlərinin təsirinə qarşı mübarizə aparmağa kömək edir. İnsanların din barəsindəki bilikləri artıqca, onlar yad əqidələrə, xalqımızın milli-mənəvi dəyərlərinə uyğun olmayan dini təsəvvürlərə az uyur, dinə münasibətlərini bilik əsasında sərbəst müəyyən edə bilirlər.

Din dərslərinin məcburi olması fikrinin irəli sürülməsinin ən vacib səbəblərdən biri də, dinin birlik və bərabərliyi təmin edən rolundan yararlanmaqdır. [18, s. 244]

Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin sədri Mübariz Qurbanlı 2015-ci ilin mart ayının 1-dən 4-dək Türkiyəyə səfər etmiş, bu ölkənin dini sahədəki siyasəti ilə yaxından tanış olan M. Qurbanlı Türkiyənin dini təhsil sahəsində təcrübəsindən yararlanmağın əhəmiyyətini xüsusi olaraq vurğulamışdır. Komitə sədrinin sözlərinə görə, Türkiyənin dini sahədə bir neçə istiqamətdəki təcrübəsinin Azərbaycanda istifadə edilməsi nəzərdə tutulur: “İlk növbədə bu, dini təhsillə bağlıdır. Orada dini təhsil sahəsində həyata keçirilən siyasət və bu siyasətin uğurlarından kifayət qədər yararlanana bilərik.

M. Qurbanlı qeyd edib ki, Türkiyənin Diyanət İşləri Başqanlığının fəaliyyətini olduğu kimi Azərbaycanda tətbiq etmək mümkün deyil. Çünki orada dövlət-din münasibətləri və bu sahədə idarəçilik sistemi tamamilə başqa cür qurulub. Lakin Türkiyədə xarici dini qurumlarla əlaqələrin qurulması, dini ədəbiyyatın yayılması, tərtibi, dini təhsil, vətəndaş-din münasibətləri, dövlət-din münasibətləri ilə bağlı əldə edilən müsbət təcrübədən yararlanmaq olar: “Türkiyə təcrübəsində özümüz üçün bir məsələni də aydınlaşdırdıq. Bu da orada radikal dini qrupların olmamasıdır. Varsa da, onlar həllədicilərin rol oynamır və məscidlərə, cəmiyyətə də təsiri çox aşağı səviyyədədir. Bunun da əsas səbəblərindən biri Türkiyədə dövlət səviyyəsində ənənəvi İslami dəyərlərin təbliği və təşviqi işinin geniş şəkildə aparılmasıdır. Fikrimcə, onların bu təcrübəsindən istifadə etmək mümkündür. [19]

İslam dininin bəşəriyyətə bəxş etdiyi mənəvi dəyərlərin əhəmiyyətindən və onların öyrənilməsinin vacibliyindən bəhs edən Azərbaycan Respublikasının prezidenti Heydər Əliyevin hələ 1996-cı il fəvrların 2-də müstəqil Azərbaycan Respublikası gənclərinin birinci forumunda söylədiyi fikirlər bu gün üçün də çox

aktual səslənir. “Gənclərimizin islam dinini mənimsəməsi 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 düşünməlidirlər, 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 mənaflərini güdərək islam dini pərdəsi altında Azərbaycan gənclərinin tərbiyəsinin zədələnməsinə gətirib çıxarsınlar.[20, s. 315-316]

Bu gün dini biliklər almağa gənclər daha çox maraq göstərirlər. Fəaliyyət göstərən mədrəsələr və Quran kursları isə onların dini təhsilə olan ehtiyaclarını tam şəkildə ödəmək iqtidarında deyil. Uşaqların və gənclərin bu istəyini qarşılayacaq savadlı pedaqoji kadrlarla təmin olunmuş, lazımi maddi-texniki bazaya və tədris proqramına malik olan mədrəsələr çox azdır. Övladlarına dini bilgilər verilməsini istəyən valideynlər məcbur olub yaxın ətraflarında müəyyən dini savadı olan insanlara müraciət edirlər. Bəzən müəllimlik iddiasında olan həmin şəxslərin dini biliklərinin yetərinə olmaması, onların gənclərə öyrətdikləri məzhəbçi və təriqətçi fikirlər gələcəkdə ailədə, cəmiyyətdə narahatçılıqlar yaradır və ailələr övladlarına düzgün dini təhsil verə bilmədiklərinə görə əziyyət çəkirlər. Din dərslərinin dövlət tərəfindən deyil, dövlət təhsil sistemindən kənarda verilməsi dindən siyasi məqsədlər üçün istifadə hallarına da gətirib çıxara bilər. Hal-hazırda uşaqlar və gənclər arasında dinin tədrisi nizamsız, bəzən də gizli bir şəkildə aparılır.

Dini dərslərin əsas məqsədi orta məktəb şagirdlərinə islam dini və əxlaqla bağlı lazımi bilikləri vermək, gözəl əxlaqlı insanlar yetişdirməkdir. Uşaqlara və gənclərə Allahı və peyğəmbəri tanımaq və sevdirmək, islam dininin iman, ibadət və əxlaq əsaslarını öyrətmək, vətən və millət sevgisini aşılamaq, təmizliyin, yaxşılıq etməyin, doğru danışmağın, insanları sevməyin, ata-anaya, böyüklərə hörmət, kiçiklərə səfəqət göstərməyin, zəif və möhtacları yardım etməyin, işləmək və çalışmağın islam dininin əmr və əsaslarından olduğunu şagirdlərə öyrətmək bu dərslərin əsas vəzifələndəndir. Uşaqların din haqqında kənardan əldə etdikləri səhv bilikləri, məktəbdə müəllimin verdiyi doğru-düzgün, sağlam biliklər əvəz etməlidir. Din dərslərində dövlətin dünyəvi əsaslarına zidd olan və məzhəb ayrışeçkiliyi yaradacaq hər cür fikir və hərəkətlərin qarşısı kəskin şəkildə alınmalıdır.

Türkiyə və Azərbaycan xalqlarının tarixi, etnik, dil və din yaxınlığı olduğundan dini təhsil sahəsində Türkiyənin təcrübəsinin öyrənilməsi Azərbaycanda dini təhsilin yenidən qurulmasında faydalı olar. Həm Türkiyə, həm Azərbaycan cəmiyyəti islam mədəniyyətinə məsub, müsəlman cəmiyyətlər olduğu halda, dünyəvi dövlətlərdir. Hər iki dövlət, Avropa və Asiya qitələrinin qovşağında yerləşdiyindən müasirləşmə və qərbləşmə vasitəsilə Avropaya yol açmağa, həm də xalqın islama, bu dinin gətirdiyi mədəniyyətə bağlılığını nəzərə alaraq, islam dəyərlərini müasir dövrün tələblərinə uyğun şəkildə təbliğ etməklə, qoruyub saxlamağa çalışırlar.

ƏDƏBİYYAT:

1. Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə, “ Qafqazda islam”, Azərnəşr, 1991,
2. Cumhuriyyət və sovet dövrünün şeyxülislamı, Bakı, “Elm və təhsil”, 2011
3. Sakit Hüseynov, “Azərbaycanda dini tolerantlıq mədəniyyəti: tarix və müasirlik”, Bakı, 2012
4. Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanunu, Bakı, 2013
5. Vasim Məmmədəliyev və Malik Qarayev, “ İlahiyyat Fakultəsi” BDU, İlahiyyat Fakultəsi Elmi Məcmuə. №01(01) , 2004, s.16
6. Kövser Tağıyev, Siyasi Tarihi Bağlamında Azərbaycanda Din Egitiminin Gelişimi, Uluslararası Sosial Araştırmalar Dergisi, Cilt:6, Sayı: 28, 2013
7. lent.az/news/210284
8. “Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanununa əlavələr və dəyişikliklər edilməsi barədə Azərbaycan Respublikasının Qanunu, Bakı şəhəri, 8 may 2009-cu il. № 812-IIIQD
9. “Bəzi fəaliyyət növlərinə xüsusi razılıq (lisenziya) verilməsi qaydalarının təkmilləşdirilməsi haqqında” Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 2002-ci il 2 sentyabr tarixli 782 nömrəli Fərmanına əlavələr edilməsi barədə Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Fərmanı
10. <http://president.az/articles/16419>
11. Azərbaycan Respublikası Təhsil Qanunu,
12. Elsevər Səmədov. Azərbaycanda din-dövlət münasibətləri və dini təhsilin formalaşması. Bakı, 2009,
13. Nazim Əkbərov, Adil Bayırlı, Ehsan Qubalı, Mənəviyyat, Bakı, 2006

14. Türkiyədə din eğitimi ve öğretimi, İmam-hatib liselerinin kuruluşunun 40.yılı münasebetiyle tartışmalı ilmi toplantı, İstanbul 1993 s. 172
15. Turgay Gündüz, Türkiyədə Cumhuriyet dönemi din eğitimi ve öğretimi kronolojisi, 1923-1998 Uludağ Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi Sayı:7 Cilt 7, 1998
16. M. Şevki Aydın. Cumhuriyet döneminde din eğitimi öğretmeni, İstanbul 2005, s. 367
17. Halis Ayhan. Türkiyədə din eğitimi, İstanbul 1999, s.622
18. Tuğrul Yürük, Cumhuriyet Döneminde Din Derslerinin Statüsü ile İlgili Tartışma ve Öneriler Ankara Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi Dergisi 52:1(2011) ss239-254 (s.244)
19. <http://az.trend.az/azerbaijan/society/2371744.html>
20. Namiq Abbasov, “Mədəniyyət siyasəti və mənəvi dəyərlər” Bakı, 2009, s.444

XÜLASƏ

AZƏRBAYCANIN TƏHSİL SİSTEMİNDƏ DİNİN TƏDRİSİ VƏ BU SAHƏDƏ TÜRKİYƏ TƏCRÜBƏSİ

Məqalədə, Azərbaycan müstəqillik əldə etdikdən sonra fəaliyyət göstərən dini təhsil müəssisələri barədə məlumat verilmiş və dini təhsillə bağlı qəbul edilmiş qanunvericilik aktları araşdırılmışdır. Orta məktəblərdə uşaqların, gənclərin dini biliklər almasında mövcud olan problemlərə toxunulmuşdur. Türkiyənin bu sahədə tarixi təcrübəsinin öyrənilməsi Azərbaycanda dini təhsilinin düzgün qurulmasında faydalı olar.

РЕЗЮМЕ

ПРЕПОДАВАНИЕ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ АЗЕРБАЙДЖАНА ОПЫТ ТУРЦИИ В ЭТОЙ ОБЛАСТИ

В статье дано информации об действующих религиозных учреждениях и исследовано принятые законодательные акты по религиозному образованию в Азербайджане после приобретение независимости. Было затронуто существующим проблемам детей и юноши по религиозному обучению в средних школах. Изучение исторических опыт Турции в этой области будет полезным правильно организовать религиозное образование в Азербайджане.

RESUME

RELIGIOUS EDUCATION IN AZERBAIJAN'S EDUCATIONAL SYSTEM AND TURKEY'S EXPERIENCE IN THIS FIELD

This article gives information about the religious institutions of Azerbaijan after the independence, and investigates the legislative acts related to religious education. It also touches upon the problems related to pupils' religious knowledge in secondary schools. The article also emphasizes that Turkey's historical experience in this field can benefit the provision of *appropriate religious education* in Azerbaijan.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

UOT 1(091)

SPINOZANIN FƏLSƏFİ SİSTEMİNDƏ “CONATUS” PROBLEMİ

Zaur Firidun oğlu Rəşidov

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası

Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunun

“Fəlsəfə və ictimai fikir tarixi” şöbəsinin elmi işçisi

Açar sözlər: *həyat, mübarizə, qüvvə, impuls, təsir, cəhd, fəaliyyət, ehtiras, istək, məhv*

Key words: *life, struggle, power, impulse, force, endeavour, action, passion, desire, destruction*

Ключевые слова: *жизнь, борьба, сила, импульс, воздействие, стремление, действие, страсть, желание, уничтожение*

XVII əsr Qərbi Avropa dünyagörüşü yeniliklər əsri və elmi kəşflər dövrü kimi, fəlsəfi baxışların da dəyişməsi və inkişafına səbəb oldu. İnsan, onun düşüncəsi, təfəkkürü, hiss və yaşantıları artıq dini təlimlərin məcburi tələbləri ilə yox, təbii olaraq, təbiət qanunları vasitəsilə elmi şəkildə izah olunurdu. İnsanın kor-koranə itaətkarlığı tənqid olunur, ona qarşı əqlin azadlığı ideyası qoyulurdu. Beləliklə, bu əsrdən başlayaraq, köhnə dini sxolastik baxışların əvəzinə, yeni naturalist və fəlsəfi baxışlar inkişaf edirdi. Artıq insan, passiv və ifrat dini hisslər altında möminlik ilə yox, zəka və elm, xüsusən də, təbiət elmlərinin qəlibləri ilə dəyərləndirilirdi. Benedikt Spinoza (1632-1677) da, məhz bu dövrün filosoflarındanır. Öz fəlsəfi baxışalarını təbiət qanunları ilə izah edən Spinoza, “təbiilik prinsipi”ni, insanın bir mövcudluq kimi “təbiətin səhvi” yox, onun kiçik bir hissəsi olaraq qiymətləndirilməsini ön plana çəkirdi. Öz fəlsəfi sistemində insanı-onun istər maddi, istərsə də mənəvi tərəflərini izah edərkən, “yaradıcı” Tanrıdan daha çox, təbiətin tükənməz qüvvələrindən danışaraq, onun qanunlarından çıxış edirdi. İnsanı sonsuz təbiətin sonlu bir modusu kimi dəyərləndirirdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, Spinozanın fəlsəfi sistemi vahidlik prinsipinə tabedir. Onun substansiya adlandırdığı bu vahid varlıq Tanrı və təbiət ilə də eynianlamlıdır

(*substantia sive Deus sive natura*). Bu vahidin əlamətlərinin təfəkkürdəki formaları atributlardır. Spinoza yazırdı ki, atributlar saysız və sonsuzdurlar. İnsanın dərk etmə imkanları maddi və mənəvi ilə məhdudlaşdığından, insan da bu ikisini dərk etməklə kifayətlənməli olur. Spinozaya görə, Tanrı və substansiya bərabər tutulan təbiət maddi deyil. Təbii qanunauyğunluqlar, zəruri nizam, hadisə və proseslər arası bağlılıq və əlaqəlik, bir sözlə qanunlar formasında təzahür edən qüvvədir. Maddilik də, bu qüvvənin daxilindədir. Spinozanın sistemindəki sırf maddi təbiət isə sonsuz bir varlıqdır-sonsuz modusdur (*facies totius universi*). Qeyri-maddi təbiətin (tamın) gerçəkləşməsi (hissələrdə) və təzahürüdür. Təbii qanunların daimi təsirinə məruz qalan sonsuz forma və müxtəlifliklərə malik məkandır. Bu təbii qanunların maddi təbiətdə gerçəkləşmə şərtləri olan hərəkət və sükunət (*motus et quies*) də sonsuz moduslardır. Qeyd etdiyimiz maddi təbiət və hərəkət-sükunət maddi sonsuz moduslar kimi, substansiyanın yertutarlıq (maddi) atributuna aiddirlər. Təfəkkür (mənəvi) atributuna aid olan sonsuz modus isə, sonsuz intellekt (*intellectus infinitus*) və ya Tanrının sonsuz ideyasıdır (*infinita idea Dei*). Spinozada moduslar sonsuz olmaqla, konkret xassə və keyfiyyətlər qismində sonlu moduslara da bölünürlər. Vahid substansiya və ya Tanrıya daxil olan gerçəklikdəki-maddi təbiətdəki bütün şəkildəyişmələr, çoxluqlar və müxtəlifliklər sonlu moduslar kimi sonsuz sayda əks olunan görüntülərdirlər. Vahidin “surətini” əks etdirən sonsuz “aynalar” və ya onun “köl-gələridirlər”. Spinozanın sistemində moduslara-mövcudluqlara xas əsas keyfiyyət isə fəaliyyətdir. Sonlu modus insan-bədən yaşama cəhti göstərir. Mübarizə aparır. Sonlu modus olan təfəkkür-ruhun (Spinozaya görə ruh ölməzdir) fəaliyyəti ilə düşünür. Dərk etməyə çalışır. Bu mənada, Spinozanın “*conatus*”¹ adlandırdığı yaşama cəhdi, varlığını qoruyub saxlama istəyi bütün mövcudluqların əsas həyat prinsipidir.

Substansiyanın sonsuz şəkildəyişmələri olan moduslar, fəal olaraq təbiətdə baş verən bütün təbii qanunların aktiv iştirakçılarıdır. Hər bir hadisə və proseslərdə təbiət qüvvələrinin təsirlərinə məruz qalan və eləcə də bir-birilərinə təsir göstərən sonlu mövcudluqlardır. Bu cəhətdən, sonsuz və arasıkəsilməz təsirlər qarşısında məhv olmamaq üçün, sonlu moduslar daimi olaraq öz mövcudluqlarını qoruma prosesindədirlər. Başqa sözlə, “*conatus*” “əbədi fəaliyyət fırtınasına” düşən, “kainat qasırğasında” olan modusların məhv olmamaq mücadiləsidir. Bu cəhətdən tədqiqatçı alim G.De Dijn də hesab edir ki, Spinozada “*conatus*”, moduslara öz fəaliyyətlərini davam etdirmələri üçün xidmət edən pozitiv qüvvədir (8, s.240). Bu mübarizə,

¹ “*Conatus*” latın dilində cəht, söz, meyl, istək, arzu mənalərini verir.

Tanrının əbədi fəaliyyəti ilə sürəkli olaraq törəyir. Təbiətdə baş verən bütün təbii proseslərin davamlı olaraq təkrarlanması və yenilənməsi də, məhz modusların “conatus”-u-mübarizəsi sayəsində gerçəkləşir. Bu mübarizə əbədi təbiət qanunlarının, sonsuz modus olan təbiətdə sürəkli fəaliyyətinə şərait yaradır. Tanınmış spinozaçı alim E.Kerli də hesab edir ki, Spinozanın “conatus” doktrinası təbiətin fundamental prinsiplərindən hasil olur (5, s.116). Ç.Carret də qeyd edir ki, Spinozaya görə, bizim ən fundamental istəyimiz mövcudluq qüvvəmiz olan “conatus”dur (12, s.99). C.T.Kuk da hesab edir ki, Spinozada “conatus” bütün şeylərə xas ümumbəşəri keyfiyyətdir (3, s.93). M.Kisnerə görə isə, Spinozanın “conatus”u bütün sonlu şeylərin-modusların mahiyyətlərində olan xüsusi qüvvədir (13, s.19). C.Miller isə hesab edir ki, “conatus” Tanrının mövcudluqlara verdiyi fundamental impulsdur (*təkandır Z.R*) (17, s.113). Bu fikirlə razılaşan U.Montaq da düşünür ki, “Spinozanın conatus”u fərdi varlıqların özlərini qoruyub saxlama impulsu kimi, Tanrının qüvvəsinin müəyyən şəkildə təzahürüdür (18, s.31). Ç.D.Brod da eynən düşünürdü ki, “Spinozanın conatus”u fərdi həyati impulsdur (vital impulse) (2, s.22).

Qeyd etmək lazımdır ki, bir prinsip kimi “conatus” Spinozanın təbiət fəlsəfəsinə əsaslanan ideyalarından, onun naturalist baxışlarından irəli gəlir. Sonsuz təbiətin saysız-hesabsız hissələri olan mövcudluqların öz daxili qüvvələri kimi təqdim olunur. Spinoza “Etika”da yazırdı ki, gerçəklik (*həqiqi olaraq mövcud olma Z.R*) ilə kamillik eyni şeydir (20, s.244). Başqa sözlə, maddilik-hər bir modusun real olaraq varlığı elə kamillikdir. Modus kamil substansiyadan “hasil olur”. Bu anlamda təbiətdə heç bir şey öz mahiyyəti etibarını ilə naqis ola bilməz. Əgər, ona “varlıq lütfü” verilərsə, deməli o, bununla kamilliyini də qazanıb. Çünki, əbədi və kamil olan qüvvənin yaratdığı hər bir şey-modus, səbəb və nəticə bağlılığına əsaslanır. Nəticə bir ayna kimi öz səbəbinin “kamil surətini” də özündə əks etdirmiş olur. Bu mənada, Spinoza “Etika”da yazırdı ki, kamillik və naqislik sadəcə təfəkkürün moduslarıdır (20, s.321). Yəni, özü-özlüyündə mövcud olan hər bir modus “yaradılışı” və mənbəyi baxımdan eyni olduğu üçün (vahid substansiyanın təzahürləri kimi) kamil “yaradılmışdır”. Spinozaya görə, təbii nizama əsaslanan düzgün fəaliyyət və ya təbiətin ümumi qanunlarına əməl etmə elə kamillikdir. Bu qanunların diqtəsini dinləmədən, onlara əks baş verən hər şey isə passivlik-naqislikdir. Deməli, düşünmək, varlığını itirməmək, gerçəklikdən qırılmamaq, fəaliyyət göstərmək və mövcud olmaq kamillik ilə eynianlamalıdır. Kamilliyin şərtləridir. Əksinə, hisslərlə idarə olunmaq, təbii nizama göz yummaq, idrakı dinləmədən iradəni təsadüf və taleyə “təbə etmək”, digər modusların təsiri altında olmaq naqislik və fəaliyyət-

sizlikdir. Məhvə meyillənmə, mübarizədən kənar qalmaqdır. Başqa sözlə, Spinoza-nın anladığı naqislik modusun mahiyyəti və həqiqətində (“yaradılışı”-substansiya baxımdan) yox, fəaliyyətində, daha doğrusu fəaliyyətsizliyindədir-dözümsüzlüyündədir. Filosoфа görə, öz təbiəti etibarı ilə fəaliyyətsiz heç nə yoxdur (20, s.238). Deməli, bu keyfiyyət mübarizə formasında da, bütün moduslara bu və ya digər dərəcədə aiddir. Fəaliyyət, mübarizə, inkişaf modusların mövcudluq dərəcəsidir. Onların müvazinətidir. Onu qoruyub saxlamaq *kamillik və naqislik* arasında tarazlıqdır. Kamillik və naqisliyin şərtləri isə, *aql və ondan kənar olan hər şeydir*.

Spinoza “Etika”da yazırdı ki, hər bir mövcudluq mümkün olduğu qədər öz varlığını qorumağa (conatus) çalışır (20, s.283). Başqa sözlə, “conatus” və ya varlığını qoruma təşəbbüsü modusun sadəcə cəhdi deyil. Bu, fəaliyyətdə olan mövcudluğun bütün qüvvəsini səfərbər edərək baş verən təbii instiktir. Bütün qüvvə isə, elə modusun varlığıdır-kamillik dərəcəsidir. Mübarizə sonlu modusların gerçək sonlu mahiyyətlərindədir. Hər bir modus da, öz mahiyyəti etibarı ilə substansiyanın təzahürüdür. Deməli, əbədi substansiya-vahid qüvvə kimi moduslarda məhz fəaliyyət ilə bilinir. Qeyd etmək lazımdır ki, Spinoza varlığı qoruma cəhdini təkcə insanla məhdudlaşdırmırdı. Bu prosesin iştirakçıları bütün maddi moduslardır (öz ideyalarını qoruyan ideatlar-obyektlərdir).² Bu proses bütün mövcudluqlar üçün həyat mübarizəsinin kəsilməz və daimi olaraq davam etməsidir. Spinoza hesab edirdi ki, insan təbiətin bir hissəsi olub, onun ümumi qanunlarına tabe olmaqla, digər individlərlə də ümumi oxşarlığa malik olmuş olur (20, s.359). Başqa sözlə, bu “ümumi oxşarlıq” elə mövcud olmaq və bütün moduslara xas olan varlığı qoruma cəhdidir. Bu da öz növbəsində, təbiətin (sonsuz modus olan təbiət nəzərdə tutulur) əbədi qanunlarından biridir. Bu mənada, bir proses kimi kəsilməz və davamlı olan “conatus” sürəkli (sonsuz təbiət) və bütün sonlu modusların keyfiyyəti-mübarizəsi olmaqla, əbədi baş verən proseslərin də vacib bir hissəsini təşkil edir. R.Meyson da hesab edirdi ki, Spinozada conatus aktivlik və özünü qoruma cəhdi kimi, insanın təbiətin (*sonsuz modus Z.R*) hər bir hissəsi ilə bölüşdüyü eyni fəaliyyətdir (16, s.142). Yaşama mübarizəsi Tanrının-əbədinin, sürəkli olaraq moduslara verdiyi zamanda sonlu “əmanətdir”. Bu proses daimi olaraq sonluların mücadiləsi kimi təkrarlanmaqla, substansiyanın əsas xassəsi olan əbədiliyin təzahürünə çevrilir. Əbədi təcəllini (görünmək) təmin edir. Bu daimi fəaliyyət vasitəsi ilə, əbədinin

² Amma, Spinoza əsasən insan və onun mübarizəsindən danışdı. Bu prinsipi insan, onun təfəkkür və hissləri üzərindən həll etməyə çalışdı.

gerçəkləşməsi təmin olunur. Sonsuz təbiətin əbədi fəaliyyəti, daimi yenilənməsi və müxtəlif formalar qazanması modusların “conatus”ları ilə mümkün olur. Onların həyat mübarizəsi bu prosesi sürəkli və davamlı edir.

Spinozada “conatus” prinsipi müəyyən harmoniyaya bağlıdır. Belə ki, “varlıq haşiyəsində qalınmaq mücadiləsi”, həm maddi-bədənin tükənməz enerji və qüvvəsinin, həm də mənəvinin-təfəkkürün “nuru”nun birgə vəhdətinin təzahürü və səyi ilə mümkündür. Maddi (cisim) özünü qoruyaraq, mənəvinin (ruh) də qorunmasını təmin etmiş olur. Eynən, digər moduslar da, mövcudluqlarını-ideatlarını saxlamaqla öz ideyalarına gerçəkləşmə imkanları yaradırlar. Maddilik olmadan ideya gerçəkləşib təzahür etməz, “özündə ideya” olaraq qalmaqla davam edər. Deməli, maddi və mənəvinin “conatus”ları vəhdət təşkil edirlər. Bu cəhətdən S.Hempşir hesab edirdi ki, Spinozada cismin conatusu xarici təsirlərə qarşı hərəkət və sükunətin xarakterik balansındırsa, ruhun conatusu, fərdi təfəkkürü hisslər və təsəvvürdən təmizləyib aydın dərk etməni gerçəkləşdirməkdir (11, s.9). Başqa sözlə, maddi olanın “conatus”u fəaliyyət və hərəkət ilə baş verirsə, mənəvi olanın “conatus”u rəşional idrak, daha doğrusu əqlin imkanları ilə gerçəkləşir. Spinozada, dərk etmə bir proses kimi mənəvi fəaliyyət olsa da, onun məlumatlarına mənfi təsir göstərən və maddi ilə vəhdəti pozan amillər də vardır. Ehtiraslar (appetitus) və istəklər (cupiditas) bu vəhdəti pozan psixi amillərdəndir.

Spinozaya görə, insanın aktivliyinin (kamillik) hərəkətverici qüvvəsi təfəkkür, passivliyinin (naqislik) mənbəyi isə hisslərin, affektlərin (ruhun ehtirasları) təsiri altında olmaqdadır. Məhz buna görə də, Spinoza affektləri bədənin vəziyyətləri (corporis affectiones) kimi nəzərdən keçirirdi. Varlığın qorunması və insanın cismani halından danışdığı müddətcə, öz affektlər nəzəriyyəsini (istək və ehtirasların bədənə mənfi və “müsbət” təsirləri) onlardan ayırmırdı. Affektlər “conatus”un nizamına təsir edən yaşantılardır. Təfəkkür modus kimi öz məkanı olan cismini “qorumaq” üçün zərərverici və məhvedici affektlər ilə mübarizə aparmalıdır. Spinozaya görə, ruhun ehtirasları olan affektlər dumanlı ideyalardır (20, s.319). Eyni zamanda da, bütün affektlər ruhun passiv vəziyyətləridirlər (20, s.284-285). Başqa sözlə, insanın istək və ehtirasları onun gündəlik yaşantı və keçirdiyi hisslər kimi müəyyən obyekt, proses və ya hadisə ilə əlaqəli olduğundan tam olaraq təbiidirlər. Eyni zamanda da, bu affektlər müsbət və ya mənfi hisslərdən-yasantılardan törəmələrindən aslı olmadan sonlu və keçicidirlər. Müvəqqəti və

qısamüddətlidirlər. Təkcə, fərdi hisslərdən hasil olduqlarından sonludurlar. Bu mənada da passivdirlər.³ Tanrının sonsuz ideyaları ilə heç bir əlaqələri olmadıqları üçün, qaranlıq və qeyri-adekvat ideyalardırlar. Bu cəhətdən S.B.Smit də hesab edir ki, Spinozada insanın azadlıq istəyi daxili conatus kimi müstəqilliyə malikdir. Ona görə də, təkcə təbiət qanunları ilə (*ümumi prinsiplərlə Z.R*) izah oluna bilmir (21, s.85). Başqa sözlə, insanın azadlıq saydığı “daxili istəklərinin sədası”, “ehtiraslarının əksi” və hisslərinin məftunedici qüvvəsi Spinozanın “səcdəgahı” olan təbiətin qanunlar nizamından yox, insanın öz təbiətinin təsadüfi təhriklərindən hasil olur. O, sonsuz təbiətin nizamına zəruri olaraq bağlı azadlığını (yəni sonsuz təbiətdə sonlu bir modus olmasını) unudaraq, öz “saxta azadlığının” qurbanı olur. Fikirimizcə, Spinozada affektlərin təbii olmaları, insandan-modusun modusları kimi törəmələri, ondan ayrılmazlıqları insanın sonlu keyfiyyətlərə malik olmasının göstəricisidirlər. Amma, Spinoza əqli hər dəfə affektlərə qarşı qoymaqla, insanda sonlu olsa da, sonsuzdan bir “bəxşişin”-təfəkkürün (və ya bədənin ideyası kimi ruhun) olmasını da xatırladırdı. Belə ki, əql vacib “silahdır”. Onunla “həqiqət hədəfini” vurmaq mümkündür. Sadəcə bu “əql silahı”na malik olan kəslərin nişangahları fərqlidir. Bu nişangahlar isə affektlərdir. Əql insanın birbaşa və qəti olaraq həqiqətə çatması-hədəfi vurmasına da zəmanət vermir. Amma, hər halda hədəfi nişangahı tarazlı olan atıcının vurması daha inandırıcıdır. Ona görə, nişangahı tarazlıqda saxlamadan-affektlər və hisslərin təsiri altında fəaliyyət göstərərək uğursuzluğa düşər olmaqdasə, hədəfi dəqiq nişan almaq-əqli dinləmək daha faydalıdır.

Spinoza “Etika”da yazırdı ki, conatus aktual (*maddi olaraq Z.R*) mövcud olan modusların gerçək mahiyyətidir (20, s.283). Başqa sözlə, istənilən aktual mövcudluq (*essentia actualis*) tam olaraq təbii şərtlərə-qanunlara bağlılıq əsasında və təbiət qüvvələrin icraçısı kimi mövcuddur. Varlığını qoruma təşəbbüsü isə, insan da daxil olmaqla bütün sonluların “alın yazısıdır”. Bu “həyati fəaliyyətdə” hər bir modusun, eləcə də insanın fərqli qabiliyyət və istedadları (fiziki qüvvə nəzərdə tutulmur) vacib şərtlərdir. Spinozaya görə, insan düşünən varlıq olduğu kimi, maddi varlıq kimi də kamildir. O, “Etika”da yazırdı ki, insan bədəni öz kamilliyi ilə təbiətin ən mükəmməl incəsənət əsəridir (20, s.281). Başqa sözlə, insana verilən ən “kamil vergini”-təfəkkürü qoruma və dərk etmə prosesini gerçəkləşdirmə məkanı olan

³ Bu passivlik bir qədər fərqli mənadadır. Belə ki, müsbət affektlər (xüsusən də əqldən və təfəkkürdən törəyən) insana-ruha xoş təsir bağışlasalar da, öz mahiyyətləri etibarı ilə və Spinozanın bölgüsünə uyğun olaraq sonlu olduqları üçün passivdirlər.

bədən də kamildir. Eyni zamanda da, Spinoza insanın şişirdilmiş varlığını rədd edirdi. O hesab edirdi ki, insanın “dövlət içində dövlət” (imperium in imperio) olması ideyasını cəfəngiyatdır (20, s.277). Başqa sözlə, insan maddi mövcudluq kimi təbiətin fərqli yox, təbii bir hissəsidir. Zamanda sonlu “qonaqdır”. Bu məkana “kənardan daxil olmuş” və onu idarə edən hökmdar deyil. Deməli, insan öz təbiiliyi və fiziki modus olma keyfiyyətləri ilə digər moduslarla eyni sıradadır. Həm də, insan bədəninin (sırf fiziki halı) forma və quruluşu öz mövcudluğu etibarı ilə, əql və ya hisslərlə idarə olunmasından aslı olmayaraq qüsursuz bir modusdur. “Kamil rəssamın mükəmməl rəsm əsəridir”. Eynən, “yaradılan” bütün moduslar kamillik şərtlərinin (atributların modusları və ya ideya ideat kimi) uzlaşması nəticəsində özünəməxsusdurlar. Fərdidirlər. “Tanrı tərəfindən seçilmiş və sevilmişdirlər”. Belə-də, insanın digər moduslardan yeganə əsaslı fərqi əqlin rəhbərliyi altında (sub ductu rationis) fəaliyyət göstərməsindədir. İdeat (bədən) kimi ideyasının (təfəkkürü və ya ruhu) düşünən və eləcə də canlı olmasındadır. Spinozaya görə, insan özünün bu “yeganə fərqi” heç də həmişə dərk edə bilmir. Çox zaman maddilikdən (yəni, əsasən xarici təsirlər altında formalaşan) doğan hisslər, istəklər və ehtirasların təsirinə məruz qalaraq, “əqli kamilliyini” “hissi naqisliyə” dəyişir. “Digər moduslar cərgəsinə enir”. Belədə, onun kamilliyi ancaq maddi olaraq qalır. Deməli, insan bədəni əqli “dinlədiyi” kimi, hisslərə də “qulaq asır”. Aktual varlıq olan insan instinkt və həyatı impulslarla qorunaraq, iradəyə və onun düşünülməmiş seçimlərinə “sığır”. Cavab reaksiyası kimi əqlinə yox, öz daxili səsinə, “harayına” qulaq asır. İradənin seçimlərinə tabe olur.⁴ Deməli, o, öz fiziki varlığını qoruma məcburiyyəti yarandıqda əqlinin yox, iradəsinin yalnız olsa belə, qərarlarına tabe olur. Onları dinləyir. Təfəkkürünü “hisslər zindanında məhbus edir”. Digər tərəfdən də, Spinoza insan iradəsinin azad olması fikrini inkar edirdi. Daha doğrusu, təfəkkürü iradədən daha geniş anlayış sayaraq insanın azad seçimlərini “təfəkkürə əsaslanan iradənin seçimləri” hesab edirdi. Spinoza “Etika”da yazırdı ki, iradə azad yox, zəruri səbəbdır (20, s.235). Əgər, hər bir modus təbiətin bir hissəsi, “conatus” bu moduslarınun gerçək təzahür mahiyyəti, modusun özünü qoruma qığılıcı isə, “hissləri rəhbər tutaraq” iradənin azad seçimləridirsə, bəs Spinozanın səcdəgah etdiyi əql və rəşional təfəkkür “haradadır”? Maddi modus-bədənə birgə “yaşayan” əql və affektlər, hər ikisi sonludursa, onda, bu sonlu həyat mübarizəsində əqlin affektlərdən-hisslərdən

⁴ Spinozaya görə, təfəkkürdən kənar qəbul olunan istənilən qərar sonda yalnız nəticələr verməlidir.

üstünlüyü nədədir? *Təfəkkürdən kiçik və zərurətə tabe iradənin* seçimləri aktual varlığı qorumağa kifayətdirsə, insan niyə iradəsini yox, əqlini “dinləməlidir”?

Qeyd etmək lazımdır ki, Spinoza varlığı qoruma prosesində “bütün mümkün vasitələr”dən istifadəni zəruri sayırdı. O hesab edirdi ki, moduslar üçün varlıqlarını qorumadan üstün məziyyət yoxdur (20, s.332). İlk baxışda elə görünür ki, varlığı məhv olmaqdan qorumaqda, əqlin və ya hisslərin rəhbərliyi ilə idarə olunma elə də önəmli deyil. Eləcə də, əgər, bu prosesdə “hər vasitə” keçərlidirsə, onda insanın əxlaqından-insanlığın əsas meyarından və onunla “köklənən” təfəkkürdən də söz gedə bilməz. Qeyd etmək lazımdır ki, Spinozaya görə, iradə və əql eyni şeylərdir (20, s.273). Yəni, eyni bir mənəvi modusun iki fərqli təzahürləridir. Deməli, insan öz varlığını qoruma cəhdində (tam bir proses kimi) iradənin azad seçimlərinə qulaq asdıqda belə, təfəkkürdən də məhrum olmur. Bundan əlavə, qeyd etdiyimiz kimi Spinozaya görə, iradə azad seçimlərə yox, zəruri səbəblərə tabedir. Əgər, iradə və idrak eyni şeylədirsə, onda bir proses olan “conatus”da insanın, hətta hisslərlə idarə olunduğu halda belə, əqlin zəruri olaraq iştirakı vacibdir. Bir növ bu mübarizədə iradə əqli də tələb edir. Deməli, ümumilikdə varlığı qoruma düşünülmüş bir proses olmasa da, əqldən kənar da deyil. “Əql ünsürü” bu prosesin ayrılmaz hissəsidir. Spinozaya görə, insanın iradəsinin seçimləri onun “düşüncə süzgəcinin əqli hesablamalardan” keçməzsə, doğru “riyazi nəticələr”⁵ də verməz. Bundan əlavə, Spinozanın sərt determinizminin qanunlarına görə, hər şey (sonlu moduslar) zəruri olaraq Tanrı və onun qanunlarına (sonsuz moduslar) tabedir. Bu mənada, insan iradəsi də, qaçılmaz olaraq bu qanunlardan kənar fəaliyyət göstərə bilməz. Sonlu modusları sonsuza bağlayan sonsuz intellektdirsə və bu sonsuz modus da təfəkkür atributu altında Tanrının əlamətidirsə, deməli, bu şərtlər əsasında iradə də təfəkkürə daxil olmalıdır. Bu cəhətdən də, Spinoza “Etika”da yazırdı ki, iradə təfəkkürün modusudur (20, s.235). Deməli, zəruri olaraq iradə də, təfəkkürün qanunlarına tabe olmalıdır. Belədən, “conatus” bir fəaliyyət kimi mütləq şəkildə əql ilə də “kəşşməlidir”. İnsan iradəsini dinləyirsə, iradə də onun təfəkkürünü dinləmiş olmalıdır. Başqa sözlə, “conatus” bir proses kimi, əqlin “aynasında” əks olunmadan baş vermir. S.B.Smit də hesab edir ki, Spinozada “conatus” rəşional baş verən fəaliyyət ilə bağlıdır (21, s.102).

⁵ Spinoza qeyd edirdi ki, onun fəlsəfi sistemi tamamilə riyazi və həndəsi qanunlar nizamına və rəşional metodlara əsaslanır.

Bundan əlavə, Spinozada dərk etmə bir proses kimi ideyaların dərkidir. Hər bir şey maddi və ya mənəvi olmasından aslı olmayaraq müəyyən “ideya daşıyıcısıdır”. Həm də, qeyd etdiyimiz kimi, hər şey ideya formasında Tanrının sonsuz ideyalar aləmi və sonsuz intellektindədir. İnsan tərəfindən rəşional olaraq dərk etmə də, Tanrının adekvat ideyalarını təfəkkürdə həqiqi ideyalara çevirməkdir. Deməli, insan mübarizə aparmaq, varlığını qorumaq üçün “təhlükə”nin də ideyasını dərk etməlidir. Öz mövcudluğunu qorumaq üçün “*iradə və ya əqlini*” dinləməsindən aslı olmayaraq, təhlükəni qiymətləndirməli, dərk edib anlamalıdır. Ümumiyyətlə, nəzərə almaq lazımdır ki, Spinozada varlığı qoruma-“conatus” tək cə modusların mübarizəsi yox, həm də modusları bu “təhlükəyə” çatdırən vasitələrlə də mübarizəni nəzərdə tutur. Bu vasitələr isə, modusun öz təbiətindən kənar şeylər də deyil. İnsanda bu “təhlükə” daxili təhriklər, affektlərdir (ehtiraslar və istəklər formasında). Bu cəhətdən L.Ros doğru olaraq qeyd edirdi ki, Spinozada ehtiraslar kor impulslardır (19, s.114). Başqa sözlə, affektlər də dərk olunmuş həqiqi ideyalardır. Sadəcə, bu ideyalar *dərk olunmadıqda*, ideatı “korlaşdırən” və “təhlükəyə atan” ideyalardır.

Spinoza “Etika”da yazırdı ki, ruh (*təfəkkür Z.R*) bədənə vasitəsi ilə özünü və öz conatusunu dərk edir (20, s.284). Başqa sözlə, modus-bədən öz fərdi qüvvəsini ancaq ruhu və təfəkkürü ilə dəyərləndirib dərk edə bilər. Nəyə qadir olması və öz müdafiəsini necə təşkil edəcəyini öz idrakının seçimlərindən başqa heç bir şeyin öhdəsinə buraxa bilməz. İnsan öz mövcudluğu etibarlı ilə əbədi fəaliyyətdədir. O, sonsuz təbiətdə bir impulsdur. Əbədi “təsirlər torunda” mübarizə aparmağa “düşməkdir”. Deməli, insanın mövcudluq mahiyyəti, qüvvəsi və potensiyası olan “conatus”, onun öz daxilindən gələn həyat eşqidir. Bədənə öz daxili qüvvəsini, gücünü toplaması və mübarizəyə köklənməsidir. Deməli, “conatus” insanın xarici təsirlərə qarşı, daxilədən başlayan mübarizəsidir. Bu prosesdə manelər isə, xarici qüvvələrdir. Onların birbaşa təsiri və bu təsirlərin nə dərəcədə qüvvətli olmasıdır. Bütövlükdə, bu prosesi tənzimləyən isə təfəkkürdür. İnsanın “batini” aləmidir. Təfəkkür insanın həyat müharibəsində yenilməz və təcrübəli sərkərdədir. “Zahiri” təsirlərə məruz qalaraq, öz daxili mahiyyətini unudan insan isə, həyat müharibəsində köməksizdir. Ömrə tabe olmayıb mühasirəyə düşmüş yaralı döyüşçüdür. Eyni zamanda da, insan, “özündən kənar olanlardan” (xarici təsirlər nəticəsində törəyən istəklərdən) imtina edib, onlarla öz mövcudluğu arasında “təfəkkür səddi” çəkmək iqtidarındadır. Varlığını itirmə qorxusu ilə üzləşdikdə, xarici təsirlərə “göz yummaq”, onlardan imtina etmək-təfəkkürü dinləmək imkanına-gücünə malikdir. Müharibə meydanında-həyat mübarizəsində, döyüşçünün-insanın, düşünülməmiş təhlükə

kəyə atılaraq mütləq məhvi-ehtirasların qurbanı olması və sərkərdənin əmrlərinə-təfəkkürə tabe olaraq sağ qalmaq imkanı-"conatus"u onun öz əlindədir. Öz seçimidir.

Deməli, Spinozada "hər mümkün vasitə" insanın öz imkanlarını və aktivliyini artırma, öz daxili qüvvəsinə inanma və passivliyinə, asılılıqlarına, xarici təsirlərə bağlanmaya qalib gəlməni nəzərdə tutur. Bundan əlavə, "qorunan" Tanrının insana ən böyük "bəxşişi" olan mövcudluqdur. İnsan əbədinin bu lütfünü qoruyursa, deməli, Tanrı və ya təbiətin umumi nizam və qanunauyğunluqlarına da əməl etmiş olur. Spinozanın düşüncəsinə görə, ümumi qanunlara, nizamə əməl etmək özü də qanunauyğun və düşünülmüş bir prosesdir. Bu qanunların kiçik "insani şəkildəyişmələri" ləyaqət və əql ilə idarə olunan insan, iradənin yalnız və məcburi seçiminə yol verməz. Əqlin gücü və qüvvəsi özünü məhz belə göstərmiş olur. "Conatus" düşünülmüş bir prosesə, daha doğrusu, varlığı qoruma prosesinin düşünülmüş davamına çevrilir. Belə ki, əqlin rəhbərliyi altında yaşayan azad insan xarici təsirlərə və affektlərə bağlanmır. Deməli, varlığını qorumaq üçün onu təhlükəyə də atmır. Ruhunu-nəfsini "cilovlaya" bilir. Öz ruhuna və nəfsinə hakim kəsilir. Bunlara əməl etdiyi müddətdə hər bir fəlakətdən də uzaq olur. Əksinə, nadan isə, daima xarici təsirlərin altında qalır və onun qəlbinin affektləri, "gözü bağlı" nəfsi əqlini, təfəkkürünü üstələmiş olur. Ona göz açmağa imkan vermir. Onu həqiqətdən uzaqlaşdırır. İnsanı xarici təsirlər qarşısında yalnız qoyur. "Mübarizəsiz" təslim edir. Amma, varlığını itirmə təhlükəsi yarandıqda, nadanın belə iradəsi əqlə "barışır". Onu "dinləməyə" məcbur qalır. Belə insan "gözlərini qapayan nadanlıq sarğısını açmalı olur". J.Delez də, Spinozanın "conatus"unun tək cə etik prinsip olması ilə razılaşmayaraq qeyd edirdi ki, dərrakəli insan qədər səfəh də, öz varlığını eyni dərəcədə qorumağa çalışır (7, s.261). Beləliklə, Spinozada təbii izah üsullarına (insanın öz varlığından çıxış edərək) əsaslanan "conatus" probleminə əql ölçüdür, qəlibdir. İnsanın "həyat yolunda" bələdçisidir. İradə belə ona tabe olmağa məhkumdur. Məhz bu cəhətdən təfəkkür varlığı qoruma prosesində daima bu və ya digər dərəcədə iştirak edir (qalib gəlir və ya məğlub olur). İradənin seçimləri əlqə tabe olmasa, insan öz nizamını itirir. Əqli rəhbər tutan insan isə, zamanda sonlu mövcudluğu ərzində insanlara zərər verməz. Bu qısa həyatı-zaman kəsiyini səmərəli keçirər. Əksinə, həmin sonlu yolda əqli "dusdaq edərək" hisslər və ehtiraslarla idarə olunan insan, insanların və insaniyyətin "canavarına çevrilər" (homo homini lupus est).

Xilas və məhv yanaşdır. Qurtuluş yardım diləyənin daxili istəyinə və seçiminə bağlıdır. Əql isə, bu prosesdə xilas amildir. Göründüyü kimi, Spinozanın "conatus" prinsipi bir qədər fərdi xarakterə malikdir (bu fərdilik Spinozanın vəhdət prinsipi

daxilindəki fərdilikdir). Çünki, təfəkkür həm də, mövcudluğun qorunma prosesini fərdiləşdirən amildir. Amma, bir şeyi də qeyd etmək lazımdır ki, Spinoza “conatus”u fərdi mübarizə kimi təqdim edərək, onu fərdin inkişaf və mövcudluq yolu kimi ontoloji varlıq problemindən, əxlaqi bir kateqoriya səviyyəsinə qaldırırdı. Həm də, ontoloji (modusun təbiətdə mövcudluğu, onun mübarizəsi) və qnoseoloji (hisslər və ya təfəkkürü dinləmə, ideyanı qoruma) izahlarla, fərdin (eləcə də digər modusların) ən ləyaqətli işi və ən ali məziyyəti kimi təqdim edirdi. Deməli, “conatus” bütün modusların ən ali vəzifəsidir. “Mövcudluğu qorunmaq fərdiliyi” isə, mahiyyətə moduslar üçün ümumidir. Yəni, varlığı qoruma vasitələri fərqli olsa da, “qorunan” hamında eynidir. Spinozada bu cəhəti nəzərə alan bəzi tədqiqatçılar da, bu probleminin ifrat dərəcədə şəxsi düşüncə və fərdi mənsubluğuna diqqət yetirirlər. Məsələn, M.Le Buffe hesab edir ki, Spinozada “conatus” psixoloji eqoizmdir (14, s.106). D.Qarret də, “conatus”u psixoloji eqoizm kimi dəyərləndirir (10, s.6). S.B.Smit isə əksinə qeyd edir ki, Spinozanın “conatus” doktrinası çox vaxt psixoloji eqoizm kimi nəzərdən keçirilsə də, bu doktrina psixoloji yox, fəaliyyəti ifadə edən fiziki nəzəriyyə kimi təqdim olunmalıdır. “Conatus” insanın davranışı yox fəaliyyətidir (21, s.98-99). Başqa sözlə, “conatus” fərdin psixoloji olaraq fərdiləşməsi, təcrid olunması yox, fiziki proseslərə qarşı psixoloji qüvvəsini, öz fiziki qüvvəsi ilə əlaqələndirməsidir.

Qeyd etdiyimiz kimi, Spinozanın sistemində hissləri rəhbər tutan fərd passivdir. Həqiqətdən uzaqdır. Əqli rəhbər tutan insan isə, əksinə, aktivdir. Belə insan fərd kimi “ləyaqətin zəmanətidir”. Affektlər ilə idarə olunan insanlar cərgəsindən kənardadır. Sonlu həyatını sonsuz “ilahi” və təbiət qanunlarının nizamına tabe edərək mövcuddur. “İlahi” və təbii keyfiyyətləri özündə birləşdirərək aləmin və insaniyyətin “göz bəbəyidir”. Bu mənada, Spinoza hesab edirdi ki, insan üçün insandan faydalı digər bir canlı yoxdur (20, s.337-338). Başqa sözlə, əql və ləyaqətlə idarə olunan insan insanların Tanrısıdır (homo homini Deus est). Belə insan özünü düşündüyü kimi, başqalarını da düşünür. Əqlinin gücü, ləyaqəti və müdrikliyi ilə idarə olunduğu üçün, öz qüvvəsi və köməyini heç kimdən əsirgəmir. Spinozaya görə, belə insan “ölməzdir”. Əməlləri ilə “əbədi olaraq yaşayandır”. Bu cəhətdən, A.Damasio doğru olaraq qeyd edir ki, Spinoza fərdləri həyat haqqında düşünməyə çağırırdı (6, s.275). Bəs bu qədər fərdilik, Spinozanın inandığı vahid nizam və ümumi qanunlara zidd deyilmi?

Spinoza “Etika”da yazırdı ki, ruh ancaq öz fəaliyyət imkanlarını artıran şeyləri xəyal etməyə çalışır (20, s.306). Başqa sözlə, ruh-təfəkkür, cisim-bədən ilə birgə,

sonsuz təbiətdə mütləq qanunlar ilə fəaliyyətdədir. Eyni zamanda da, təfəkkür düşündüyü və xəyalında canlandırıdığı hər bir şeyi gerçəklikdən hasil edir ki, bu da qaçılmaz olaraq ümumi nizamdan törəməlidir. Ruhun “xəyal etdiyi” kənardan yox, elə təbiətdən hasil olmalıdır. Deməli, fərdi ruh-təfəkkür ümumi nizama əməl edərək, onun daxilində “fərdiləşərək”, gerçəkliyin bir anını, konkret zamanda özü üçün “fərdiləşdirir”. Bu fərdilik isə, ümumi nizamın-sonsuz təbiətin daxilində baş verdiyindən, onun “içərisində itir”. “Əriyir”. Sonluların fərdi fəaliyyətləri (həm maddi, həm də mənəvi) sonsuz təbiətin ümumi qanunlarında “həll olur”. Bu cəhətdən də, Spinoza hesab edirdi ki, varlığı qoruma cəhdi müəyyən olunmuş zamana yox, qeyri-müəyyən vaxta aiddir (20, s.283). Başqa sözlə, əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi, varlığı qorumaq fərdin öz qüvvəsindən və ümumi olan qanunların təsir dərəcəsindən aslı olaraq, fərqli formada baş verən-“fərdiləşən” prosesdir. Deməli, moduslardakı qabiliyyət və istedadların fərqliliyi, həyat mübarizəsinin konkret zamana bağlı olaraq mütləq gerçəkləşməsini anlamsız edir. “İstedadlara” görə dəyişən, “fərdiləşən” mübarizə sonluların keyfiyyəti kimi şərtləşir. Bu fərdilik ümuminin daxilində sonlu kimi törəyir və itir. Ümumi nizama heç bir təsir göstərmir. Bu cəhətdən də, Spinozadakı fərdilik əbədi prosesdə baş verən və bu əbədi prosesə zəruri olaraq tabe olan sonlu fəaliyyətdir. Ümumi vəhdətin daxilindədir. Bu məqamı nəzərə alan L.Lermond da qeyd edirdi ki, Spinozada “conatus” sürəkli insanın mahiyyətidir (15, s.4). Deməli, fərdiliyin qaynağı, mahiyyətlərində eyni həqiqət olan modusların fərqli kamiliyyəyə sahib olmaları və həyat mübarizəsində fərli şəkildə iştirak etmələrindədir. Bu cəhətdən də, “conatus” fərqli və fərdi formalarda təzahür etsə də, eyni mahiyyət və həqiqətlə bağlı olduğu üçün **ümumi prinsipdir**. Deməli, bədən ilə vəhdətdə olan təfəkkür bu ümumiliyi fərdiləşdirən yox, fərdiliyi tənzimləyəndir. A.Qarret də hesab edir ki, Spinozada “conatus” psixi və fiziki mübarizədir. Mənəvinin maddiyə birləşməsi deyil (9, s.28). Başqa sözlə, “conatus” müstəqil atributların müstəqil modusları olan əqlin bədənə və ya bədənin əqlə diqtəsi yox, onların qarşılıqlı təsirindən doğan vəhdətdir.⁶ Maddi və mənəvinin birgə səyidir. E.Kerli də hesab edir ki, Spinozada maddi olanın conatusu materiyada hərəkət, təfəkkürün conatusu isə düşünəndəki intellektidir (4, s.58). M.X.Benardeteyə görə də, Spinozada bədənin fəaliyyət gücü ilə təfəkkürün

⁶ Spinozanın sistenində psixo-fizioloji paralellik qanunu hökm sürür. Yəni, maddi və mənəvi hər ikisi eyni vahidə-substansiya daxil olsalar da, tam olaraq müstəqil atributlardır. Birinin digərinə təsiri və ya digərindən üstünlüyü mümkünsüzdür. Bu qanun moduslara da aiddir.

düşünmə gücü birgə mövcudluğu qoruma qüvvəsidir-“conatus”dur (1, s.212). Deməli, maddi və mənəvi bir-birinə təsir etməsə də, əlaqəli və vəhdətdədir. Bu cəhətdən, Spinoza hesab edirdi ki, sevinc və xoşbəxtlik ruhun keçici və sonlu passiv vəziyyətləri-affektləri olsalar da, onun maddi mövcudluğunda-aktual varlığında (insanda) müsbət şəkildə əks olunurlar. İnsanın həyatdan bərk tutmaq və yaşamaq istəyini artırır. Deməli, xoş, müsbət və pozitiv emosiyalar “conatus”u aktivləşdirir. İnsana yaşama stimulu, varlığını qoruma impulsu verir. Əksinə, kədər və bədbəxtlik hissi insanın bu yaşam qüvvəsini azaldır və zəiflədir. Belə passiv emosiyalar maddi və mənəvinin əlaqəsini də zəiflədərək məhv edir. Ona görə də, Spinoza hesab edirdi ki, bədən fəaliyyətinə mənfi təsir edən hər bir şey, ruha da mənfi təsir etmiş olur (20, s.284). Bu proses qaçılmaz olaraq hər bir modusda-insanda eyni nəticələri (mənfi və ya müsbət) doğurur. İnsan bu təbiiliyə tabe olub və ya ona “üsyən etməsindən” aslı olmadan təbiət yenə də öz axarı ilə davam edir. Deməli, bu sonlu keyfiyyətlər təbiətdə yox insandadırlar. İnsan isə, bu fərdi keyfiyyətləri ilə ümumidə-təbiətdədir. Spinozaya görə, bunu dərk edən insan “arifdir”. Sonlu həyatda müdrik və ləyaqətli olan kamil insandır. Əksinə, öz mənəviyyəti və əxlaqına “qiyam qaldıran” insan isə kölədir. Öz insani xüsusiyyəti olan fərdiliyini, ehtiras və istəklərini, bir sözlə sonluluğunu, təbiətdəki ümumi vahidlikdən, nizamdan-əbədilikdən ayıra bilməyəndir. Məhz bu cəhətdən, D.Şteynberq doğru olaraq qeyd edir ki, Spinozanın əxlaq təlimi sonadək naturalistiktir (22, s.79).

Beləliklə, Spinozada “conatus” problemi “yaradılanların”-modusların fiziki proseslər səviyyəsindən başlayan, kamillik-mövcudluq qazanaraq inkişaf edən və öz fəaliyyətləri nəticəsində “qazandıqlarını” itirməmək üçün həyat mübarizəsidir. Bu prosesin gedişində modusun-insanın əsas amalı “təfəkkür yolu tutub hisslər səddini” aşması və əxlaqi prinsiplərə qədər irəliləməsidir. Maddi mövcudluq kimi insan varlığını qoruma cəhdi göstərir. Təfəkkür bu prosesi nizamlamaq üçün “fərdiləşdirir”, düzgün məcraya yönəldir. Əxlaq isə, sonda fərdi olanları vahidin “biçimləri” və “ölçüləri” əsasında “ümumiləşdirir”. Bu ümumiliyi bütün sonlulara “təvsiyyə edir”. Ən kamil keyfiyyət kimi “alqışlayır”. Fərdin öz say ilə-təfəkkürlə qazandığı bu xassələri vahid Tanrının nizamı kimi təqdim edir. Mövcudluq, təfəkkür və əxlaq ümumi bir mənzərə yaradaraq vəhdətdə qovuşur. Həyata bir qanun, orada baş verən hər bir şeyə isə, təbii qanunauyğunluqlar kimi baxan Spinoza, bu problemi sonluların sonsuz keyfiyyəti kimi təqdim edirdi. Əbədinin daxilində baş verən sürəkli proses kimi dəyərləndirirdi. Bu əbədiliyin şərtləri isə, sonluların düzgün və qanunauyğun fəaliyyətləri ilə təmin olunurdu. Sonlular öz mövcudluqları ilə əbədiyə

möhtac olduqları üçün onu “tələb edirlər”. Əbədi də, bu “çağırışa” fəaliyyət və əql ilə “cavab verir”. Bu prosesin “tələbə uyğun” düzgün təşkili həyatdır. Onun əksi isə, ölümdür. Modus “həyat tərbiyəsidir”. “Tərbiyyəçi” isə, qanunları ilə birgə həyatın özüdür.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Benardete Jose. “Therapeutics and Hermeneutics”. In Spinoza: Issues and Directions. Edited by: Edwin Curley and Pierre-François Moreau. Leiden: “E.J. Brill”, 1990, pp. 209–220.
2. Broad Charlie Dunbar. Five Types of Ethical Theory. London: “Routledge & K. Paul”, 1967.
3. Cook J.Thomas. Spinoza’s Ethics: A Reader’s Guide. London: “Continuum”, 2007.
4. Curley Edwin. A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works. Princeto: “Princeton University Press”, 1994.
5. Curley Edwin. Behind the Geometrical Method. Princeton: “Princeton University Press”, 1988.
6. Damasio Antonio. Looking for Spinoza: Joy, sorrow, and the feeling brain. Orlando: “Harcourt, Inc”, 2003.
7. Deleuze Gilles. Expressionism in Philosophy: Spinoza. Translator: Martin Joughin. New York: “Zone Books”, 1990.
8. Dijn Herman de. Spinoza: The Way to Wisdom. West Lafayette: “Purdue University Press”, 1996.
9. Garrett Aaron. Meaning in Spinoza’s Method. Cambridge: “Cambridge University Press”, 2003.
10. Garrett Don. “Introduction”. In The Cambridge Companion to Spinoza. Edited by: Don Garrett. Cambridge: “Cambridge University Press”, 1996, pp. 1–12.
11. Hampshire Stuart. “Truth and Correspondence in Spinoza”. In Spinoza on Knowledge and the Human Mind. Edited by: Y.Yovel. Leiden: “Brill”, 1994, pp. 1–10.
12. Jarrett Charles. Spinoza: A Guide for the Perplexed. London/New York: “Continuum Publishing”, 2007.
13. Kisner Matthew J. Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life. Cambridge: “Cambridge University Press”, 2011.

14. Le Buffe Michael. From Bondage to Freedom: Spinoza on Human Excellence. Oxford: “Oxford University Press”, 2010.
15. Lermond Lucia. The Form of Man: Human Essence in Spinoza’s Ethic. Leiden: “E.J. Brill”, 1988.
16. Mason Richard. The God of Spinoza. Cambridge: “Cambridge University Press”, 1997.
17. Miller Jon. Spinoza and the Stoics. Cambridge: “Cambridge University Press”, 2015.
18. Montag Warren. Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries. London/New York: “Verso”, 1999.
19. Roth Leon. Spinoza. London: “Ernest Benn Limited”, 1929.
20. Shirley Samuel. Spinoza: Complete Works. Indianapolis: “Hackett Publishing Company Inc”, 2002.
21. Smith Steven B. Spinoza’s Book of Life: Freedom and Redemption in the Ethics. New Haven: “Yale University Press”, 2003.
22. Steinberg Diane. On Spinoza. Wadsworth: “Thomson Learning, Inc”, 2000.

XÜLASƏ

SPİNOZANIN FƏLSƏFİ SİSTEMİNDƏ “CONATUS” PROBLEMİ

Zaur Rəşidov

Məqalədə böyük niderland filosofu B.Spinozanın fəlsəfi sistemindəki modusların öz mövcudluqlarını qorumaq üçün göstərdikləri cəht və istək problemi nəzərdən keçirilmişdir. Filosofun düşüncəsinə görə, “conatus” insan da daxil olmaqla hər bir fiziki modusun əsas daxili fundamental təkanıdır. Bütün moduslar üçün ümumbəşəri keyfiyyət olan “conatus”, sonlu mövcudluqları həyat uğrunda mübarizə aparmağa təhrik edir. Sürəkli proseslərə qoşulan moduslar, öz sonlu xassələrini qoruyub saxlamaqla həm də, təbiətin əbədi qanunlarını gerçəkləşdirmiş olurlar. Spinozanın fikrincə, insan bu mübarizədə ancaq öz təfəkkürünə arxalanmalıdır. O, bütün istək və ruhunun ehtiraslarını bir kənara tullayaraq idrakını təmizləməlidir. Əqlin rəhbərliyi altında ləyaqətli davranaraq əxlaqi dəyərlər qazanmalıdır. Belə fərd, hisslərdən törəyən və mövcudluğuna təhlükə törədə biləcək bütün qüvvələrə qalib gələ bilər. Spinoza hesab edirdi ki, iradə və onun qanunlarına bağlanmaq, qeyri-adekvat ideyalara söykənərək fəaliyyət göstərmək həmişə idrakı dolaşmaq salır və özünüqoruma instinktini azaldır. Filosof təbiət qanunlarına əsaslanaraq bu vəziyyətdən xilas yollarını göstərmiş, izah etməyə çalışmışdır. Sonda Spinoza qeyd edirdi ki, ancaq rəşadətli düşünən fərd qəlbinə affektlər adlanan ehtiraslardan xilas edərək həqiqi azadlığı əldə edə bilər.

SUMMARY

THE PROBLEM OF “CONATUS” IN THE PHILOSOPHY OF SPINOZA

Zaur Rashidov

The article considers the problem endeavour and effort of modes to preserve their existence in the philosophical system of the great Dutch sage B.Spinoza. According to the philosopher, “conatus” is the main inner strength and the fundamental impulse of all physical modes, including humans. As the universal quality for all modes “conatus” makes these finite beings to fight for life and existence. For continuous process defending and preserving their final vocation modes are also realized and carry out the eternal laws of nature. In opinion of Spinoza, man in this struggle must completely rely on his intellect. Discarding all the desires and passions of the soul man clears his mind. Under the direction of reason individual become virtuous and moral. This person can overcome all the forces arising from the senses and threatening his existence. Spinoza thinks that to rely on the will and on his decision, to act on the basis of inadequate ideas, constantly confuses the mind, and lowers self-preservation instinct. Philosopher shows the paths of salvation and explains based on the natural laws of nature. At the end Spinoza concludes that the only rational thinking person can overcome these so-called passions of the soul and become truly free.

РЕЗЮМЕ

ПРОБЛЕМА “КОНАТУСА” В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ СПИНОЗЫ

Заур Рашидов

В статье рассматривается проблема стремления и усилия модусов для сохранения существования в философской системе великого нидерландского мудреца Б.Спинозы. По мнению философа, “конатус” является главной внутренней силой и фундаментальным импульсом всех физических модусов и в том числе человека. Как универсальное качество для всех модусов “конатус”, заставляет этих конечных сущностей бороться за жизнь и существование. В продолжительном процессе отстаивая и сохраняя свои конечные призвания, модусы также реализуют и осуществляют вечные законы природы. По мнению Спинозы, человек в этой борьбе должен полностью полагаться на свой интеллект. Отбрасывая все желания и страсти души человек очищает свой разум. Под руководством разума индивидуум становится добродетельным и нравственным. Такая личность может побороть все силы, возникающие из чувств и угрожающих его существованию. Спиноза считает что, полагаться на волю и на его решении, действовать, опираясь на неадекватные идеи, постоянно запутывает разум, и понижает инстинкт самосохранения. Философ показывает пути спасения и объясняет, основываясь на естественные законы природы. В завершении Спиноза заключает что, только мыслящий рационально может, одолеть эти так называемые аффекты души и стать истинно свободным.

Çara tövsiyə etdi: f.f.d. R.Mustafayev

MÜASİR AZƏRBAYCAN CƏMİYYƏTİ: SİYASİ SOSİALLAŞMA VƏ SİYASİ İŞTİRAKÇILIQ MÜSTƏVİSİNDƏ YENİ DƏYİŞİKLİKLƏR SOSİOLOJİ TƏHLİL İŞİĞINDA

Üzeyir Şəfiyev

*BDU-nun dosenti,
sosiologiya üzrə fəlsəfə doktoru*

Açar sözlər: *sosiallaşma, siyasi iştirakçılıq, elektoral coğrafiya, siyasət*

Key words: *socialization, political attendance, electoral geography, policy*

Ключевые слова: *социализация, участие в политической жизни, электоральная география, политика.*

Müasir mərhələdə Azərbaycan cəmiyyəti sosial həyatın bütün sahələrində mütərəqqi dəyişikliklərlə rastlaşır ki, bu da kütləvi siyasi şüurda öz əksini tapmaqdadır.

1990-cı illərdə respublikamızda kütləvi siyasi şüur mozaik bir təsəvvür yaradır. Belə ki, kommunist, neoliberal, milli-vətənpərvər ideologiyalar bir-biri ilə cəmiyyətdə dominant olmaq iddiası ilə mübarizə aparırdılar. Bu mübarizə nəticəsində bir ideologiya (azərbaycançılıq) özünü cəmiyyətdə siyasi şüur səviyyəsində təsdiq edə bildi və ətrafına vətəndaşları cəmləşdirməyə nail oldu.

Ağır transformasiya şəraitində postsovet vətəndaşları güclü və avtoritar bir ölkədə yaşamaq istəyirdilər.

Azərbaycanda Qərb standartlarına uyğun bir həyat tərzini yaranmağa başlamışdır. Ona görə də Azərbaycanda dövlətin maraqları ilə insanların şəxsi azadlığı bir-birini tamamlayırdı; bu, cəmiyyətin konsolidasiyasına fəal təsir göstərirdi. Azərbaycanın sosial rifah dövlətinə doğru gerçək istiqamət götürməsi, eyni zamanda keçmiş sovetlər birliyinin tam iflası məhv olub getməsi insanlarda və kütləvi şüurda əvvəlki həyat tərzinin nizam-intizamlı olması haqqında nostalji fikirləri arxada qoymaqdadır. T.İ.Kutkoves və İ.M.Klyamkin haqlı olaraq qeyd edirlər ki, «keçmiş dağıtmaq azdır, ona üstün gəlmək lazımdır, üstün gəlmək isə əvvəlkindən daha yaxşı nizam-intizamlı bir həyat tərzinə malik olan yeni bir cəmiyyət qurmaq deməkdir»⁴[4, s. 140.].

Araşdırmalar göstərir ki, müasir dövrdə ideoloji eklektiklik (yəni baxışların, nəzəriyyələrin qeyri-üzvi şəkildə birləşməsi) cəmiyyətin inkişafına, siyasi şüurun təkamülünə mənfi təsir göstərir. **Kütləvi siyasi şüurda özün göstərən liberal mühafzəkar və demokratik meyillərin izlənilməsi problemin araşdırılması baxımından çox əhəmiyyətli**dir. Müasir liberalizm Azərbaycan cəmiyyəti üçün səciyyəvi olan müsbət hallarla vəhdət təşkil edir. Hələ 100 il əvvəl B. N. Çiçerin xəbərdar etmişdi ki, zorakılıq, dözümsüzlük və ağılsızlıq ecəzkar ideya təsiri bağışlayır. Eyni zamanda liberallıq da istisna deyildir. «Liberallıq ən rəngarəng hallarda olur və kimə ki, azadlıq çox əzizdir, həmin insanlar onun təsiri altında dəhşət və ikrah hissi ilə bu xoşagəlməz vəziyyətlərdən çəkinirlər»¹ [5. s. 41.] Azərbaycanda liberal istiqamətdə inkişafın heç bir qalmamışdır. Məlumdur ki, Sovet dövründə hakimiyyət insanı dövlət maşının əlavəsinə çevirməyə çalışmışdır. Bu da siyasətdə çar mütləqiyyətinin məntiqi davamından başqa bir şey demək deyildi. Bu cür təfəkkür tərzii azadlığın qaçılmazlığını, mahiyyətini və reallığını qəbul edə bilməzdi. T. İ. Zaslavskaya qeyd edir ki, «belə bir vəziyyətlə barışmaq qanuna hörmətsizliklə izah olunur və belə bir düşüncə tərzii rusiyalılarda çoxəsrlik quldarlığın təsiri altında yaranmışdır»² [6. s. 60.] Müasir inkişaf siyasi proseslərin əsas aktı olan, azadlıq və məsuliyyəti ağılla birləşdirməyi bacaran azad vətəndaş olmadan mümkün deyildir. Aktiv qurucu, hüquqi şüura malik insan Azərbaycanın siyasi inkişafı üçün çox vacibdir. Azadlığa canatma effektivliyin yüksəlməsini, siyasi hakimiyyət məsuliyyətinin artmasını və son nəticədə fəal qurucu potensial imkanları güclü olan dövlətin formalaşmasını nəzərdə tutur. XIX əsrin sonlarında R.İ. Sementkovski yazırdı ki, xalqın mənəvi və maddi güzəranının yaxşılaşdırılması çox vacibdir və bu baxımdan belə bir nəticəyə gəlirdi: «liberalizm dəyişkən olmalıdır və onun əsas vəzifəsi etiraz deyil, dözümlü bir fəaliyyət olmalıdır və bu fəaliyyət xalqın güzəranının və həyat səviyyəsinin yaxşılaşmasına istiqamətlənməlidir»¹ [7, s. 165]. Azərbaycan üçün də bu məsələ aktualdır. .

Azərbaycanda liberalizmin şərhii Qərbdə qəbul olunmuş ümumi qaydalar-dan fərqlənir. Azərbaycanlıların liberal baxışları haqqında söhbət gedərkən bəzi politoloqlar belə hesab edirlər ki, sözügedən liberal baxışlar iqtisadi faktorlar üzərində deyil, yalnız mənəvi-mədəni faktorlar üzərində qurulmuşdur. Ancaq bütövlükdə götürdükdə kütləvi-siyasi şüurda «sosial-liberal» və «iqtisadi-liberal» qanunauyğunluqlar müəyyən siyasi rol oynayır və bir növ realığa çevrilmişdir.

Kütləvi siyasi şüurda mühafizəkar meyllər də xeyli güclüdür. Mühafizəkarlıq dedikdə mövcud ictimai asayişin, mənəvi-hüquqi münasibətlərin, habelə din, nigah və ailə, xüsusi mülkiyyətçilik kimi amillərin qorunması nəzərdə tutulur. XX əsrin sonlarında Azərbaycanda islahatlar apararkən faktiki olaraq ənənəvilik, Azərbaycan xalqının səciyyəvi xüsusiyyətləri və mentaliteti nəzərə alınmışdır. Başqa ölkələrin təcrübəsindən alınan ideyalar Azərbaycan reallığında liberalizmin formalarının həyata keçirilməsi baxımından özünü doğrulda bildi. Cəmiyyətin ayrı-ayrı təbəqələrinin fəal dəstəyi olmadan liberallıq effekt verə və uğurlu ola bilməzdi. Ona görə də bu islahatlar arzu olunan nəticələri verməkdədir. Eyni zamanda əldə olunmuş məqsədlər, seçilmiş yollar, metod və templər Azərbaycan cəmiyyətində islahatlarda ciddi korrekctliyə ehtiyac yaratdı. Bununla əlaqədar Azərbaycanda siyasi mühafizəkarlığa xüsusi maraq yarandı və bu maraq ənənələrə, sabitliyə, quruculuğa və təcricən islahatlar aparılmasına istinad edirdi.

Alman filosofu Q.Rormozerin nöqteyi-nəzərinə görə, Rusiyada şəxsiyyətin muxtariyyəti, şüurlu fərd yox dərəcəsidədir ki, bu fərd öz maraqlarının həyata keçirilməsi baxımından danışıqlara gedə bilsin¹ [8,s. 60.]. Bunu Azərbaycan cəmiyyəti haqqında söyləmək olmaz. Liberalizmin gələcəyi tərəqqipərvər mühafizəkarlıqla qaçılmaz əlaqədə olmalıdır. Lakin Azərbaycan mühafizəkarı Qərb mühafizəkarlığı ilə az vəhdət təşkil etmir. Qərbdə mühafizəkarlığ çoxsaylı sosial dəyişikliklər nəticəsində meydana gəlmişdir. Özünün ilkin mərhələsində ən əvvəl zadəgan dairələrinin maraqlarını ifadə edirdi, ancaq XIX əsrdə klassik liberalizmi diqqətə alaraq burjuazıyanın ideoloji silahına çevrilməyə başladı.

Mühafizəkarlıq əsasən cəmiyyətin başlanğıcını ifadə edir, ona görə də o Azərbaycan mentalitetinə yaxındır. Azərbaycan mühafizəkarları üçün əsas dəyərlər bərabərlik, sosial ədalət, dövlət dəstəyidir. Bərabərlik imkanların bərabər paylanması mənasında, nəticələrin bərabərliyi kimi başa düşülür. Azərbaycanın keçmişi, həmçinin sovet gerçəkliyi əsasən «istisna» insanlar formalaşdırdı; bu insanlar belə hesab edirlər ki, onların vəziyyəti xüsusi güclərindən deyil, cəmiyyətin və dövlətin dəstəyindən asılıdır. Vəziyyətin onların öz güclərindən asılı olduğunu düşünən insanların çevrəsi isə tamamilə məhduddur. Azərbaycanda aparılan islahatlar insanlara totalitar və avtoritar yollardan azad olunmanın sevincini yaşada bildi və E. Frommun «azadlıqdan qaçış» sindromu yaşanmadı. Mühafizəkar əhval-ruhiyyəli azərbaycanlıların siyasi şüurunda xüsusiyyətçilik sosial fəallıqla, eyni zamanda məsuliyyət və

inkışafa meylliliklə birləşir. Azərbaycan mühafizəkarı üçün əsas dəyərlər, mənəviyyatı, əməyə hörməti və peşə toxunulmazlığını və s. nəzərdə tutur. Azərbaycan mühafizəkarı elementar yaşam şərti kimi həm də üzvü «həmrəyliyi» qəbul edir. Məhz «həmrəilik» sovet dövrünü- keçmiş başa düşmək üçün bir açardır: kollektivləşmə, mənəviyyat (ideyalıq, əqidə), uzunmüddətli dözümlər. Bu ənənələr Azərbaycan mühafizəkarlarının hesab etdiyi kimi, xeyli dərəcədə dağılmağa başlayır və Azərbaycanda yaşanan bəzi çətinliklərin mənbəyi sayıla bilər.

Kütləvi siyasi şüurda demokratik meyllər getdikcə güclənir. 1980-1990-cı illərdə Azərbaycan cəmiyyətində demokratik dəyərlərə tələbat yarandı ki, bu da təkcə sovet rəhbərliyi tərəfindən aparılan yenidənqurma siyasətinin nəticəsi deyildi. Bəlkə də yenidənqurma siyasəti demokratik dalğanın nəticələrindən hesab oluna bilər. Bu zaman demokratik dəyərlərin formalaşması və institutlaşdırılması prosesi gedirdi. Hakimiyyət orqanlarının real seçimi, mətbuat və söz azadlığı, sahibkarlıq azadlığı, xarici ölkələrə çıxış azadlığı və s. demokratiyanın postsovet məkanında olmayan elementləri idi.

Bu bir həqiqətdir ki, yoxsul əhali vətəndaş cəmiyyəti qura bilmir, çünki insanlar fizioloji və təhlükəsizlik problemlərinin həlli ilə məşğuldurlar. Yalnız bundan sonra fərd özünün digər inkişaf mərhələlərinə keçə bilər. S. Hantinqton təsdiq edir ki, «əksər kasıb cəmiyyətlər nə qədər ki, iqtisadi cəhətdən kasıbdırlar, elə qeyri-demokratik olaraq qalacaqlar»¹ [9, s. 338.]. Təmin olunmamış əhəlinin güclü hakimiyyəti ola bilməz, vətəndaşların effektiv dəstəyi olmadan cəmiyyətin problemləri həll edilə bilməz.

İslahat illərində Azərbaycanda yoxsul insanların sayı əhəmiyyətli dərəcədə azalmışdır. Bazar münasibətlərinə müvafiq olaraq, azad rəqabət güclənməkdədir. Cəmiyyətin sabitliyinin əsası olan orta sinif getdikcə möhkəmlənir. Orta sinfin potensial nümayəndələri həkimlər, müəllimlər, mühəndislər, yaradıcı ziyalılardır. İqtisadiyyatda transformasiyanın vəziyyətini sıçrayışlarla müqayisə edən Amerika politoloqu A. Pşevorskinin Rusiyadakı vəziyyətə bağlı dediyi «xalq bilmir ki, son haradadır və nə vaxta qədər nəfəsi saxlamaq lazım gələcəkdir»¹ [10, s. 258] situasiyasını ölkəmiz haqqında söyləmək olmaz.

Qeyri-məqbul şəraitdə demokratiya anlayışı, əhəlinin liberal dəyərləri də dəyişir və əhali özünə kasıb kimi münasibət göstərir. S. Hantinqtonun qeyd etdiyi kimi, «...güzəranı, çiçəklənməni, bərabərliyi, ədaləti, daxili nizam-intizamı, zahiri təhlükəsizliyi təmin etmək sahəsində daimi bacarıqsızlıq demokratik hakimiyyətin legitimliyini yox edə bilər»² [9, s. 258].

Azərbaycan Prezidentinin təminat verdiyi «elit intizamı» insanların kütləvi şüuruna əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərir. Bu, gələcək demokratikləşmə üçün vacibdir. Nəzərə çarpan odur ki, azərbaycanlılar mövcud siyasi institutlara münasibətdə fərqli fikirlərə malikdirlər. Vətəndaş cəmiyyəti institutları, demokratik proseslə paralel olaraq, dövlət hakimiyyətinin dəstəyi ilə formalaşır. Bu təşəbbüs mədəni dəyərlərə əsaslanaraq çox böyük uğurla və geniş şəkildə inkişaf edir. Çoxsaylı ictimai təşkilatlar yalnız vətəndaş fəallığını nümayiş etdirmir, həm də məsuliyyətli və azad vətəndaş formalaşmasını asanlaşdırır. Belə vətəndaş formalaşması olmadan heç bir vətəndaş cəmiyyətini yaratmaq mümkün deyildir. Demokratik institutlarda gedən dəyişikliklər Azərbaycanda dəyərlər sistemində möhkəmlənəcək və cəmiyyət tərəfindən qəbul olunacaqdır. Əgər həmin institutların tanınması müsbət olsa, o halda demokratik institutların fəaliyyəti daha effektiv olacaq, bir qayda olaraq pozitiv qiymətləndiriləcəkdir. E.İ. Başkırovanın yazdığı kimi, «... demokratik dəyərlər prinsip etibarı ilə qəbul olunandır, lakin o, demək olar ki, kütləvi şüur tərəfindən cəmiyyətin problemlərinin həlli yolunda real alət və metod kimi yetərinə tanınmır»¹ [11. s. 56].

Demokratik inkişaf baxımından müasir Azərbaycanın siyasi mentalitetinin xüsusiyyətlərinə də diqqət yetirmək məqsədəuyğundur. Siyasi mentalitetin müxtəlif şərtləri mövcuddur. Bununla bağlı təsəvvürlər və qənaətlər müəyyən sosial icmaya aid edilir. Siyasi mentalitet təcrübə ilə bağlıdır, gündəlik həyatda siyasi reallığın təsəvvürlərini özündə birləşdirir, həmçinin siyasi dəyər ölçülərini, qavranılmış və qavranılmamış xarakterləri, siyasi qurumları, müxtəlif siyasi situasiyaları reallaşdırmanı özündə təcəssüm etdirir. «Siyasi mentalitet» anlayışı «siyasi şüur» anlayışı ilə çox yaxındır. Terminoloji cəhətdən üst-üstə düşməməsinə baxmayaraq, bir çox müəlliflər bu fikirdədir ki, siyasi şüur və siyasi mentalitet siyasətin eyni tərəflərini, yəni təsəvvür, hiss, əhval-ruhiyyə, əqidə, nəzəriyyə, baxışlar, illüziyalar, ənənələr, adətlər, vərdişlər və s. qavramağa xidmət edir. Azərbaycanda müxtəlif sosial icmalar xüsusi siyasi mentalitetə malikdir. Ancaq eyni zamanda elə dəyərlər də mövcuddur ki, bunlar Azərbaycan cəmiyyətinin əksər hissəsi üçün xasdır.

Azərbaycan siyasi mentalitetində dövlət hakimiyyətinin müəyyən obrazı dominantlıq təşkil edir. Xalq hakimiyyətə öz taleyini həvalə edir. Dövlətin himayəsi heç də «xeyirxahlıq» kimi qəbul olunmur. Bununla bərabər pater-nalizm heç də arxayınçılıq əhval-ruhiyyəsi yaratmır və passiv gözləntilərə gətirib çıxarmır. Azərbaycan hakimiyyətində dövlətin ideal forması olaraq ilk növbədə

güclü (avtoritar) və ədalətli (mənaəviyyatlı) forma başa düşülür. Hakimiyyətin bu cür «siması» heç də avtoritar ideala söykənmir və demokratizmlə birləşir. Siyasi mentalitetdə avtoritetə qarşı ikili münasibət yaranmışdır. Bir tərəfdən avtoritetə inam və ümid, digər tərəfdən isə avtoritet özü «ümumi işə», milli-dövlət ideyalarına xidmət etməlidir fikri formalaşmışdır.

Azərbaycan siyasi mentaliteti üçün dövlət hakimiyyətinə müsbət mənada pərəstiş səciyyəvidir. Hakimiyyətə belə bir pərəstiş etatizm yaradır, lakin bu, Qərb dünyasında deyil, Şərqdə belədir. Etatizm belə başa düşülür ki, Azərbaycan dövləti gerçəkliyin qurucusu kimi qəbul olunur. Fərdlə dövlət hakimiyyətinin münasibətlərinə gəldikdə belə təsəvvür var ki, Qərbdə olduğu kimi, Azərbaycanda qanuna riayət olunmadıqda ciddi bir ölçü götürüləcəkdir. Azərbaycan siyasi mentalitetində qanun hakimiyyətdən üstün tutulur və belə bir siyasi mənzərə yaradır ki, qanuna inam ədalətin pərvəriş tapmasına və şərlə mübarizəyə şərait yaradır. Əhalinin böyük əksəriyyəti belə bir mövqeyi qəbul edir ki, onlar qanuna riayət etməyə hazırdırlar.

Siyasətdə kollektiv şüursuzluq məsələsi də diqqət çəkən məqamlardan biridir. Siyasətdə irrasionallıq və şüursuzluq siyasi şüur və siyasi özünüdərkədən az əhəmiyyət kəsb etmir. Siyasi psixologiyada kollektiv şüursuzluq geniş mənada subyektin fərdi şüurunda əks olunmayan psixi proses və vəziyyətlərin elə məcbusudur ki, o, bir sıra hallarda insanların qeyri-strukturlaşmış konqlomeratlarının siyasi davranışına müəyyənəddici təsir edə bilər. Kollektiv şüursuzluq termini 20-ci əsrin əvvəllərində psixoloanalizin banisi Z.Freydin davamçısı K.Yunq tərəfindən işlədilmişdir¹ [12, s. 105].

O, bu terminə psixi hadisələrin xüsusi sinfini insanlığın filogenetik inkişafının daşıyıcısı olan fərdi şüursuzluqdan ayırmaq üçün istifadə etmişdir. K. Yunq kollektiv şüursuzluğun əsas məzmununu hər bir insanın real həyatında mövcud olan davranışların ümumi aprior sxemi kimi başa düşülən arxetiplər adlandırırdı. O, arxetiplərə insanların davranışlarını, kollektivə filogenetik bağlılığı müəyyən edən nəsnə kimi yanaşırdı. Siyasi psixologiyada kollektiv şüursuzluğun belə şərhə 19-cu əsrin sonu fransız sosioloqu E.Dürkheim tərəfindən elmi döviyyəyə daxil edilən «kollektiv təsəvvür» anlayışı ilə tamamlanır² [13. s. 215]. Dürkheim və onun davamçıları sosial qrup və birlik üzvlərinin gündəlik həyatlarında ənənələri və avtomatlaşdırmanın iştirakı olmadan çoxdan daşlaşmış dəyərlər, rəylər, biliklər və davranış normalarının məcbusunu kollektiv təsəvvürlər kimi səciyyələndirirdilər. Kollektiv təsəvvür insanların fərdi şüuruna təsir

edərək stereotip reaksiya yaradır. Belə reaksiyanı rus psixiatri B. M. Bexterev «kollektiv refleksologiya»nın predmeti hesab edirdi³[14. s. 47].

Kollektiv şüursuzluq kütləvi davranışda iki formada təzahür edir. Birinci halda kütləvi davranış fərdləri ümumi dəyərlər, fəaliyyət əsasında vahid monolit birlikdə cəmləyir. Bu adətən o zaman baş verir ki, insanların əhəmiyyətli hissəsi eyni və ya oxşar emosional vəziyyətlə, kütləvi ovqatla yoluxurlar. İkinci halda kütləvi davranış əksinə, şəraitdən asılı olaraq insanları ayırır. Siyasətdə kollektiv şüursuzluq ikili rol oynayır. Kollektiv şüursuzluq bir halda xarizmatik liderə ictimai inteqrasiya üçün isterik inam həbi kimi gərəklidirsə, digər halda öz dağıdıcı, idarəolunmaz effekti ilə oxlokратиya, xaos şəraitinin demurqu mənasını kəsb edir. Cəmiyyətin sivil, qeyri-sivil olmasından asılı olmayaraq, solumun təbiətində şüuri və bışüuri həmişə mövcuddur. Bir sıra tədqiqatçıların israr etdikləri belə bir hipotezlə razılaşmaq olmaz ki, kollektiv şüursuzluq arxaikləşməkdədir. Cəmiyyət həyatında xaosdan nizama və ya əksinə keçid formasıylardan asılı olmadan da mümkündür.

Azərbaycan Prezidentinin kiv-ə müsahibəsində müxalif siyasi partiyalarla bağlı bildirdiyi» müxalifət partiyalarını hətta dərnəklərə də bənzətmək olmaz. Çünki dərnəklərdə nə isə öyrinirlər. Müxalifət partiyaları isə heç nə öyrənmək istəmirlər» fikri təsadüfən səslənməmişdi. Yeni siyasi ənənələrə, norma və dəyərlərə adaptasiya olunmaqda, sivil, innovativ siyasi texnologiyalara yiyələnməkdə yaranan problemlər sözügedən düşərgənin permanent uğursuzluğunu şərtləndirirdi. Ölkəmizdə siyasi qüvvələrin müxalif cəbhəsində əcnəbi ənənələr və texnologiyalar içərisində aqresiv, irrasional olanı (rəngli inqilablar və s.) kortəbii surətdə imitasiya etmək cəhdləri də rəasional seçimə istinad etmədiyindən səmərəsiz nəticələnməli idi.

Sovetlər Birliyinin iflasından sonra Azərbaycan dünyanın super dövlətlərinin maraq dairəsinə keçdi. Bəzi müxalif siyasi qüvvələr vasitəsilə Azərbaycan-dakı maraqlarının reallaşmasına çalışan, Azərbaycan hakimiyyətini öz geosiyasi maraqlarına xidmət etdirmək üçün bir növ müxalifətdən təzyiq qrupu kimi istifadə etmək məqsədilə əcnəbi super dövlətlər və onların sözcüsü olan beynəlxalq təşkilatlar müxalifətin qələbə nıcatını kənarda axtarmaq cəhdlərinə nail oldular. Özlərini milli azadlıq, müstəqillik carçıları sayan bəzi müxalifət nümayəndələri bir sıra hallarda utilitar maraqlarından çıxış edib iradi və qeyri-iradi olaraq dövlətimizin müstəqilliyinə və suverenliyinə kölgə sala biləcək müraciətlərin müəllifləri oldular: Əlbəttə, aldandıqlarını hiss edənə qədər. İstər

2000-ci il Milli Məclis, istərsə də 2003-cü il prezident seçkilərində müxalif düşərgə seçki fiaskoları zəminində özlərinin son protest siyasi davranışını sərgilədi . Bu həm də ona görə uğursuz oldu ki, həmin düşərgə pragmatik maraqlara söykənmir və bəzən də gələcək uğursuzluğu preventiv protest siyasi qalmaqla qarşılamaq «texnologiya»sına əsaslanırdı. Belə protest xarakterli siyasi fəallıq müxalif düşərgədə ciddi qopmalara, diferensiasiyaya səbəb oldu, siyasi mübarizədə və elektoral seçimdə aqresiya, irrasionallıq, populizm və kütlə eyforiyası tam uğursuzluqla nəticələndi. Bütün bunlara rəğmən Azərbaycanda siyasi və elektoral davranışın hazırkı müsbət dinamikasında cəmiyyətimizin müasir dünyaya inteqrasiyasının, beynəlxalq sosial gözləmələrin və siyasi mədəniyyətlərin dialoqunun payı az deyildir. Azərbaycanda yüksək rütbəli məmurların istefa mədəniyyəti sərgiləmələri, hakimiyyətin seçkilərlə bağlı siyasi iradə nümayiş etdirməsi, siyasi elita sıralarının kooptasiya yolu ilə yenilənərək elitaların dövrünün təmin olunması, cəmiyyətdə müxtəlif siyasi qüvvələrin komplementar tolerantlığının əldə edilməsi, habelə ümummilli məsələlərin həllində sarsılmaz vətəndaş həmrəyliyinə nümayişi müasir Azərbaycan siyasi reallığının müsbət dəyərləri sayıla bilər.

Keçid dövründə Azərbaycan cəmiyyətində diqqətçəkən siyasi davranış formalarından biri də protest xarakterli siyasi davranış idi. Müxalif siyasi düşərgədə hakimiyyətə qarşı dəfələrlə siyasi protestlərdən, elektoral absentizmdən istifadə olunma cəhdləri nəticəsiz qaldığından elektoral potensial müxalif qüvvələrin siyasi impotentliyini görüb bir növ yeknəsəq, arxaik metodlardan bezərək öz elektoral seçimlərində yeniliyə, rəşional, liberal, qeyri-radikal orientsiyaya üz tutmaqla iqtidarın xeyrinə ciddi fəallıq nümayiş etdirdilər. Əlbəttə, bu sahədə hakimiyyətin rəşional və oyun qaydalarının izn verdiyi texnologiyaların tətbiqi də az rol oynamadı. Düzdür, 2000-ci il parlament seçkilərində Səbail, Nəsimi, Nərmənov, Saatlı, Yardımlı, Əzizbəyov rayonlarında, Sumqayıt şəhərində absentizm hamı ələhinə səsvermə formasında da 3-15% intervalında müxtəlif fərqlərlə özünü göstərdi. Ancaq elektoral çoxluğun iqtidara meyillənməsi şübhəsiz idi.

Elektoral davranış problemi son dərəcə mürəkkəb olub, həmişə yeni yanaşma tələb edir. Bu problemin başa düşülməsi və təhlili sosioloji, sosial –psixoloji və rəşional model əsasında gerçəkləşir. Həmin modellərin hər biri bu və ya digər şəkildə istənilən cəmiyyətdə özünü biruzə verə bilər. Elektoral davranışın şərhində sosioloji model seçicilərin sosioloji göstəricilərini- demografik, iqtisadi,

mədəni və s. özündə ehtiva edir. Sosial-psixoloji model bir qədər birinciyə yaxın olsa da, əsasən seçicilərin seçilənlərlə psixoloji uyurluğuna, simpatiyalarına, psixoloji identikliyinə əsaslanır. Seçicilərin pragmatik və utilitar maraqlarına, müstəqil seçim azadlığına əsaslanan rəşional model də müasir seçici davranışının şərhində kifayət qədər əhəmiyyətli dir, çünki müasir seçici daha çox sonuncuya üstünlük verir.

Ölkəmizdə müxtəlif zaman kəsiyində keçirilən prezident, milli məclis, bələdiyyə seçkilərini bu üç model əsasında təhlil etsək, daha məqsəduyğun olar. Ədalət naminə qeyd edək ki, seçkidən –seçkiyə əhalinin siyasi fəallığı sahəsində dinamikanın şahidi oluruq. Bu fəallığı 80-ci illərin sonu- 90-cı illərin əvvəllərində olan fəallıqla müqayisə etmək olmaz. Əgər həmin dövrlərin siyasi fəallığı milli ideya, azadlıq hərəkəti fonunda kütləvi siyasiləşmə və siyasi kütlələşmə şəklində özünü göstərirdisə, 90-cı illərin ortalarından başlayaraq siyasi və elektoral davranışda kəmiyyət və keyfiyyət dəyişiklikləri baş verdi. Bu dəyişiklik siyasi iddialıların heyətində də özünü göstərməyə başladı. Belə ki, getdikcə siyasətə kortəbii qaçış estafeti öz yerini peşəkarlığa müraciətinə verdi . Cəmiyyətində gedən demokratikləşmə, plyuralist dəyərlərin möhkəmlənməsi vətəndaşların siyasətdə, qərar qəbuletmədə iştirakını mümkünləşdirərək, elektoral seçimə inamı gücləndirdi. Bunu səsvermə qabiliyyətli əhalinin seçkilərdə iştirak edən çəkisinin artmasında, iddialı namizədlərin çoxluğunda, seçilənin və seçicilərin representativ mənzərəsində görmək olar. 1999-cu il 12 dekabr bələdiyyə seçkiləri 4. 312. 265 seçicinin 52,6%-ni əhatə etdi . Seçki ərazilərindəki 2. 667 bələdiyyəyə üzvlər seçilmək üçün 43 min vətəndaşın müraciəti onu göstərir ki, vətəndaşlar siyasətdə, idarəetmədə iştirakda maraqlı və inamlı idilər. Əgər nəzərə alınsa ki, namizədlərin 40 %-dən bir qədər çoxu partiyalı, 54,4 % -i bitərəfdir, bu halda məlum olur ki, siyasi sosiallaşma və siyasi iştirakçılıqda agent rolunda təkcə partiyalar deyil, bütövlükdə mütərəqqi siyasi dəyişikliklər, demokratik iqlim də çıxış edir. Bəzi rayonlarda (26 rayonun bəzi bələdiyyələri) siyasi passivlik, elektoral melanxoliya da özünü göstərdi. Bu «Bələdiyyə seçkiləri qaydaları haqqında» qanunun 41,45-ci maddəsinin (səsvermədə 25%-dən aşağı seçicinin iştirakı) pozulduğu 16 bələdiyyədə elektoral laqeyidlik üzündən baş tutmayan seçkilərdə öz ifadəsini tapdı. Bundan əlavə, başqa seçkilərdə olduğu kimi mühafizəkar, qeyri-demokratik təfəkkürün bir sıra qalıqları hesabına baş vermiş qanun pozuntuları nəticəsində 60 bələdiyyə üzrə seçkilərin nəticəsi ləğv edildi. Buraxılan qüsurların bir səbəbi də Azərbaycanda bələdiyyə seçkiləri sahəsində ilk

təcrübədən irəli gəlirdi. Ümumiləşdirmə əsasında Azərbaycanda elektoral seçimdə buraxılan qüsurları aşağıdakı kimi sıralamaq olar: karusel (bir seçicinin təkrar səs verməsi), bir neçə bülletenin qutuya birdən atılması, istifadə olunmamış bülletenlərə zəif nəzarət, məntəqələrə səlahiyyətsiz şəxslərin müdaxiləsi, seçici siyahısındakı imzaların qutulardakı bülletenlərin sayı ilə uyğunsuzluğu və s. Qeyd edək ki, bu qüsurların bəziləri artıq aradan qalxmışdır.

Ölkəmizdə keçirilən seçkilərin tarixi inkişaf dinamikasına nəzər yetirsək, görmək olar ki, seçkidən seçkiyə demokratik dəyərlər daha çox yayılmaqdadır. Bu məqam seçkilərə təşkilati hazırlıqda və elektoral fəallıqda özünü göstərir. 2003-cü il prezident seçkiləri ərəfəsində 7500 ədəd daşınmaz, 4950 ədəd daşınan şəffaf seçki qutusunun ölkəyə gətirilməsi, ilk dəfə olaraq gözdən əlillər üçün xüsusi əlifba ilə trafaret hazırlanaraq seçki məntəqələrinə paylanması, 1000 beynəlxalq, 43 min yerli müşahidəçinin seçkini müşahidə etməsinə şəraitin yaradılması bir çox ciddi qüsurlara rəğmən cəmiyyətimizin demokratik dəyərləri qarşılamağa hazır olduğunu göstərir. 2003-cü il 15 oktyabr prezident seçkilərində prezidentliyə 8 namizədin iddialı olması, 4.442.338 seçicidən 3.164.348-nin (71,23%) səsvermədə iştirak etməsi, habelə 2.421.061 səsədən 1860 346-nın (76,84%) namizəd İ. Əliyevə səs verməsi vətəndaşların siyasi, elektoral fəallığını və mövcud siyasi kursa münasibətini sərgilədi. Hələ 2000-ci il Milli Məclis seçkiləri dönməsində seçilmiş deputatların demografik tərkibində meritokratik dəyərlərə seçicilərin üstünlük vermələrini müşahidə etmək olardı. Belə ki, seçilmiş deputatların 64%-i ali təhsilli, 23%-i elmlər namizədi, 13%-i elmlər doktoru idi. Seçici qabliyyətli əhali arasında gənclər və qadınların dominantlığına rəğmən seçilmişlərin heyətində 41-50 yaşlılar, 12% qadın, 88 % kişi təmsil olunurdu. Bu mənzərə getdikcə seçicilərin rəşional seçimə meyilləndiklərinin göstəricisi sayıla bilər. Plyuralizmin Azərbaycan cəmiyyətində alternativsiz siyasi reallığa çevrilməsi, ölkədə vətəndaşların idarəetmədə və qərar qəbulunda iştirak imkanlarının genişləndirilməsi mötədil hüquqi-siyasi iqlimin yaradılması əsasında mümkün olmuşdur. Cəmiyyətimizdə siyasi sosiallaşma və iştirakçılıq agentləri olan siyasi partiyalar, qeyri-hökumət təşkilatları və təmsilçi demokratiyanın inkişafına müəyyən töhvə vermişlər. Azərbaycan Respublikasının 1995-ci il noyabrın 22-də qəbul olunmuş Konstitusiyasının 2-ci bölməsinin “Əsas insan və vətəndaş hüquqları, azadlıqları” adlı fəslində vətəndaşların siyasi hüquq və azadlıqları öz əksini tapmışdır. İnsanların konstitusion müraciətlərinin təmin edilməsi yönündə mühüm addım 1998-ci ildə Konstitusiya məhkəməsinin

yaradılması oldu. Bu sahədə atılan daha liberal – demokratik addımlardan biri də insanların birbaşa müraciətlərini təmin etmək məqsədilə «İnsan hüquqları üzrə səlayihətli nümayəndə haqqında» Qanunun qəbul edilməsi olmuşdur. 2005-ci il mayın 11-də «Seçki praktikasının təkmilləşdirilməsi», 2005-ci il oktyabrın 25-də «Seçkilərin hazırlanması və keçirilməsi ilə bağlı təxirəsalınmaz tədbirlər haqqında» prezident İ. Əliyevin imzaladığı sərəncamlar elektoral seçimə, siyasi iştirakçılığa inam yaratmaq baxımından ciddi əhəmiyyətə malikdir. Əvvəlki seçkilərdən fərqli olaraq 2005-ci il 6 noyabr parlament seçkiləri zamanı namizədlərin qeydiyyatı üçün lazım olan imza limitinin 2000-dən 450-yə endirilməsi, ekzit-pollun tətbiqi, barmaqların rənglənməsi, namizədlərə bərabər efir vaxtının ayrılması və s. siyasi fəallığa, elektoral davranışa siyasi-psixoloji və hüquqi yardımın təcəssümü kimi dəyərləndirmək olar.

2005-ci il parlament seçkilərinin sosial –demoqrafik mənzərəsində də cəmiyyətimizdə elektoral davranış dinamikasını, siyasi iştirakçılıq marağını izləmək olar. Həmin seçkilər zamanı Mərkəzi Seçki Komissiyasına 2014 kişi, 223 qadın deputatlığa namizədlik üçün sənəd təqdim etmişdi. Sosial göstəricilərinə görə namizədlərin 500-ü işsiz (o cümlədən 2 nəfəri qadın) insanlardan ibarət olmuşdur. Başqa sözlə, namizədlərin bəziləri bir növ parlamentariliyə, belə demək olarsa, iş yeri tapmaq imkanı kimi baxmışdır. Qeydə alınmış 1851 kişi namizəddən 1786-sı ali, 11 nəfər ali təhsil bitirməmiş, 46 nəfər orta təhsilli, 1 nəfəri isə orta təhsilini bitirməmiş şəxs olmuşdur. Qeydə alınmış 212 qadın namizəddən, 204-ü ali təhsilli, 8-i orta təhsilli olmuşdur. Qadın namizədlərin yaş qrupları ilə tanışlıq göstərir ki, 41-50 yaş intervalında olan qadınların (71 nəfər), peşə üzrə müəllimələrin (32 nəfər) üstünlüyü qeydə alınmışdır. 952 kişi və 11 qadın namizəd bitərəf, 162 kişi, 10 qadın öz partiyalığını göstərməyən namizədlər olmuşdur. Respublikamızda 47 partiya seçkiyə qatılsa da, yalnız 15 partiya qadın namizədlərə yer vermişdir. Bu da dövlət səviyyəsində deyil, partiyalar səviyyəsində gender siyasi sosiallaşmasına və iştirakçılığına indifferant münasibətin indikatoru sayıla bilər. Qeyd edək ki, hakim Yeni Azərbaycan partiyası digər partiyalara nisbətə qadın namizədlərə çox yer (39 nəfər) ayırmışdı. Bu, bir tərəfdən hakim partiya üzvlərinin ümumi çoxluğu ilə izah olunursa, digər tərəfdən sözü gedən partiyanın bu məsələdə avanqard olması ilə bağlıdır. Hərçənd siyasi həyatda partiyaların çoxluğu getdikcə onların təmərküzləşməsi və rəqabətə dözməyib sıxışmaq olmaları ilə əvəzlənir. Seçki sisteminin liberal islahatlar, mojaritar seçki sisteminin alternativsizliyi departiyalaşma

və partiyaların sayının azalması prosesininin başlanğıcını qoydu. 50-yə yaxın partiyası olan ölkə üçün bu normal sayıla bilər. Qadın namizədlərin ərazi baxımından daha çox Bakı (67 nəfər), Sumqayıt (6 nəfər) və Gəncədən (4 nəfər) olması da müəyyən mənada bu ərazilərdə əhali çoxluğu ilə və gender siyasi sosiallaşmasının səviyyəsi ilə əlaqələndirilə bilər. Bir sıra Azərbaycan rayonlarında (ucqarlarda) qadınlar müəyyən qədər seçici passivliyi göstərmişlər.

Bütün bunlara rəğmən 3-cü çağırış parlamentdə 9 bitərf, 5 YAP üzvü, 1 Müsavat partiyası üzvü olan qadın təmsil edilmişdir. Əlbəttə, bu rəqəm dünya parlamentində təmsil olunan qadınların çəkisi ilə (11,8 %) müqayisədə kritik göstərici sayılmamalıdır. Çünki ölkəmizdə insan inkişafı əmsalı (0,758) gender inkişafı əmsalından (0,754) kiçik faizlə fərqlənir (2003-cü il statistikasına əsasən). Müqayisə üçün qeyd edək ki, insan inkişafı üzrə 174 ölkə içərisində (BMT-nin təsnifatı) 1-ci yeri tutan Norveçdə qanunverici orqan üzvlərinin 35%-i qadınlardan ibarətdir. 45,3%-lə İsveç parlamenti bu baxımından liderlik edir. Azərbaycanda qadınların qərar qəbul etmədə tarazlaşdırılmış qrup kimi təmsil olunmamasının əsas səbəbi əksər dünya ölkələrində olduğu kimi azərbaycanlı ailəsində də eqalitarizmin inkişaf startı götürməsinə rəğmən patriarxal ailə tipinin mövcudluğudur.

Ədalət naminə qeyd edək ki, hakimiyyət bütün stratlar üçün siyasi iştirakçılıqda bərabər şanslar yaradılması məqsədilə ciddi addımlar atır. Respublikamızda qadın problemləri ilə bağlı təsisatların mövcudluğu da bunu təsdiqləyən nümunələrdən biri sayıla bilər. Son dövrlər cəmiyyətin bəzi dairələrində (həm də global miqyasda) çox güman ki, feminizmdən qaynaqlanan belə bir ideya səslənir ki, qadınlara kvota verilməlidir. Qeyd etməliyik ki, bu cəmiyyətin digər təbəqələrinə münasibətdə ədalətsizlik, ayrıseçkilik inasan haqlarına qarşı zidd hərəkət olardı. Bu baxımdan cəmiyyətdə siyasi maarifləndirmə işlərinin daha rəşional aparılması ən düzgün addım sayıla bilər.

Siyasi və elektoral davranışın təhlili zamanı qadın amilinə xüsusi önəm verilməsi heç də təsadüfi deyildir. Sırr deyildir ki, qlobal miqyasda, o cümlədən Azərbaycanda qadınlar (51%) kişilərə (49%) nisbətə say çoxluğu təşkil edir. Bu çoxluq elektoral iqlimə və siyasi arenaya təsirsiz qala bilməz. Yeni doğulanlar arasında da qadın cinsinin çoxluğu nəzərə alınarsa, yaxın və uzaq gələcəkdə siyasi gerçəklikdə qadın amilinin rolunun artmasını proqnozlaşdırmaq çətin deyildir. Bu baxımdan qadınlara istər elektoral baza kimi rəftarda, istərsə də siyasi rəqib kimi münasibətlərdə xüsusi diqqət yetirmək lazım gələcəkdir. Oxşar

presidentləri bir çox ölkələrdə, o cümlədən ABŞ-ın müxtəlif seçkili orqanlara keçirilən seçki təcrübəsində də görmək olar. Xatırladaq ki, 1996-cı ildə ABŞ-da 67,9 mln. qadın seçici, 59,6 mln. kişi seçici qeydə alınmışdı. Ümumiyyətlə, praktika göstərir ki, qadınlar seçki prosesində kişilərə nisbətən daha intizamlı olub, səsvərmədə iştiraka bütövlükdə vətəndaş borcu kimi baxırlar. Elə həmin 1996-cı ildə ABŞ tarixində prezident seçkisi dönməsində ən böyük “gender partlayışı, baş verdi. Məlum elektoral çoxluq B. Klintonu prezident seçdi. O da öz növbəsində 2500-dən artıq mühüm vəzifəyə qadınları təyin etdi. ABŞ-da elektoral çoxluq qadınlardan ibarət olduğundan burada hər bir namizəd öz platformasında “bərabər əməyə görə bərabər maaş”, “qadınların sağlamlığı”, “qadınlara qarşı zorakılıqla mübarizə”, “qadınların abort hüququnun müdafiəsi” və s. Kimi məsələlərlə xüsusi yer ayıraraq amerikalı zərif məxluqları narahat edən problemləri qabartmağa çalışırlar.

Qeyd etmək yerinə düşər ki bir qədər əvvəl keçmiş sovet cəmiyyətində də qadınlara «xüsusi diqqət» yetirilirdi. Əlbəttə, totalitar sovet cəmiyyətində qadınların seçkili orqanlarda iştirakı və siyasi iştirakçılığı xeyli dərəcədə dekorativ səciyyə daşıyırdı. Sovet cəmiyyətində qadınlar partokratiya tərəfindən himayə edilir, kvota hesabına toxucu, kolxozçu və. s. kimi, zorən siyasətçilərin simasında təmsil olunurdular. Şübhəsiz, sovet təcrübəsi bugünkü realılıqla zahiri və daxili mahiyyəti ilə köklü şəkildə fərqlənir.

Müasir dünyəvi cəmiyyətlərdə, o cümlədən Azərbaycanda insanların siyasi iştirakçılığı və qərar qəbulunda təmsilçiliyi üçün bərabər şanslar yaradılır, insanlar irqi, dini, milli, cinsi ayrışdırılığa məruz qalmadan fərdi təşəbbüskarlığı və qabiliyyətləri sayəsində sosial-siyasi mobillik nümayiş etdirərək bir stratdan digərinə yüksəlir, idarəetmə ierarxiyasında adekvat statuslar qazanırlar. Bu iş demokratiyanın global təzahürlərindən xəbər verir. Əlbəttə, bütün təzadları ilə birlikdə siyasi, və elektoral davranış məsələlərindən danışarkən vətəndaş iştirakı probleminə ciddi diqqət yetirilməlidir. Vətəndaş iştirakı ideyası («citizen participation», «civic participation») müasir demokratiya konsepsiyasının əsas təməl ideyalarından biri olub qeyri-mərkəzləşməni və siyasi hakimiyyətin bölüşdürülməsini də özündə ehtiva edir.

“Vətəndaş cəmiyyəti” anlayışı idarə olunanların idarəçilik prosesinə, sosial-iqtisadi, siyasi, mədəni proqram və layihələrin işlənilib hazırlanmasına və müzakirəsinə cəlb olunmasını, qərarların qəbulu və onların icrasına təsirini, «aşağı», yerli səviyyədə özünüidarəni, habelə vətəndaş təşəbbüslərini də əhatə edir.

Beynəlxalq Sosial Tədqiqatlar Mərkəzinin (BSTM) 2005-ci ildə keçirdiyi müfəssəl sosioloji araşdırmanın nəticələri ölkəmizdə vətəndaş iştirakçılığı haqqında aydın təsəvvür yaradır. CIVICUS –un (Umumdünya Vətəndaş İştirakı Alyansının) beynəlxalq proqramı kontekstində gerçəkləşdirilən rəy sorğusu ümummilli seçim əsasında Azərbaycanın 10 regionunda (paytaxtda, iri və kiçik şəhərlərdə, qəsəbə və kəndlərdə, qaçqınların məskunlaşdığı məntəqələrdə) əhalinin müxtəlif sosial və demoqrafik qruplarını təmsil edən 1200 respondent arasında keçirilibdir. Respondentlərlə məxfiliyinə zəmanət verilən «üz-üzə» müsahibələr aparılıb, alınan məlumatlar SPSS xüsusi kompüter proqramında işlənilibdir.

Tədqiqatın aparılmasında başlıca məqsəd respondentlərin son 12 ay ərzində müxtəlif növ vətəndaş cəmiyyəti təşkilatlarına cəlb edilib-edilməməsinə və əgər ediliblərsə, bunun hansı formada olduğunu üzə çıxarmaqdan ibarət olmuşdur.

Cədvəl 3. 1

№	Üzv olub,üzvlük haqqı ödəyib	Pulsuz kömək edib	Fəalliyətdə iştirak edib	Maddi yardım göstərib	Ümumiyyətlə, üzv olmuyub
	3	4	5	6	7
1.	2,2%	0,1%	0,3%	-	97,5
2.	0,3	-0,3%	-	-	99,5%
3.	0,4%	0,1%	0,8%	0,1%	98,6%
4.	13,5%	0,3%	0,2%	0,1%	86,0%
5.	0,6%	0,1%	0,6%	0,1%	98,7%
6.	-	0,2%	0,4%	-	99,4
7.	1,0%	0,1%	0,8%	0,1%	98,1%
8.	0. 3	0,1%	0,4%	0,	99,1%
9.	0,3%	0,2%	0,3%	0,2%	99,0
10.	0. 7%	0,2%	0,3%	-	98,9%
11.	2,6%	0,5%	0,8%	0,1%	99,1%
12.	0,2%	0,2%	0,5%	0,1%	99,1%
13.	0,8%	0,2%	0,6%	-	98,5%
14.	0,8%	0,2%	0,8%	0,1%	98,3%
15.	0,4%	0,3%	0,8%	-	98,5%
16.	0,1%	0,2%	0,3%	-	99,4%
17.	0,4%	0,1%	0,5%	0,1%	98,9%
18.	0,8%	0,1%	0,6%	0,2%	98,4%
19.		0,1%	0,1%	0,4%	99,4%

Cədvəl respondentlərin üzv olduqları və üzvlük haqqı ödədikləri ən populyar vətəndaş cəmiyyəti təşkilatlarının-həmkarlar ittifaqları (13,5%), təhsil sahəsindəki qruplar, valideyn assosiasiyaları, məktəb komitələri (2,6%) və fermer kooperativləri və ya assosiasiyaları (0,5 %) olduğunu göstərir.

Respondentlər qadın təşkilatları, gənclər təşkilatları və hərəkatları, təhsil qrupları – valideyn assosiasiyaları, məktəb komitələri, həmkarlar assosiasiyaları, ictimai-sosial qruplar və hərəkatların işində də nisbətən fəal iştirak ediblər. Sorğu zamanı respondentlərin öz yaşayış məntəqələrinin əhalisinə əvəzsiz yardım sahəsində hər hansı bir fərdi könüllü iş görüb-görmədikiləri də aşkara çıxarılıbdir. Rəyi soruşulanların böyük əksəriyyəti (92,3 %) bu suala mənfi cavab veribdir. Respondentlərin son 12 ay ərzində xeyriyyə məqsədləri üçün pul və ya nəşə bir şey (məsələn, paltar, yaxud ərzaq məhsulları) verib-vermədiklərinə gəlincə, 28,8 % bu sualı müsbət, 71,2 % isə mənfi cavablandıırıbdir.

Bəs respondentlər haçansa müxtəlif vətəndaş aksiyalarında iştirak edib-lərmimi? Bu suala cavab aşağıdakı cədvəldə öz əksini tapıbdir.

Cədvəl 3.2.

№	Aksiya	tezlik	tezlik	tezlik	tezlik
1	2	3	4	5	6
		Yox	Cəmi bir dəfə	Bir neçə dəfə	Tez-tez
1.	Məktubla qəzetlərə müraciət	89,4%	6. 1%	4,2%	0,3%
2.	Petisiyalar,kollektiv müraciətlər imzalamaq	79,9%	9. 6%	9,4%	1,0%
3	Mitinqlərdə,nümayişlərdə,etiraz yürüşlərində iştirak	89,3%	3,6%	5,5%	1,6%

Göründüyü kimi, böyük əksəriyyət sadalanan vətəndaş aksiyalarında və fəaliyyətlərdə nəzərə çarpacaq aktivlik göstərməyibdir. Respondentlərdən həmçinin son 12 ayda yaşadıkları mikrorayonda (məhəllədə, kənddə, qəsəbədə) onları narahat edən yerli problemlərin birlikdə müzakirə edildiyi görüş və yığıncaqların keçirilib-keçirilmədiyini soruşulubdur. Onların beşdən biri (20,9 %) bu suala müsbət cavab versə də, kifayət qədər böyük əksəriyyətin (79,1 %) cavabı mənfi olubdur.

Siyasi elmə belə bir fakt yaxşı məlumdur ki, demokratik dəyişikliklərin və fəal vətəndaş cəmiyyətinin formalaşmasının səmərəliliyi bir çox cəhətdən müxtəlif sosial və demoqrafik əhali qruplarının əsas dövlət və siyasət institutlarına münasibətindən və onlara etimadın dərəcəsiindən asılıdır. Belə bir etimadın az olduğu və ya ümumiyyətlə olmadığı təqdirdə kütlələrin siyasi özgələşməsi baş verir və insanlar artıq bu təsisat və institutları «özlərininki» hesab etmir. Bir çox ölkələrin təcrübəsi göstərir ki, cəmiyyətin əsas, aparıcı institutlarına və dövlət orqanlarına, hakimiyyət nümayəndələrinə etibarın iflası uğraması cəmiyyətdə sabitliyin pozulmasına, psixoloji gərginliyin artmasına gətirib çıxara bilər. Bu səbəbdən aparılan rəy sorğusu çərçivəsində əhalinin müxtəlif təşkilatlara, dövlət və siyasət institutlarına etimadının dərəcəsi də üzə çıxarılıbdır.

Cədvəl 3.3

№	Təşkilatlar	Tam etibar edirəm	Hər halda etibar edirəm	O qədər də etibar etmirəm	Qətiyən etibar etmirəm	Cavab verməyə çətinlik çəkirəm
1	2	3	4	5	6	7
1.	Dini təşkilatlar	16,7%	28,6%	31,5%	16,3	7,0%
2.	Ordu	24,7%	27,5%	28,8%	15,3%	3,8
3	Məlumat	13,6%	33,8	34,9%	10,8%	7,0
4	Televiziya	12,3%	35,3%	40,1%	7,7%	4,6
5.	Həmkarlar ittifaqı	8,7%	24,7%	34,9%	18,3%	13,5%
6	Polis	6,5%	15,5%	30,0%	40,5%	7,5%
7.	Hökumət	12. 6%	32,3%	32,8-	14. 5	7,8%
8.	Ölkə prezidenti	27,1%	35. 6%	19,0%	12,8%	5,5%
9.	Siyasi partiyalar	7,0%	14,9%	34,3%	32,3%	11,6%
10.	İctimai təşkilatlar	6,2%	19,9%	33,3%	17. 8	22,8%
11.	İri şirkətlər, biznes strukturları	5,0%%	15,7%	21,4%	26,9%	31,0%
12.	Qeyri –Hökumət Təşkilatlarının Milli Forumu	4,5%	11,3%	18,3%	27,7%	38,3%

Sorğuya cəlb edilənlərin mövcud hakimiyyət mərkəzləri arasında ən çox etimad göstərdiyi ölkə prezidentidir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, hökumət və dövlət institutu haqqında sadə adamların təsəvvürü kifayət qədər ziddiyyətli və bir çox hallarda mənfidir. Bununla belə, respondentlərin hakimiyyətdən müəyyən gözləntiləri var və cəmiyyətimizin sosial əhəmiyyətli problemlərinin həllində onlara ümid bəsləyirlər. Sadə xalqın ehtiyaclarına kifayət qədər diqqət yetirilməməsi, sırasıyla vətəndaşların fikirlərinə laqeyd münasibət (“Bizdən soruşan kimdir, kimdir bizim fikrimizə qulaq asan”, “Bizim rayondakı bu tikinti bizim maraqlarımız və rəyimiz nəzərə alınmadan aparılır”) hakimiyyət strukturlarının heç də həmişə xoş olmayan imicini izah etməyə imkan verən amillərdir. Respondentlər dövlət məmurlarının bürokratik iş üslubuna qarşı da çoxlu etiraz və irad bildirişlər. Əldə edilən empirik məlumatlar Azərbaycan əhalisinin son illərdə kifayət qədər dinamik və intensiv xarakter alan ictimai iştirakçılıq sahəsində bir sıra yeni maraqlı meyillərin meydana çıxdığına dəlalət edir. İndiki şəraitdə insanların ictimai iştirakçılığı sosial davranışların, gözləntilərin, motivlərin və maraqların çoxvarianlılığı və müxtəlif isiqamətliliyi ilə xarakterizə olunur. Tədqiqat ictimai inkişafın və sosial-siyasi həyatın müxtəlif aspektlərinə dair geniş fikir və rəy plüralizminin mövcudluğunu nümayiş etdirir.

Bütövlükdə belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, əhalinin vətəndaş və ictimai iştirakı hələ də kifayət qədər yüksək səviyyədə deyildir. Bu sahədə sosiallaşma agentlərinin fəaliyyətini gücləndirməyə, vətəndaşların siyasi şüurunu fəallaşdırmaq üçün siyasi maariflənmə işini daha səmərəli aparmağa ehtiyac vardır.

1 noyabr 2015-ci ildə keçirilən, Azərbaycanın 125 Seçki dairəsini əhatə edən Azərbaycan Respublikasının Milli Məclisinə V çağırış seçkiləri vətəndaşların siyasi iştirakçılığı baxımından az diqqət çəkmədi. Seçkidə seçicilərin 55. 7%-i (2,897,188 nəfər) iştirak etmişdir.

Seçkilərdə 15 siyasi partiya və daha 7 partiyadan ibarət olan bir seçki bloku iştirak edirdi. Ümumilikdə 125 mandat üzrə 767 namizədin mübarizə apardığı seçkiləri 40 təşkilatdan 503 beynəlxalq və 66 mindən çox yerli müşahidəçinin izləməsi seçki mühitinin şəffaflığından irəli gələn mühüm elementdir. Seçkilərdə “ELS” Müstəqil Araşdırmalar Mərkəzi, “RƏY” Monitoring Mərkəzi, o cümlədən Azərbaycan Gənclərinin Hüquqlarının Müdafiə Mərkəzi Fransanın “Opinion Way” Sosioloji Tədqiqatlar İnstitutu ilə birgə, Vətəndaşların Əmək Hüquqlarının Müdafiə Liqası ABŞ-ın “AJF&Associates Inc. ” təşkilatı ilə birgə “exit-poll” keçirib. Bu sorğular da elektoral davranış və seçki nəticələri ilə bağlı

əsasən adekvat mənzərəni əks etdirdi. Seçkilərdə müşahidə üçün 119 seçki dairəsi üzrə 1000 seçki məntəqəsində veb-kameralar quraşdırılması da innovasiyalı seçki mənzərəsini təqdim etmişdir. Mərkəzi Seçki Komissiyasının “Seçkilər” informasiya Mərkəzinin məlumatına əsasən ölkə üzrə ümumilikdə seçicilərin 2 milyon 897 min 188-i səsvermədə iştirak edib. Bu isə 55,7 faiz seçici fəallığı deməkdir.

Azərbaycanın siyasi və elektoral coğrafiyasının bəzi aspektlərinin də sosioloji təhlili maraqlı nəticələri üzə çıxarır. Demokratik təzyiq vasitələrinin dünya jandarmılığına iddialı olan dövlətlərin mütəmadi istifadəsində olması hər bir ölkənin, xüsusilə periferik siyasi subyektlərin milli-siyasi təhlükəsizliyini təhdid edən ciddi təhlükə mənbəyi hesab oluna bilər. Hərbi müdaxilənin hər zaman əlverişli və mümkün olmaması reallığı bir sıra hallarda siyasi gücləri öz siyasi ambisiyalarını gerçəkləşdirmək üçün “məxməri” həbləri alternativsiz təzyiq vasitəsi kimi tətbiq etməyə məcbur edir. Onlar çox məharətlə marağında olduğu ölkələrin siyasi, elektoral coğrafi imkanlarından istifadə edirlər. Buna görə də hər bir dövlət nəhəng siyasi güclərin “məxməri” müdaxiləsindən qorunmaq üçün öz ərazisində siyasi-coğrafi diferensiaslaşmanı və əhalinin siyasi yönümlülüyünü düzgün müəyyənləşdirməli, bu sahədə mövcud olan zəif həlqələri gücləndirməlidir. Bunun üçün ilk növbədə səsvermənin coğrafiyasını, bu prosesə təsir edə biləcək faktorları mümkün qədər dəqiq nəzərə almaq məqsədəuyğundur. Belə vəziyyətlərdə ictimai rəyi həmişə nəzarətdə saxlamaq, onu manipulyativ təsir vasitələrindən qorumaq olduqca zəruridir. Ölkəni mümkün təhdidlərdən müdafiə etmək üçün ilk növbədə onun siyasi coğrafi vəziyyətini düzgün anlamaq və nəzərə almaq çox vacibdir. Bu vəziyyət isə öz növbəsində ən azı üç səviyyədə diqqət mərkəzində olmalıdır:

İlk növbədə ölkənin qlobal miqyasında hansı mövqedə olduğu aydınlaşdırılmalıdır. Yəni dünyada gedən ictimai-siyasi proseslərin fonunda ölkə necə görünür və ölkənin həmin proseslərə adekvat reaksiyası hansı səviyyədədir. Əlbəttə, bu fonda avtarkiya (Misir, Liviya, Tunis və s.) ən arzuolunmaz yoldur.

İkinci növbədə ölkənin yerləşdiyi region və subregion daxilində vəziyyəti necədir? Yaxın qonşularla münasibətlərin xarakteri hansı tərzdədir ?

Nəhayət, qonşu dövlətlərlə ölkənin həmsərhəd hissəsi, rayonlarının təması hansı səviyyədədir? Bu xüsusilə müasir informasiya texnologiyalarının inkişafı şəratı, həm də siyasi, hərbi strateji baxımdan mühüm məna kəsb edir (İranın bəzən Azərbaycanın informasiya məkanına müdaxiləsini xatırlamaq kifayətdir).

Beləliklə, qeyd edilən hər üç məqamı nəzərə almamaq istənilən ölkələrin milli, dövlət təhlükəsizliyini təhdid edən şərait üçün zəmin ola bilər.

Ölkəmizdə siyasi vəziyyət barometri kimi hansı regionun, şəhərin önəm kəsb etməsi, ölkənin siyasi vəziyyətinə təsir edə biləcək qüvvələr saldosunun sosial və bioloji cins mənzərəsinin, riskli elektoral kütlənin coğrafi müəyyənliliyi Azərbaycanın siyasi və elektoral coğrafiyasının prioritet istiqamətinə çevrilməsi çox ciddi məsələdir. Hərçənd fərqli siyasi vəziyyətlərdə qeyd olunan məqamlar öz əhəmiyyətinə görə yerlərini dəyişə bilər. Bir çox meyarlar baxımından Bakının ölkə üçün əksər hallarda siyasi vəziyyət barometri kimi çıxış etməsi şübhəsizdir. Ölkənin daimi əhalisinin (9 milyon) 2045815 nəfərinin burada cəmlənməsi paytaxt Bakının sözügedən statusunu şərtləndirən vacib amillərdəndir. Əgər nəzərə alsaq ki, statistik cəhətdən qeydə alınmadan kənarda qalan və ya qeyri daimi - əhali ilə birlikdə məskunlaşan ölkə əhalisinin üçdə ikisindən çoxu Bakıda yerləşir, onda paytaxtın barometr statusu başa düşülən olar. Uzun illər, o cümlədən hazırda Bakının beynəlmiləl mənzərəsi, intellektual, sənaye, mədəni mərkəz olması, tranzit şəhər mövqeyi, formal, qeyri -formal təsisatların əsasən burada yerləşməsi siyasi mərkəz kimi Bakının mühüm məna kəsb etməsini şərtləndirir. Ancaq bu reallıq ölkənin digər region və rayonlarının siyasi çəkisini nəzərdən qaçıрмаğa əsas vermir. Belə ki, 398323 nəfər (2009-cu il siyahıya alınması) sakini ilə, geosiyasi coğrafi özəllikləri, müstəsna hüquqi statusu ilə (bu statusu Azərbaycanın unitar dövlət quruluşuna fərqlilik gətirmişdir) əhalisinin siyasətə məxsusi münasibəti ilə seçilən Naxçıvan Muxtar Respublikası ölkənin siyasi nəbzinin ritminə bir çox hallarda müəyyənedici təsir imkanına malikdir.

Əlbəttə, söhbət təkcə əhalisinin sayına görə təsnifat aparılmasından getmir. Bu baxımdan tutaq ki, Bakı şəhəri bir mərkəz kimi onun kəndləri ilə müqayisədə fərqli meyarlara görə fərqli siyasi məna kəsb edir. Eləcə də, ölkənin cənub, şimal, qərb, şərq spesifikasiyi (sosio-mədəni, etno-siyasi və s.) də elektoral və siyasi coğrafiyanın özəllikləri ətrafında ciddi düşünməyi tələb edir. “Hara-lısan?”, “Məhəllə adamı”, “yerli” və s. arxetiplərdən qaça bilməyən ölkə “sakinini” bir sıra hallarda müəyyən rayonlarda siyasi sosiallaşması üçün dinin, bu və ya digər rayonlarda isə milli-etnik kompaktlığın həlledici rol oynaması reallığı danılmazdır. Qeyd olunan bu siyasi sosiallaşma agentləri bəzən ayrıca götürülmüş bir region və rayon üçün eyni zamanda iştirakçı ola bilər. Bakı kəndlərində, şimal və cənub bölgəsində vətəndaş siyasi iştirakçılığında sözügedən siyasi sosiallaşma agentlərinin kompakt təzahürlərini görmək çətin deyildir.

Adı çəkilən coğrafi subyektlər elektoral baza baxımından digər bölgələrdən fərqlənməklə yanaşı bir çox başqa cəhətlərlə də diqqəti cəkir. Belə ki, avtoritar və patriarxal ailə tiplərinin üstünlük təşkil etdiyi bu coğrafiyada qərar qəbul etmədə və siyasi hadisələrə qiymət vermədə kişi rəyi dominant müəyyən edici statusa malikdir. Xatırladaq ki, Sovetlər birliyinin fiaskosuna qədər adı çəkilən regionlarda qadınların və onların seçki yaşlı övladlarının pasportları ata tərəfindən seçki məntəqələrinə aparılır və evin kişisi onların yerinə səs verirdi.

Əlbəttə, müasir dövrdə həmin rayonlarda kişilərin yenə də söz sahibi olmasına rəğmən elektoral sahədə qadınların xeyrinə bəzi dəyişikliklər özünü göstərməkdədir. Qlobal miqyasda fəaliyyət göstərən sufrajizm, qadın hərəkəti dolayı yolla postsovet ölkələrinə də təsirsiz ötürülməmişdir. Bu, istər elektoral cəbhədə, istərsə də qadınlar siyasi ambisiyalarını gerçəkləşdirmək sahəsində diqqəti cəkir. Ölkə üzrə 4844117 seçici bazasından mütləq əksəriyyərinin, yəni 2476628 (51,13 %) nəfərinin qadınların olması, 125 deputat yerindən 20-ni qadınların qazanması (keçən seçkilər zamanı Milli Məclis üzvlərinin 11 nəfəri qadınlardan ibarət idi) cəmiyyətimizdə gender nisbətinin qadınlar üçün müsbət göstəricilərlə xarakterizə edilməsinə ciddi əsas yaradır. Düzdür, qadınların siyasi fəallığı sahəsində də regionlar üzrə müəyyən fərqlər vardır. Belə ki, yuxarıda adları qeyd olunan coğrafiyada avtoritar və patriarxal ailə tipləri üstünlük təşkil etdiyindən burada seçilən və müstəqil seçmə imkanı olan qadınları görmək asan deyildir. Bütün bunlara rəğmən gender statistikasının təhlili belə qənaətə gəlməyə əsas verir ki, qadınların elektoral baza kimi təsir imkanları getdikcə güclənməkdədir. Seçici yaşlı qadınların sayı (2476628 nəfər) ölkə əhalisinin qadın qisminin sayına (4508049 nəfər) düz mütənasib olub, kişiləri (2367489 nəfər) geridə qoyur. Xatırladaq ki, ölkə əhalisinin kişi seçici qismi 4414398 nəfər təşkil edir və nəzərə alınmalıdır ki, seçicilərin yaş dinamikası artdıqca bu sahədə qadın seçicilərlə kişi seçicilər arasında fərqlilik qadınların xeyrinə daha da dərinləşir. Məsələn, 2009-cu ilin statistik göstəricilərinə görə, bir yaşa qədər olan əhalinin tərkibində kişilər və qadınlar arasında nisbəti 67954 kişi, 58815 qadındırsa, 65-69 yaşlılar arasında bu nisbət 70596 kişi, 89478 qadın, 70-74 yaşlılar arasında 80964 kişi, 108702 qadın, 85-89 yaşlılar arasında 4871 kişi, 11832 qadın, 90-94 yaşlılar arasında 946 kişi, 3417 qadın, 95-99 yaşlılar arasında 329 kişi, 1709 qadın və nəhayət, 100 yaş və yuxarı yaşlılar arasında 100 kişi və 1043 qadın təşkil edir. Diqqətlə nəzər yetirilsə bu elektoral mənzərənin həm coğrafi səbəbiyyəti baxımından, həm də, coğrafi mənzərəsi baxımından adekvatdır. Ölkə üzrə seçki

yaşlı qadınlar kiçik fərqlərə baxmayaraq, elektoral bazanın kişi qismini demək olar ki, mütləq şəkildə arxada qoyur.

Elektoral və siyasi coğrafiya üçün maraq doğuran digər məqamlardan biri cəmiyyətdə sosial-sinf stratların ölkə üzrə necə yerləşməsi və onların siyasətə münasibət səviyyəsinin müəyyənləşdirilməsidir. Seçki praktikasının təhlili göstərir ki, iddialı namizədlər öz seçki texnologiyaları ilə seçki platformalarında xüsusi çəkisi olan zümrələrin ritorikası ilə danışmağa üstünlük verir, D.Karnegi metodu ilə həmin stratların şüarlarını “oğurlamaq”la məqsədə nail olmağa çalışırlar. Buna görə də hər bir təbəqənin çəkisini, ehtiyaclarını müəyyənləşdirmək, onlarla aparılan işi səmərəli təşkil etmək zəruridir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Кутковец Т. И., Клямкин И. М. Русские идеи. // Полис. 1997. №2. С. 140.
2. Чичерин Б. Н. Различные виды либерализма // Опыт русского либерализма. Антология. М., 1997. С. 143
3. Заславская Т. И. Современное российское общество: Социальный механизм трансформации. М., 2004. С. 60
4. Сементковский Р. И. К истории либерализма // Опыт русского либерализма. Антология. - М. : Канон+; ОИ "Реабилитация", 1997. - 478с
5. Рормозер Г., Френкин А. А. Новый консерватизм: вызов для России. - М., 1996. - 237 с.
6. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. Хантингтон С. М. : РОССПЭН, 2003. - 368 с
7. Пшеворски А. Демократия и рынок. Политические и экономические реформы в Восточной Европе и Латинской Америке. М., 2000. С. 258.
8. Башкирова Е. И. Трансформация ценностей российского общества // Полис. 2000. №6. С. 56-57. . 991. ст
9. Юнг К. Г. Психология бессознательного. – М., 1994. – С. 105-125
10. Осипова Е. В. Социология Эмиля Дюркгейма. М., 1977. с. 215-254
11. Бехтерев В. М. Коллективная рефлексология. М. —Пг., 1921. С. 47.
12. Azərbaycanın statistik göstəriciləri. "Səda" nəşriyyatı., Bakı. -2009. s. 766
13. Qərb Universiteti Gender Araşdırmalar mərkəzi. Statistik materiallar., Bakı. 20003.
14. Web: www.infocenter.gov.az

XÜLASƏ

Bu məqalədə Azərbaycan cəmiyyətində siyasi sosiallaşma prosesi, onun spesifik xüsusiyyətləri araşdırılmışdır. Azərbaycan cəmiyyətinin elektoral coğrafiyasının məxsusi aspektlərinin tədqiqi, əhalinin siyasi iştirakçılıq səviyyəsinin öyrənilməsi məsələləri də məqalədə öz əksini tapmışdır. Təqdim olunan məqalədə Azərbaycan cəmiyyətinin siyasi şüurunda baş verən demokratik dəyişikliklər fonunda insan – siyasət, siyasətdə və qərar qəbul etmədə insanların siyasi iştirakçılıq istiqamətində yeni meyllərin araşdırılması nəticəsində əldə olunan nəticələr də yer almışdır.

РЕЗЮМЕ

В этой статье анализируются проблемы политического процесса социализации общества, специфические характеристики ее конкретных аспектов. Рассматривается география избирательного права азербайджанского общества, степень политического участия населения в изучении вопросов. На фоне демократических изменений в политическом сознании анализируются проблемы «человек-политика», рассматриваются новые тенденции в сфере участия в политической жизни людей, принятия политических решений. Приводятся результаты, полученные по итогам проведенного исследования.

SUMMARY

In the article is researched the process of social policy, its specific features in Azerbaijan society/ this article is about the exclusive aspects research of studying attendance level of the population. This article is about democratic changes in the mind of Azerbaijan society focusing on the person – policy, making decisions of people attending in policy, leaning the new approach a making results.

Çapa tövsiyə etdi: prof. Q.Abbasova

YUSİF BALASAQUNLUNUN “QUTADQU BİLİK” ƏSƏRİNDƏ SUFİ-MİSTİK HƏYAT TƏRZİNİN TƏRƏNNÜMÜ

Kəmalə Həsən qızı Pənahova

Bakı Dövlət Universitetinin

Fəlsəfə kafedrasının dosenti

Açar sözlər: sufi, zahid, mistika, həyat təzi, nəfs, fəqirlik, zikr, tərki-dünyalıq, ibadət

Key words: Sufi, ascetic, mysticism, mode of life, passion, poverty, remembrance, asceticism, praying

Ключевые слова: Суфизм, отшельник, мистика, образ жизни, страсть, бедность, поминовение, аскетизм, моление

XI əsr şairi, ensiklopedist alimi Yusif Xas Hacib Balasaqunlunun türk dilində yazılmış “Qutadqu bilik” əsəri (Xoşbəxtliyə aparan elm) türk mədəni irsinin böyük nümunələrindən biridir. Müəllif əsəri 1069-1070-ci illərdə özünün qeyd etdiyi kimi 60 yaşında Kaşqarda tamamlamışdır. Kaşqar Şərqi və Qərbi Türkünstan ərazisində Samanilərin hökmranlığına son qoyaraq, IX-XIII əsrlərdə mövcud olan Qaraxanlılar dövlətinin paytaxtı olmuşdur. Yusif Balasaqunlunun 1017-ci ildə anadan olduğu, 1077-ci ildə vəfat etməsi barədə məlumatlar vardır. O, Kaşqar, Buxara, Səmərqən, Nişapur və Bağdad şəhərlərində təhsil almışdır.

Müəllif əsəri Nasir əl-haqq və əd-din Malik-əl-məşriq ləqəbli, Tabğac Qara Buğra xan türk titullu Əbu Əli əl-Həsənə təqdim etmişdir. Bu hökmdarın tam adı və titulu tarixi əsərlərdən deyil, hüquqi sənəd əsasında məlum olmuşdur. Qaraxanlıların yeganə tarixçisi, Yusif Balasaqunlunun kiçik müasiri imam Əbu-l-Futuh əl-Qafir əl-Əlmainin “Tarixi Kaşqar” əsəri Cəmal Kərşi (XIII əsr) tərəfindən verilən böyük olmayan hissələrdə qorunmuşdur (3,83).

Öz dövrünün məşhur, ziyalı şəxslərindən olan Yusif Balasaqunlu “Qutadqu bilik” etik-fəlsəfi əsərini X əsrdə Samanilər dövlətini əvəzləmiş Qaraxanlılar xaqanlığının nüfuzunu qaldırmaq məqsədi ilə yazmışdır. Əsər Buğra xanın şöhrətini uca tutmağı nəzərdə tutaraq, ona təqdim olunmuşdur.

“Qutadqu bilik” də bir neçə ədəbi ənənə çarpazlaşır. Poemanın bəndlərində gah qədim türk epitafiyalarının (məzar kitabələrinin) ehtirası, gah fars “zireh döşlük-lərinin” didaktikası səslənir, gah çöl lirikasının, gah da sufilərin mistik simvolikası-nın əks-sədaları eşidilir. Poema yeknəsəq və mürəkkəbdir, vahid və çoxtəbəqəlidir, məhz burada Qaraxanlılar xaqanlığının etnik və siyasi reallıqları əks olunmuşdur (3, 82).

Mərkəzi Asiyanın türk xalqları tərəfindən İslam dininin qəbul edilməsi, İslam dininin yerli dini ənənələrlə qarışması VIII əsrin sonlarından etibarən bu xalqların sinkretik İslam mədəniyyətinə qovuşmasına dəlalət etdi.

“Qutadqu bilik” əsərinin müsəlman oriyentasiyası tamamilə qanunauyğundur. Mömin müsəlman olan Qaraxanlılar yalnız İslam ehkamları ilə tam uzlaşan, Məvarənnəhri idarə edən türk sülaləsinin hakimiyyətinin möhkəmlənməsinə kömək edən belə bir əsəri təqdim edə bilərdilər (4, 94).

Yusif Balasaqunlunun əsərinin ən əhəmiyyətli cəhəti sosial-siyasi, etik fikirlərlə bərabər təsəvvüf fəlsəfi dəyərlərinin də burada yer almasıdır.

Sufizm VIII əsrdə indk İraq, Suriya ərazilərində meydana gəlmiş, IX əsrdən etibarən Xorasan və Orta Asiya nahiyələrinə yayılmışdır. Əksər ədəbiyyatlarda Əhməd Yasəvini türk təsəvvüf fəlsəfi və ədəbi fikrinin banisi hesab edirlər. Həqiqətən də Xoca Əhməd Yasəvi yerli türk sufi məktəbinin əsasını qoyaraq, türk xalqları arasında sufiliyn yayılmasında böyük xidmət göstərmişdir. Lakin hələ ondan əvvəl yaşamış Mahmud Kaşqarının “Divan-lüğət ət-türk” və Yusif Balasaqunlunun “Qutadqu bilik” əsərlərində sufi motivlərinə rast gəlinir.

Təsəvvüf İslam dini çərcivəsində meydana gələn dini-fəlsəfi dünyagörüşüdür. Bu cərəyanın nümayəndələri hesab edirlər ki, şəxsi psixoloji təcrübə vasitəsilə mistik yola qədəm qoyan, öz nəfsinə cihad elan edən mistik Allahla bilavasitə mənəvi yaxınlığa nail ola bilər.

Təbii ki, təsəvvüf fəlsəfəsinin əsas prinsiplərindən xəbərdar olan şair əsərdə dünyəvi həyat tərzini və sufi-mistik həyat tərzini müqayisə edərək oxuculara müraciət edir : “Hansı yollarla necə gedəcəyini bir az izah etdim, ona əməl et. Bunlardan biri dünya, biri din yoludur. Bu yollarla get, yolunu azma. Dünyanı istəsən onun yolu budur, Axirəti istəsən onun da yolu budur. Sən qulluğunu et, tanrı sənə güc verər, iki yoldan birini seç, üçüncüsü yoxdur “ (1, 469).

İnsanın ağılla öz nəfsinə hakim ola bilməsi, nəfsini öldürərək, könlünü diriltməsi, qəlbindən dünyəvi arzuların uzaqlaşdırılması nəticəsində sevgi ilə tanrıya qovuşma sufilərin xüsusiyyəti kimi təqdim olunur. Lakin xalqın rahat həyatını təmin

edə bilən, biliyi ilə fayda verən, bacarığı ilə hörmət qazanan insanların dünyəvi fəaliyyəti də təqdir edilir, bu iki yoldan hər hansı birində ləyaqət göstərənlərə tanrının güc verəcəyi vurğulanılır.

Əslində Balasaqunlunun poetik-didaktik poemasında ideal cəmiyyət haqqında fikirlərlə bərabər sufi-mistik düşüncənin müqayisəli şəkildə verilməsi onun fəlsəfi dünyagörüşünün diapazonunu əks etdirir.

Sufi həyat tərzinin ifadəsi Odqurmuş obrazı ilə təqdim olunur. Qənaət və gözütoxluq rəmzi olan Odqurmuşun Öydülmüş və Gündoğdu ilə söhbətlərində və məktublaşmalarında irəli sürdüyü fikirlər təsəvvüf prinsipləri ilə çox uzlaşır. Xalqdan ayrılaraq xəlvətə çəkilib ömrünü Allaha ibadətə həsr edən bu tərkidünya sufi hesab edir ki, insan ibadətdən zövq ala bilmək üçün həvəsini, nəfsini içində boğmalıdır. Belə bir mühakimə yürüdüldür ki, xalqa qapısını tamam bağlamayınca insan yaradan rəbbə ibadət edə bilməz (1, 252).

Zahidliyin fəlsəfi mənası əsərdə bu sözlərlə açılır: "Bu dünya tezliklə gedəcək, o dünya tez gələcək, ayıq ol. Gedən, gündən-günə uzaqlaşib gedər, gələn, qısa bir zamanda gəlib çatar. Bilikli adam fani şeyə könül verməz, ağıllı adam gələcək şeyə hazırlaşar" (1, 267).

Yəni insan özünü axirətə hazırlamalı, bu dünyanın mal-dövlətinə nəfsini salmamalıdır. Əsərdə belə bir fikir səsləndirilir ki, dünya malı ona sahib olanın xasiyyətini dəyişdirdiyi üçün təriqət sahibi malını-mülkünü Haqqa verir, zahid bu dünyanı tərk edir. Sufi fəlsəfəsinə əsasən, nəfsinə qalib gəlməyi bacarana, bədəninə əsir olmayana, özünü tanrı qulluğuna həsr etmiş olana ağıllı insan demək olar. Arzu ilə, müəyyən məqsəd ilə yola çıxan insan diləyinə çatar, yarı yolda qalmaz. Şair sufünün dili ilə belə bir fikir çatdırır ki, ölümdən sonra varlı ilə kasıb qara torpaq altında bərabər olurlar. Həyatda iki günlük rahatlıq üçün niyə öz-özünü aldadırsan? Sən dünya malını yığmaq üçün, ölümsə səni yaxalamaq üçün çalışır (1, 271).

Dünyanın aldadıcı nemətlərindən uzaqlaşmaq, fəqirlik sufi həyat tərzinin əsas prinsiplərindən hesab olunur. Sufilər xarici fəqirliyi Yolun başlanğıcında vacib məqamlardan biri hesab edirdilər və bu vəziyyəti mümkün qədər uzun zaman ərzində, çox vaxt bütün həyatları boyu saxlamağa çalışırdılar (5, 101).

Əslində hər iki dünyada özü üçün heç nə arzulamayan insanı sufi hesab etmək olardı. Nəyə isə sahib olmaq sahib olduğundan asılı olmaq kimi anlaşıldı. Təsəvvüf yoluna qədəm qoyanın mənəvi inkişafının əsas nəticəsi onun özünü bütünlüklə Allahın iradəsinə tabe etməklə fəqirliyi də, tərkidünyalığı da unutməsi idi.

Əsərdə belə bir fikir çatdırılır ki, arzu ilə yola çıxan tərkî-dünya yarı yolda qalmaz, öz diləyinə çatır. Tanrıya sığınan, nəfsinə hakim olan sufinin yeməyə, geyimə o qədər də ehtiyacı yoxdur. Bunları ona tanrı yetirir. Cəfakeş dünyadan könlünü çəkən sufi son günlərini ibadətlə, tanrının şəfqətini diləməklə keçirir. Əsərdə Allaha sığınmaq istəyənlərə nəsihət olunur: “Tanrıya qulluq etmək istəsən, bədəninin arzu qapısını bağla. Hər cür yaxşılığa çatmaq istəsən, bədəninə və nəfsinə hakim ol” (1, 338).

Qeyd etdiyimiz kimi əsərdə sufi dünyagörüşünü ifadə edən fikirlər Odqurmuşun dili ilə çatdırılır. İnsanlardan ayrılaraq tərkî-dünya həyat tərzini keçirməsini Odqurmuş belə ifadə edir: “Dünyanın dilək və arzu yükünü üstümdən atdım, diləyim tükəndi, sözüm qurtardı. Bu dünya bir tarladır, bu gün nə əksən, sabah onu biçərsən. Yaxşılıq toxumu əksən, yaxşılıq bitər, bu yaxşılıq sənə yemək və geyim olar. Pislilik toxumu əksən, pislilik göyərər, pislilik sabah insanın boynuna yük olar. Bu gün bu nəfsi və arzuları atmasam, sabah yaxşılıq tapmağım mümkün olmaz. Bu dünya səni tərk etmədən sən onu tərk et, o səndən bezməmiş, sən onu gözündən sal” (1,349).

Əsərdə təsəvvüf təliminin nümayəndələrinin dünyagörüşü ilə səsləşən fikirlər bu təlimin mahiyyətini açmağa xidmət edir: əsasən insan ağılla nəfsinə hakim olmalıdır, əks halda nəfsini ram edə bilməyən adam yava olur. Bu dünyanın ləzzətləri dalınca qalınca qaçılanda, bir gün onun ciddi hesabı sorulur. Bu dünya ziddiyyətlidir: dadlı və dadsız, şirin və acı, yoxuş və eniş, hündürlük və dərinlik bir-birinə qarşı durur. Ona görə də sufinin dili ilə belə bir nəsihət olunur: “Dininə qiymət ver, dünyaya qiymət vermə, bu dərya kamallı, dinin sənə qiymət qazandırır. Rahatlığa çatdım deyə sevinmə, ovunma, özünü saxla, tanrını zikr et, ibadətlə məşğul ol” (1,444).

Sufinin fikrincə gənclik, səadət, sərvət sərxoşluğu şərab sərxoşluğundan bətdir. İçki içən sərxoş yatsa sərxoşluğu ötər, səadətdən sərxoş olan isə heç ayrılmaz, ölüm gününədək yatıb qalar. Bu dünya insanı tanrıdan uzaqlaşdırır, yaxşı əmələ mane olur, ona meydan vermir. Arif adam bundan qorxub dünyadan əl çəkir, min zəhmətlə dünyanı gəzib dolaşır (1, 445).

Sufilərin yaşayış tərzinin təsvirinə də əsərdə yer verilir. Onların bəzilərinin dağda, mağarada qaldıqları, qidalarının ot kökü, içməklərinin yağış suyu olduğu, bəzilərinin Allaha qarşı qorxu və əndişə ilə təqətsiz halda çöldə gəzdikləri, bəzilərinin çullara bürünmüş halda gözü yaşlı diyar-diyar dolaşdığı, bəzilərinin yemək yemədikləri, digərlərinin gecə yatmadığı göstərilir. Əslində məhz belə həyat tərzini keçirənlərin oyaq olduğu, qafil olanların isə hələ yatdığı fikri irəli sürülür.

Ağıllılar üçün dünya tikanla dolu, bəyəniləcək olanı az, nifrət ediləcək olanı çoxdur, biliksizlər üçün cənnətdir. Buna görə də abidlər dünyanı buraxıb ibadət edirlər. Ölüm ayağında olan sufi daha tanrıya ibadət edə bilməyəcəyinə, dilinin onu zikr edə bilməyəcəyinə heyfslənir. Yalnız tanrı fəzlinə layiq olanlar iki dünyanın da səadətinə çatırlar. İnsanın bu dünyada yeganə mənfəəti ibadət etmək olmalıdır. Hamıdan üz çevirib yalnız yaradana sığınanları tanrı özü qoruyur. “ Hər şeyi tərk et, tanrıya sığın, könlünü, dilini təmiz tut, əməlini düzəlt “, “ Uzun gecəni yatmaqla yox, tanrıya ibadətlə keçir” ifadələri sufilərin öz müridlərinə nəsihəti kimi səslənir.

Zikr etmək, mistikin öz fikrini Allahın xatırlanmasına yönəltməsi təriqət boyu onu müşayiət edən hal və məqamlara çatmasına köməklik edən vasitələrdən hesab olunur. Zikrə mistikin bütün təbiəti çəlb edilməlidir. Periodik davam edən zikrlər sufinin bütün təbiətinə hakim kəsilərək, onu təkmilləşdirir, bütün kənar şeyləri unutturur. Bunun nəticəsində Allah sufinin qarşısında bütün mövcudatın mahiyyəti kimi durur.

Sufilər Allahla insan arasındakı pərdənin açılması, adi insanların bilə bilmədiyi sirlərə vəqif olmaq, bəqa və fəna mərhələsinə çatmaq üçün xəlvətə çəkilir, tanrının adlarını zikr edirdilər. Odqurmuş bu vəziyyəti belə ifadə edir: “ Hər şeydən azad olan ancaq tanrıdır. O, ehtiyacları bilir, rəhmdil və həlimdir. Könlümü ixlas ilə bir tanrıya yetirdim, diləkçi olub ancaq onu istəyəm. Onun varlığına könlümdən inanıram, könlüm inandı, dilim onu zikr edir. Varlığını iqrar edirəm, onu istəyirəm, onu harada axtaracağımı özüm də bilmirəm. Gecələr gözlərimi qırıpmıram, rəbbimi istəyirəm, nişanəsini tapıram, ancaq onu görənlə yoxdur “ (1, 352).

“Qutadqu bilik” əsərində Odqurmuşun müridi olan Kumaru onun yolunu davam etdirir, mürşidinin ölümünü Allahın verdiyi canı geri alması kimi qarşılayaraq, tanrının hökmü ilə hamının barışmasının vacib olduğunu nəzərə çatdırır. Sufidən bu dünyada yalnız əsası və canağı yadigar qalır. Əslində poemada verilən bu epizod müəllifin sufi həyat təzi üçün tipik olan mürşidlə müridi arasındakı münasibətlərin xarakterindən xəbərdar olduğuna dəlalət edir. Sufi nəzəriyyəsinə görə mürid öz mürşidinə olan daxili inamı əsasında qarşısına çıxan çətinlikləri dəf etməyə qadir olur. Belə ki, müridlə mürşidi mənəvi yaxınlıq bir-birinə bağlayır.

Şagirdlə müəllim arasında əlaqənin yaranması formal olaraq üç şeydə ifadə olunurdu: şagirdə xirkanın bağışlanılmasında, ona zikrin formulunun xəbər verilməsində, söhbətdə-bərabər ibadət və təlimdə. Müridə cındır paltar hədiyyə edilməsindən ibarət sufi adəti geyimin simvolik əhəmiyyəti haqqında qədim

təsəvvürlərə əsaslanırdı. Müəllimin geyindişi, yaxud heç olmasa toxunduğu paltara geyindirilən şagird şeyxin mistik-magik qüvvəsindən nə isə əldə edirdi (5, 86).

İnsan çalışmalıdır ki, aldanmasın. İpək, zərbaftalı geyimdən imtina edərək yun paltarla kifayətlənən sufi deyir ki, geyməyə qoyun yunu, yeməyə arpa aşısı mənə bəsdir. Ey qardaş, dünyadan başqa heç nə istəmirəm. Dünyadan öz nəsimimi aldım, kəpəkdən yemək, qoyun yunundan paltar bəsimdir (1, 351).

Əsərdə təsvir edilən sufi həyat tərzinə görə bu yolu seçən bəndə insanlardan uzaqlaşmalı, öz nəfsini və hərisliyini boğmalı, əsil tanrı sevgisinə nail olmaq üçün qəlbindən dünya arzularını çıxarmalıdır. Bütün ibadətləri yerinə yetirən üçün min bir yaxşılıq qapısı açılır. Öz qulluğunu göstərən qul tanrının şəfqətinə nail olar. Tanrının şəfqətinə nail olana bütün yaxşılıqların yolu açılır. Şair əsərin sonunda özü də təsəvvüf fəlsəfi düşüncəsinin təsirinə qapılaraq oxuculara müraciət edir : “ Bu dünya bütün sevincdən ibarətdir, bunu burax, axirət dünyasına bax. Dilini tut, boğazını yığ, çox uyuma, gözünü yum, qulağını tıxa, rahat yaşa ” (1, 479).

Odqurmuşun sufi düşüncələri, Həqiqəti tapmağa çalışmaq, ona mənəvi qovuşmaq barədə təlimi hökmdar Gündoğdunun dünyagörüşünə ciddi təsir göstərir. Bu fikirlər həmin dövrdə İslam bölgəsində geniş yayılmış sufi fəlsəfi fikri ilə həmahəng səslənir, Balasaqunlunun sufi təlimi və poeziyası ilə tanışlığına dəlalət edir.

NƏTİCƏ

Orta əsrlərdə İslam regionunda elm və fəlsəfə sürətlə inkişaf edir, xüsusilə Şərq peripatetizmi, sufilik kimi fəlsəfi cərəyanların nümayəndələri tərəfindən sosial, etik məsələlər ciddi araşdırılırdı. “Qutadqu bilik” əsərində qoyulan sosial və etik problemlərə həm peripatetik filosofların baxışlarının, digər tərəfdən o dövrdə İslam mistisizmini təmsil edən sufi fəlsəfəsinin təsiri danılmazdır. Yusif Balasaqunlu İslam fəlsəfi fikri ilə qədim türklərin törələrdən, tanrıçılıqdan irəli gələn düşüncə tərzini birləşdirərək, orijinal fəlsəfi yanaşmalar təqdim etməyə nail olmuşdur. Müəllifin özünün də qeyd etdiyi kimi Çin fəlsəfi fikri də ona güclü təsir etmiş, əsər Çin, Hindistan, İran, türkdilli xalqların ərazilərində yayılaraq rəğbət qazanmışdır. Bu iş müxtəlif xalqlara məxsus mədəniyyətlərin, fəlsəfi ideyaların, əxlaqi-etik fikirlərin həmişə bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə təşəkkül tapmasının göstəricisidir.

ƏDƏBİYYAT

1. Yusif Balasaqunlu. Quradqu-bilik-xoşbəxtliyə aparan elm. Bakı, 1994.
2. Yusif Balasaqunlu. Quradqu bilik (poema). Bakı, 1998.
3. С.Г.Кляшторный. Эпоха «Кутадгу билиг». Советская тюркология. /Научно-теоретический журнал/ № 4. Баку, 1970.
4. И.В.Стеблева. Поэтика «Кутадгу билиг». Советская тюркология. /Научно-теоретический журнал/ № 4. Баку, 1970.
5. Шimmel Аннемари. Мир исламского мистицизма. М., 2000.

XÜLASƏ

Məqalədə nəzərə çatdırılır ki, XI əsr şairi, ensiklopedist alimi Yusif Xas Hacıb Balasaqunlunun türk dilində yazılmış “Qutadqu bilik” əsərinin ən əhəmiyyətli cəhəti sosial-siyasi, etik fikirlərlə bərabər təsəvvüf fəlsəfi dəyərlərinin də burada əks olunmasıdır. Sufi fəlsəfəsinin əsas prinsiplərindən xəbərdar olan şair dünyəvi həyat tərzini ilə sufi-mistik həyat tərzini müqayisə edir. Poemada təsvir edilən sufi həyat tərzinə görə bu yolu seçən bəndə insanlardan uzaqlaşmalı, öz nəfsini və hərisliyini boğmalı, əsil tanrı sevgisinə nail olmaq üçün qəlbindən dünya arzularını çıxarmalıdır. Əsərdəfi fikirlər türk sufi məktəbinin yaradıcısı Yasəvidən də əvvəl Balasaqunlunun sufi təlimi və poeziyası ilə tanışlığına dəlalat edir.

SUMMARY

The most significant aspect of “Gutadgu Knowledge” (Knowledge Leading to the Future), written in Turkish by the 11th century poet and encyclopedic scholar Yusif Khas Balasagunlu is the reflection of Sufi philosophical values together with the socio-political and ethic remarks in this article. Being aware of the basic principles of the philosophy of Sufi the poet compares secular lifestyle with mystic Sufi way of life. According to the Sufi’s way of life described in the poem, a creature, which has chosen this path, must be aside from the people, throttle his own passion and avidity and must remove world dreams from his heart to achieve God’s true love. The views mentioned in his work testify Balasagunlu’s acquaintance with the Sufi doctrine and poetry even before Yasavi- the founder of the Turkish Sufi School.

РЕЗЮМЕ

В статье доводится до сведения, что наиболее важным аспектом произведения «Кутадгу билиг» учёного энциклопедиста и поэта XI века Юсуфа Хас Хаджиб Баласагунского написанное на турецком языке является отражение наряду с социально-политическими идеями, также суфийско-философских идей. Зная основные принципы суфийской философии, поэт сравнивает светский образ жизни с жизнью суфийской мистики. В соответствии с суфийским образом жизни, описанным в произведении мистик, который выбрал этот путь, должен отказаться от своих страстей и жадности. Кроме того, чтобы достичь подлинной любви к Богу, человек должен удалить из души все мировые мечты. Взгляды, отражённые в произведении свидетельствуют тому, что Баласагунский был знаком со суфийским учением и поэзией, даже раньше Ясави, который считается основателем турецкой суфийской школы.

Çара tövsiyə etdi: dos. H.Q.Məmmədov

HİLMİ ZİYA ÜLKƏNİN YARADICILIĞINDA FİQH MƏSƏLƏLƏRİ

Aytək Zakirqızı (Məmmədova)

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Açar sözlər: fiqh, İslam fəlsəfəsi, islam hüququ, hədis, sünnə, məzhəb.

Ключевые слова: фихх, исламская философия, исламское право, хадис, сунна, мазхаб.

Keywords: fiqh, Islamic philosophy, Islamic law, Hadith, Sunnah, madhhab.

Türkiyənin böyük mütəfəkkiri Hilmi Ziya Ülkənin (1901-1974) zəngin yaradıcılığında İslam düşüncəsi, İslam fəlsəfəsi tarixi haqqında məsələlər mühüm yer tutur. Alimin əsərlərində peripatetizm, işraqilik, sufizm və bu kimi başqa cərəyanlar, onların görkəmli nümayəndələri haqqında araşdırmalar geniş şəkildə öz əksini tapmışdır. Bu mənada filosofun yaradıcılığında fiqh məsələləri xüsusi olaraq işıqlandırılmışdır.

Hilmi Ziya Ülkən İslam aləmində yaranan elmin, mədəniyyətin və fəlsəfi fikrin özünəməxsusluğunu, dünya elm və mədəniyyəti tarixindəki yerini hərtərəfli şəkildə göstərmişdir: «İslam fəlsəfəsi IX- XII əsrlər arasında başlıca əsərlərini vermişdir. Fəlsəfə tarixində Yunan fəlsəfəsi ilə Avropa fəlsəfəsi arasında körpü rolunu oynamış, Yunan (qismən Hind-İran) fəlsəfəsi təsirləri ilə yaranaraq orta əsr Qərb fəlsəfəsinə təsir etmişdi. Buna görə də onu tək yox qaynaqları və təsirləri ilə birlikdə nəzərdən keçirmək daha doğrudur. Qərbə görə, Şərq sayılsa da Yunan dövründən çağdaş düşüncəyə qədər fikir tarixinin inkişafında oynadığı bu rola görə onu əsl Şərq fəlsəfəsi, məsələn, Hind və ya Çin düşüncəsi kimi qəbul etmirik. Hətta bu baxımdan onu bir qədər Qərb fəlsəfəsi tarixinə bir halqa kimi görmək doğru olar» [1, 1].

Mütəfəkkir İslam fəlsəfəsinin Yunan fəlsəfəsi ilə Avropa fəlsəfəsi arasında körpü vəzifəsini daşdığını bildirərkən ilk öncə İslam fəlsəfəsinin Yunan düşüncəsinin bəsit bir davamı olmadığını, tərcümələr və açıqlamalarla (şərhlərlə) yanaşı orijinal əsərlər də qələmə alındığını yazmışdır. Sonrakı mərhələlər haqqında Hilmi Ziya Ülkən bildirmişdir ki, filosoflar (əl-fəlasifə) deyə tanınanlardan başqa kəlam-

çılar, sufilər, hətta hüquqşünaslar (füqəha) arasında da filosof sayılanlar vardır ki, bunların bir çoxu Qərb dünyasında tanınmamışdır; əsl fəlsəfə cığırıları içində də bəziləri latıncaya çevrilməmiş və yaxın illərə qədər Qərbdə tanınmamışdır [1, 1].

Hilmi Ziya Ülkən «İslam hüququ fəlsəfəsi fiqh elmi ilə başlar» fikrini təqdim edərkən «fiqh» sözünün əsl mənasının bilgi və elm demək olduğunu bildirmişdir. İmam Əzəm ilk kəlam əsərini yazdığı zaman buna «Fiqh-i əkbər» demişdi. Beləcə, din və dünya haqqındakı bilgi kiçik bir təbir fərqi ilə ayrılırdı. Fəqət sonradan kəlam, fəlsəfə və təsəvvüf ayrıldıqdan sonra fiqh məfhumunun hüdudu daraldı və o yalnız şəriət, yəni dini qanunlara aid dəlillər və hökmlərin elmi mənasına gəlməyə başladı. Qanun hazırlayana şəri və şəriətə aid yeni dəlillər və hökmlər tapan insana fəqih deyilirdi. Fəqih olmaq üçün (özündən) əvvəlkinə təqlid etməmək, mütləq heç olmazsa bir neçə məsələyə yeni cavablar vermək lazımdır [2, 62].

Hilmi Ziya Ülkən «fiqh»i termin baxımından Türkiyənin görkəmli ictimai xadimi Ziya Gökalp (1876-1924) istinadən izah edir: fiqh - İslam dini hüququ, əsaslarını Quran və sünnətdən (peyğəmbər sözləri) almaqda, bunları zamanın ehtiyaclarına görə «ictimai ümmət» (referendum) və «qiyasi-füqəha» (hüquqşünasların müqayisəli fikirləri) ilə tamamlayır. Bu dörd təməl fiqhə təkamülə əlverişli və mülayim bir xarakter verdiyi üçün onunla sosioloji hüquq görüşü arasında yaxınlıq vardır [3, 110].

Ərəb xilafətinin idarəedilməsi ilk öncə Quranla mümkün olsa da, xilafət ərazilərinin genişlənməsi ilə əlaqədar hüquqi idarə üsulu formalaşırdı. AMEA-nın müxbir üzvü Zakir Məmmədov yazırdı ki, Əməvilər dövründə hakimiyyət artıq teokratik xarakterini itirdiyindən dövlət işlərinin idarəsi üçün təkcə Quran kifayət deyildi. İctimai və siyasi məsələlərin həllində lazımi əlavələrə ehtiyac duyulurdu. Bunun üçün peyğəmbərin əshabələrinin və onların ardıcıllarının hədisləri (söhbətləri, rəvayətləri) mühüm vasitə oldu. Hədislər toplusunun – sünnənin köməyi ilə yoluna qoyulmayan məsələlərdə icmaya (din xadimlərinin yekdil qərarına) arxalanırdılar. Hökm verərkən hədisləri zəruri sayanlara «hədis tərəfdarları» («əshab əl-hədis»), rəyləri və mühakimələri əsas götürənlərə «rəy tərəfdarları» («əshab ər-rəy»), «müqayisə tərəfdarlarına» («əshab əl-qiyas») deyilirdi. Birinci halda qatı ortodoksal islam mövqeyindən çıxış edilir, ikinci halda müsəlman hüququ sisteminə rəşadətçilik prinsipləri yeridilirdi.

Hilmi Ziya Ülkən fiqh-in inkişafı prosesində müxtəlif məzmun daşdığını göstərmişdir. Məsələn, ərəb adət və ənənəsi, İran ənənəsi, Oğuz törəsi kimi. Oğuz törəsi ilə fiqh-in qarışması Türk hüquq sistemini yaratmışdı. Ellinistik fəlsəfənin

təsiri ilə vücuda gələn hüquq nəzəriyyələri fiqhın yanında, ondan müstəqil bir yer tutmuşdur.

Hilmi Ziya Ülkənin fikrincə, bu mənada İslam hüququ fəlsəfəsi deyilincə müxtəlif cərəyanlar nəzərdə tutulur: 1. Tamamilə metafizik olan İslam hüququ fəlsəfəsi: Fiqh və üsul-ü fiqh; 2. Türk törəsi və ya İran ənənəsiylə vücuda gələn şiə fiqhi və türk hüquq nəzəriyyələri; 3. Yunan fəlsəfəsinin təsiri ilə yaranan rəasionalist hüquq nəzəriyyələri; 4. Müsbət və naturalist hüquq nəzəriyyəsi ki, İslam fəlsəfəsində bunu yalnız İbn Xəldunda görürük [2, 62].

İslam hüququ fəlsəfəsindən bəhs edən mütəfəkkir İslam (ərəb – A.M.) imperiyasının qitələr arasında yarandığı zaman yeni iqtisadi və hüquqi ehtiyacların meydana çıxdığını göstərmişdir: Bu ehtiyaclar əslində bir toplam dini olan İslamiyyəti bir imperiya hüququ nizamına görə təfsir etmək məcburiyyətini doğurdu. Bu imperiya, fikri həyatı baxımından bir ümmətə dayanırdı, yəni teoloji bir dövlətdi. Bunun üçün İslam hüququ fəlsəfəsi teoloji imperiya sistemini qanuniləşdirən bir fəlsəfə oldu. İmperiya genişləndikcə hər gün yeni məsələlər çıxırdı: cihad məsələsi, xərac məsələsi, torpağın bölünməsi və işlədilməsi, vərsə, mirasın bölünməsi və b. Bu məsələlər hissə-hissə və bir-birindən ayrı hüquq nəzəriyyələri yaradırdı. Bununla fiqh bir çox qollara bölünmüş və bağlantısız cərəyanlar almışdı [2, 62-63].

Hilmi Ziya Ülkən “fiqh tam bir sistemdir və kəlama istinad edir” mülahizəsini irəli sürərək yazırdı ki, kəlamın sırf metafizik mahiyyətdəki prinsiplərinin cəmiyyət fəlsəfəsi halını alması deməkdir. Əslində fəqihlər böyük kəlam nəziyyələrindən birinə bağlıdılar [2, 63].

Hilmi Ziya Ülkənin fikrincə, klassik kitablarda fiqhə əməli, şəriətə uyğun olan məsələləri bilmək kimi tərifi verilir. Üsul əl-fiqhın mövzusu şəriətlə bağlı olan dəlillər və hökmlərdir. Üsulun qayəsinin şəriət hökmlərini bilmək və onlara uyğun hərəkət edərək dünya və axirətdə səadətə çatmaq kimi nəzərdə tutulur. Fiqh kitablarının şəriət dəlillərindən nəzərdə tutduqları bunlardır: 1. Kitab, 2. Sünnət, 3. İcma-i ümmət, 4. Qiyas-i fūqaha. Fiqh alimləri bu əsaslardan çıxış edərək hüquqi hökmlər verə bilmək üçün məntiqdən istifadə edir, məntiq fiqhın xidmətində bir təfsir, uyğunlaşma və tətbiq aləti olurdu [2, 64].

Beləliklə, Quran, sünnə, icma və qiyas müsəlman hüququnun əsaslarını (üsul əl-fiqh) təşkil edirdi. Bu əsaslardan istifadə edilməsindən asılı olaraq müsəlman Şərqiində bir neçə sünni hüquq məzhəbi (məktəbi) yaranmışdı. Onlardan ən məşhurları hənəfilik, malikilik, şafilik və hənbəlilik idi. Hənəfiliyin əsasını Əbu Hənifə Numan ibn Sabit (699-769) qoymuşdu. Hənəfilər hüquq məsələlərində əqlin

müddəalarına üstünlük verdikləri halda Malik ibn Ənəsin (715-795) ardıcılıarı olan malikilər sünnələrə çox meyil edirdilər. Məhəmməd ibn İdris Şafii (767-820) və onun ardıcılıarı bu məzhəblər arasında orta yeri tuturdular. Ancaq müsəlman ideoloqları şəriət ehkamlarını qızğın müdafiəyə qalxır, sərbəst düşüncəyə yol vermək istəmirdilər. Onların bu ideyası öz əksini ortodoksal sünnilikdə – hənəbilik məzhəbində tapdı. Əhməd ibn Hənəbəl (780-855) və onun tərəfdarları yalnız Qurana və sünnəyə əsaslanırdılar, dini ehkamlardan kənarda qalan azadfikirlilik meyillərinə qarşı amansız idilər [4, 27].

Fiqhin əsası, qaynağı ilə əlaqədar məsələdən bəhs edən Hilmi Ziya Ülkən yazmışdır ki, fiqhın birinci qaynağı kitab, yəni Qurandır. Fəqət bütün qaynaq bundan ibarət deyildir. Vəhy və ilham sahibi olan insanın sözləri və hərəkətləri də ikinci qaynaq sayılır... Peyğəmbərimizin sözləri, fəaliyyəti, ümumiyyətlə həyatı fiqhın ikinci qaynağıdır, bu da sünnətdir. Hüquqi və əxlaqi yaxın məsələsi bununla həll edilincə, indi əsl hüquqşünasın vəzifəsi başlayır. Hüquqi sistem kəlamı sistemə, yəni sosial nizam metafizik nizama bağlanır və sosial nizam, yəni əlavənin prinsipləri metafizik nizam, yəni mütləqdən çıxarılır. Fəqət bunu çıxarmaq çox çətindir. Çünki ictimai nizam hər an şəkildən-şəklə girir, yeni ehtiyaclar meydana çıxır.

«İslami elminin dirəyi fiqhdir. Kəlam onun prinsipidir. Təfsir, hədis, üsul-i hədis onun vasitələridir» mülahizəsini təqdim edən mütəfəkkir bunu belə açıqlamışdır: İslami elm tamamilə sosial bir elmdir. Qayəsi camaat (icma) nizamını davam etdirməkdir; fiqh, yəni hüquq fəlsəfəsi bu camaat nizamının dirəyidir. Bütün digərləri ya ona hazırlıq təşkil edər, yaxud da onun şərtləridir [2, 66].

Quran, Sünnə iki əsas digər iki əsasla, yəni icma, qiyasla tamamlanır. Hilmi Ziya Ülkənin fikrincə, icma Qərbdə referendum kimi deyilənin eynidir. Kiçik cümhuriyyətlərdə qanun vasitəsiz və təmsilsiz olaraq hazırlanır. Xalq bir meydanda toplanaraq qəbul edənələr bir tərəfə, etməyənlər digər tərəfə ayrılır. Qədim Romada bəzi sərbəst şəhərlərdə, bu gün İsveçrədə bu üsul tətbiq olunur. İcma üsulu İslam hüququnun mühüm bir təməlidir. İslamiyyətin ilk əsrində bu üsul tamamilə tətbiq edilirdi. Sonradan müctəhidlərin icma mənasında işlədirdi. İcma doğrudan doğruya demokratiya deməkdir. Mütləq olan ilahi hökmlər ancaq icma ilə həyata keçər, bir-birini tamamlayar. İslam doktrinasına görə haqqın sözü xalqın sözüdür: xəlifə seçimi, müharibə elanı, torpaq bölünməsi, vergi sisteminin dəyişməsi və b. icma ilə edilir. İcma İslam hüququnda ictimai hüququn (ammə hüququn) təməlidir. İcma nəticəsində seçilən xəlifə mütləq bir səlahiyyətə sahibdir. O, bir imperator və ya diktatordur. Onu iqtidar mövqeyinə gətirən ictimai iradədir. Fəqət o bir dəfə

gəldikdən sonra mütləq olaraq ictimai iradəni təmsil edər və heç bir surətlə etiraz edilməz [2, 66-67].

Əhali çoxalıb seçkidə iştirak edəcək, bir şəhər xalqı kimi kiçik bir camaatdan ibarət olmayınca icmanın tətbiqi çətinləşir. Belə ki, ilk xəlifələr zamanında müntəzəm tətbiq edilən icma sonradan qismən uzaqlaşılmışdır. Fəqət Mavərdiyə görə hər şəhər öz icmasını hazırlayaraq onlardan ümumi nəticə əldə edirlər. Mavərdi bu məsələdə zamanındakı bəzi tətbiqi tənqid edir. Yalnız o dövrdə deyil, çox sonralar da böyük fəqihlər həmin fikri müdafiə etmişlər. Məsələn, İbn Teymiyyə «Qəyyumun və təbəliyin tənzimlənməsində şəriət siyasəti» («əs-Siyasət əş-şər'iyyə fi islahi ər-ra'i və ər-ra'iyyə») adlı əsərində icmanın bir növ sosializmə gedən, yəni siyasət və iqtisad işlərində camaatın doğrudan doğruya iştirak və müdaxiləsini qəbul edən sistemini müdafiə edir. Əsasən İslam hüququnun bu xarakteri müqavilə və mülkiyyət nəzəriyyəsində də görünür.

Fəqihlərin kitab və sünnəyə əsaslanaraq etdikləri qiyaslar (analogie) fiqhi tamamilə ilahi dəlillər mərhələsindən əqli dəlillər mərhələsinə keçirir. Bununla fiqh sistemi rəşional hüquqi bir sistem formasını alır. Fəqihlərin qiyası bir neçə üsula və qaydalara əsaslanır... Fəqihlər Quran və sünnətdə tam və qəti bir xəbəyə qarşılıq olan bir hökmü «sübut» ilə qəbul edirlər: O mütləq olaraq sabitdir. Sübutda ağıldan çox ifadə etmənin rolu vardır. Bir əmrdə bu dəqiqlik olmayınca o zaman müxtəlif yollara müraciət edilir. Bürhan və isbat yoluyla “yəqin” araşdırılır, buna dəlalət deyilir. Əgər dəlil kitaba istinad edirsə buna dəlil-i əqli, sırf bürhana istinad edirsə buna dəlil-i nəqli deyilir. Doktrinalar arasındakı fərqlər isə bunlardan hər birinə verilən əhəmiyyətdən irəli gəlir [2, 67].

İslam hüququnun bütün müqavilə, mülkiyyət və toxunulmazlıq nəzəriyyələrini istinad etdirdiyi bir hürriyyət nəzəriyyəsi vardır. Ona görə yaradılışdan bəri insanların yaradanları qarşısındakı vəziyyətləri, qulların ağaları qarşısındakı vəziyyətləri kimidir. Bu həqiqət fiqhə görə qərar çıxarma və ifadəsi açıq izahı ilə sabitdir. Hilmi Ziya Ülkən burada Allahla insan arasında bir vəzifə - haqq sistemi olduğunu yazır: İnsanın Allah qarşısında etməli olduğu məcburi vəzifələr vardır. Buna müqabil insanların da Allahdan aldıkları bir neçə haqları mövcuddur. Mükafat və cəza ancaq azad hərəkətlərdə mənə qazanır. Allah, insanın azad ola bilməsi üçün ona ağıl və iradə vermişdir. Fəqət ağılın təklif etdiyi bir şeyi bədənin icra etməsi üçün, bu bədənin hər cür ikrahdan toxunulmaz və muxtar olması lazımdır [2, 70].

Hilmi Ziya Ülkən burada İslam düşüncəsi tarixində filosof və hüquqşünas kimi tanınan Seyyid Şərif Cürcaninin (1339-1413) mövqeyini göstərmişdir. Seyyid Şərif

Cürcani «Şərh əl-Məvaqif» əsərində bu məsələ ilə əlaqədar yazmışdır: “Qədər etiqadı, İslam doktrinasının əsasını təşkil edir. Bu etiqadın yanında insan fəaliyyətinin azad bir surətdə seçim haqqı və məsuliyyət şəklində əməli bir prinsip qəbul edilmişdir. «Şərh əl-Məvaqif» bu nəzəriyyəni dəyişdirir və metafizik fatalizmi əxlaqi hürriyətçiliklə ancaq eklektik surətdə tamamladığımızı söyləyir, yəni bu metafizik sistemdən hürriyət nəzəriyyəsi çıxmaz. Əxlaqi yaratmaq üçün buna hürriyət prinsipini əlavə edirik, fəqət bu sırf əməli bir tərzdə əlavə edilmişdir. «Məvaqif»-ə görə, bu nəzəriyyə metafizik prinsipin nəticəsi deyil, sistem xaricində, sistemə qatılmış bir fikirdir. «Məvaqif»-in bu qənaəti ümumi deyildir. Onların ardıcılıları olan bəzi rəsionalistlərə həsr edilmişdir» [2, 72].

Hilmi Ziya Ülkənin fikrincə, əsl fiqh, mütləq fəlsəfəsinə və metafizikaya əsaslanır. Müqavilə nəzəriyyəsini də doğrudan doğruya metafizikadan çıxarır. Çünki əsl fiqhdə insanın Allah qarşısındakı vəziyyəti külli ağıl olan Allahın onun bir parçası, yəni cüzi ağılla münasibətə girşməsiylə mümkündür. Bu münasibət cüzinin küllə vəzifə ilə meyl etməsini və küllün cüzə haqlar bəxş etməsini zəruri etdirir.

Mütəfəkkir fiqh sisteminin Roma hüququndan və Kantdan eyni dərəcədə ayrıldığını bildirərkən bunu belə açıqlamışdır: Roma hüququ obyektiv xarici haqlar qəbul edər və hərəkət nöqtəsi haqq məfhumudur. Kant isə yalnız mənşəyi mütləq olan bir vəzifə prinsipini qəbul edir. Kantın hüquq nəzəriyyəsi əxlaqının bir fəslidir. Fiqh sistemi qarşılıqlı vəzifələr və haqlar sistemidir. Hər haqq bir vəzifəni, hər vəzifə bir haqqı lazımlı edir. Yəni bu günkü dillə desək, fərdlə cəmiyyət arasındakı qarşılıqlılıq qəbul etmək deməkdir. Bununla birlikdə əsl olan vəzifədir. Fəqət bu dərhal yenə həmin prinsip nəticəsi olaraq vəzifənin görülməsi üçün lazım gələn hürriyət şəklini almışdır.

Hilmi Ziya Ülkən fiqh fəlsəfəsini Ziya Gökalpın fikri ilə müqayisə edir: Fiqh fəlsəfəsi Ziya Gökalp kimi «Gözlərimi yumub, vəzifəmi görərəm» deməz, vəzifəni icra etmək üçün gözlərin açıq olması lazımdır [2, 72].

Hilmi Ziya Ülkən fiqhdə mülkiyyət nəzəriyyəsində bütün insanların bərabər hüquqa malik, heç birinin digərindən artıq haqqa sahib olmadığını yazmışdır. «Bu mənimdir» demənin imkanı yoxdur. Əgər bir şeyin işlədilməsi bir qism insanlar üçün ixtiyari, digər bir qism insanlar üçün haramdırsa, belə hallara mülkiyyət deyilir. Mülkiyyət bir şeyi tək bir adamın hökm və iqtidarına vermək, digərlərinə qadağan etmək deməkdir. İslamiyyətdə əslən mülkiyyət yoxdur. Mülkiyyət istisna hallarda və zərurətlərlə zühur etmişdir. Bu hallar da daima metafizik prinsiplə izah edilmişdir. Fiqhə görə mülkiyyətin fail illəti Allahdır. Onu qanuniləşdirən, dini edən

Allahdır. Əgər bir şey şəriətlə bir adama həsr edilmiş, digər qullara onun qənaəti qadağan edilmişdirsə, bu sırf ilahi vəzifə və haqq sisteminin reallışdırmasını asanlaşdırmaq üçündür [2, 73-74].

Fiqh məktəblərindən bəhs edərkən mütəfəkkir göstərmişdir ki, əhli-sünnə fiqhində başlıca iki böyük məktəb vardır: 1. İraq məktəbi, İmam-Əzəmin Hənəfilik məzhəbidir. 2. Şam məktəbi, İmam Malik və İmam Hənbəlin yollarıdır. İmam Şafii bunları təlif etmişdir. İki cərəyan arasındakı zidd görüşlər onda mötədil formada ifadə olunmuşdur [2, 79].

Hənəfilik məktəbinin Əbu Hənifə Nüman ibn Sabit tərəfindən yaradıldığını yazan Hilmi Ziya Ülkən onun haqqında məlumatı təqdim etmişdir: Bu böyük İslam müctəhidi 699-768 illər arasında yaşamışdır. Əsli Kabil şəhərindəndir. Bağdada köçmüş və parça ticarətilə məşğul olmuşdu. Sərvəti olduğu üçün dövlət işində çalışmamışdır. Fiqhə aid çalışmalarını dostları və tələbələri ilə məsləhətləşirdi. Kiçik yaşlarından hüquqi məsələlərə dair əsaslı mübahisələrə girmiş, fəqət əsər nəşr etməmişdi. Gənc yaşda yoldaşlarının təşviqilə hüququn metafizik prinsiplərinə dair «əl-Fiqh əl-əkbər»i çap etdirdi. Sonra əməli məsələlərə dair çoxlu kitablar yazmışdı. Ona təklif edilən vəzifələri qəbul etməmişdi. Buna görə həbsə və dəyənək cəzasına məruz qalmışdı. Xəlifə Mənsurun Bağdad qaziliyini qəbul etməsini israr etdiyi halda bundan imtina etdiyi üçün yetmiş yaşında həbs edilmiş və dəyənəkdən ölmüşdür. Məmurluğu qəbul etməməsinin səbəbi Hənəfiliyə görə bir yerdə zülm varsa, orada alimin vəzifə qəbul etməsi zülmə iştirak və buna görə küfrdür. Halbuki İmam Malikə görə, dövlət başçısı zalımdırsa alimin vəzifəsi sükut etməklə elmi qurtarmaqdır. İmam Əzəmin məmurluğu qəbul etməməsinin başqa səbəbi də budur: İlk Abbasi xəlifələri mötəzililərdəndir. Əhli sünnət fiqh nəzərində mötəzili olmaq bidətə qayıtmaq deməkdir. Buna görə İslam hüquqi sisteminin kənarında qalanların vəzifəsini qəbul etməməlidir [2, 79].

Hənəfilik məzhəbinin nümayəndələri haqqında məsələni işıqlandırarkən Hilmi Ziya Ülkən maturidilərin hənəfilik məktəbinə mənsubluğuna görə türk məmləkətlərində yayıldığını göstərmiş, İmam Əzəmin yolunu davam etdirən böyük türk fəqihlərindən bəhs etmişdir: İbn Mübarək Mərvəzi zamanın ən böyük müctəhidlərindəndir. İlk dəfə əxlaqa dair əsəri olan, Xorasanda ilk dəfə hədis toplayan, türklərdən ilk dəfə ərəbcə şeir yazan bu şəxsdir. Əbu Mutii Bəlxî, Nuh ibn Əbu Mərvəzi, Səhl ibn Mərvəzi və sonra buxaralı bir çox fəqihlər bu cığırı davam etdirdilər. İmam Maturidi və İmam Nəsəfinin Buxaradakı hakim olan metafizik

əsaslarıyla hənəfiliiyi qüvvətləndirdilər. Hənəfilərin böyük mərkəzləri Bağdad, Dehli və xüsusilə İstanbuldur. Əskidən Buxara və Səmərqənd də mərkəz idi [2, 79].

Hənəfiliiyin əsas prinsipləri bunlardır: A) Qanun: Hənəfilik əvvəla rəşadət bir halda gətirilmiş olan şəriətə əsaslanır. İlahi əmr şübhəsiz mütləq prinsipdir. Fəqət o, əqli dəlillərlə isbat və izah edilmişdir. B) Adət və ənənə: Hənəfi hüququ məzmununu adət və ənənədən alır. Bu da Hənəfi doktrinasına görə hüququn empirik qismidir. Məmləkətin, qəsəbənin ehtiyacına, orada mövcud ənənəyə görə yeni hökmlər verilir. Türk fəqihlərinin empirik və rəşadət iki cəbhəni birləşdirmələri türk imperiyaları hüquq sisteminin olduqca hərəkətli və təkamülə hazır olmasını təmin etmişdir. C) Zərurət: Vəziyyət və ehtiyaclarla görə yeni hökmlər verə bilməyi qəbul edər, yəni əsl hökmlərin almadığı yeni məsələlər meydana çıxınca, hökmləri ona görə dəyişdirmək mümkündür. Zamanın dəyişməsiylə hökmlərin dəyişməsi caizdir qaydası bunu ifadə edir. Bu qayda Hənəfiliiyin təkamülçü bir hüquq sistemi olmasını təmin edir [2, 79-80].

Hənəfilikdən sonra malikilik məzhəbindən bəhs edən müfəkkir yazırdı ki, İmam Malik Şam məktəbinin yaradıcılarından biridir. Hicri 90-179, yəni 708-795 illər arasında yaşamışdır. Bu məzhəb Şimali Afrikada və Ağləbilər əmirliyi arasında (Tunis-Siciliya və b.) yayılmışdır. Mənsubları arasında İmam Malikdən sonra ən böyük ustad Seyyid Xəlildir, «Müxtəsər» adlı əsəriylə məşhurdur. İmam Malik başlıca əsəri olan hədis toplusu «Müvəttə»ni İmam Əzəmi təqlid edərək yazmışdır. Maliki məzhəbinin əsas kitablarından sayılan «Əsədiyyə» sahibi Əsəd ibn Firat Əbu Hənifənin tələbələri Əbu Yusif, Məhəmməd ibn Həsəndən fiqh təhsili aldı. Maliki məzhəbi əsaslarında Hənəfilik qədər zəngin deyildir. Hilmi Ziya Ülkən hüquq məktəblərindən Hənəbali məzhəbini üçüncü təqdim edir. İmam Hənəbəl 164-241, yəni miladi 780-855 illər arasında yaşamış və yenə ərəb məmləkətlərində yayılan bir fiqh doktrinasını yaratmışdır. Bu məzhəb mənsubları da hədis əhlidir. Fəqət başqalarından daha qatı bir hüquq sistemi hazırlamışlar. Təqlidi tamamilə inkar edərək, hədisdən başqa əsası qəbul etməzdilər. Bu məzhəb qismən Ərəbistan, qismən də Afrikada əsirətlər arasında yayılmışdır [2, 80-81].

Şafii məzhəbini dördüncü hüquq məktəbi kimi göstərən müfəkkir İmam Şafii İraq və Şam cərəyanlarının zidd prinsiplərini uzlaşdırmağa çalışmışdır. Hicri 150-204 (miladi 764-811) illər arasında yaşamışdır. İmam Şafii, hənəfi ustadlarından Məhəmməd ibn Həsənin tələbəsi olub, öyrəndiyi fiqhi əvvəlcə qəbul etdiyi hədis prinsipinə əlavə edərək, rəy prinsipi ilə hədis prinsipini birləşdirmək istəmişdir. Şafilik məzhəbi ilk zamanlarda çox yayılmadığı halda,

ancaq İbn Şirin Mərvəzi vasitəsilə bir əsr sonra Türkiyədə içərisində özünə olduqca çox tərəfdar tapmışdır [2, 81].

Hilmi Ziya Ülkənə görə, hüquq nəzəriyyələri İslamı qəbul edən millətlər arasında milli xarakterlərə görə təşəkkül tapmışdır. Hənəfilik Bağdadda yaransa da, türk məmləkətlərində yayılmış və yerləşmişdir. Şafilik də bir türk məzhəbidir. Hənəbilik və malikilik ərəb və bərbəri məzhəbidir. Türklər şəhər və imperiya yaratdıqları üçün ictimai təşkilatı əqli bir hüquq sistemi ilə sağlamlaşdırmaq məcburiyyətində idilər. Buna görə türk hüquq nəzəriyyələri hər şeydən əvvəl rəşional olmuşdur, eyni zamanda türklər imperiya daxilində müxtəlif ünsürləri idarə etdikləri üçün hüquqi normaların məzmunu baxımından məmləkətdən məmləkətə dəyişəcəyini nəzərə almışlar və bu rəşional forma içərisində məzmun dəyişikliyinə, təcrübəyə, adət və ənənələrə əhəmiyyət vermişlər. Hüquq doktrinalarının bir cəhətdən də təcrübə və təkamülçü olması və zamanın ehtiyaclarına görə asanlıqla dəyişilə bilməsi bundan irəli gəlir [2, 81].

Beləliklə, İslam hüququnun əsaslarını (üsul əl-fiqh) təşkil edən Quran, sünnə, icma və qiyas haqqında məsələlərə tarixilik prinsipindən yanaşan Hilmi Ziya Ülkən Hənəfilik, Malikilik, Şafilik, Hənəbilik kimi daha çox məşhur olan sünni hüquq məktəblərindən bəhs etmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Ülken Hilmi Ziya. İslam fəlsəfəsi kaynakları ve tesirleri. Ankara, 1967
2. Ülkən Hilmi Ziya. İslam Düşüncəsi. IV. Baskı. İstanbul, 2005
3. Ülkən Hilmi Ziya. Sosyoloji sözlüğü. İstanbul, 1969
4. Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, 1994

XÜLASƏ

Aytək Zakirqızı (Məmmədova)

Məqalədə Türkiyənin böyük mütəfəkkiri Hilmi Ziya Ülkənin (1901-1974) yaradıcılığı əsasında fiqh məsələlər xüsusi olaraq işıqlandırılmışdır. «İslam hüququ fəlsəfəsi fiqh elmi ilə başlar» fikrini təqdim edən alim «fiqh» sözünün əsl mənasının bilik və elm demək olduğunu bildirmişdir. Hilmi Ziya Ülkən fiqh-in tam bir sistem olduğunu və kəlama istinad etdiyini yazmışdır. Burada müsəlman hüququnun əsaslarını (üsul əl-fiqh) təşkil edən Quran, sünnə, icma və qiyas haqqında məsələləri geniş şəkildə göstərilir. Məqalədə Hilmi Ziya Ülkənin yaradıcılığı əsasında Hənəfilik, Malikilik, Şafilik, Hənəbilik kimi daha çox məşhur olan sünni hüquq məktəbləri haqqında məsələlər tədqiq edilir.

РЕЗЮМЕ

Айтек Закиргызы (Мамедова)

В статье всесторонне исследуются проблемы фикха великим турецким мыслителем Хильми Зия Улькеном. «Юридическая философия ислама начинается наукой фикх», - констатирующий эту мысль ученый, определяет настоящее значение фикха, как знание и науку. Хильми Зия Улькен опираясь на калам характеризует фикх, как полную единую систему. Здесь основу мусульманского права (усуль-аль-фикх) составляет Коран, сунна, община и проблемы гияса, которые широко представлены. В статье отражены проблемы юридических суннитских школ – ханафитов, маликитов, шафиитов, ханбалитов, которые легли в основу творчества Хильми Зия Улькена.

RESUME

Aytek Zakirqizi (Mammadova)

In the article investigated the problem of fiqh (Islamic law) in creation of the great Turkish philosopher Hilmi Ziya Ulken (1901-1974). Hilmi Ziya Ulken who introduced his thought that «Philosophy of Islamic law begins with fiqh (Islamic Law)» and he emphasized that «fiqh» are knowledge and science. Hilmi Ziya Ulken emphasized that «fiqh» is systematically subject and it refers to Kelam. He indicates widely the basis of Muslim law which based Koran, Sunna, İjma (commune) and Qiyas (analogy) in this article. Also, in this article investigated legal problems of Sunni law schools – Hanafi, Shafii, Maliki and Hanbali on basis of creativity Hilmi Ziya Ulken.

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. Gündüz Süleymanov

KUR'AN-I KERİM'İN TERCÜMESİ MESELESİ VE MEAL TARİHİ

Röya ALİYEVA¹

Anahtar kelimeler: *Kur'an, Meal, Tercüme.*

Keywords: *Quran, Meaning Translation of Quran, Translation.*

Ключевые слова: *Коран, Смысленный Перевод Корана, Перевод.*

GİRİŞ

Tercümenin, milletlerin sosyo-politik, ekonomik, kültürel, coğrafi ve demografik ilişkilerinde önemli bir yeri vardır. Farklı dilleri konuşan insanların ve milletlerin değişik düzeylerde ilişkiler kurmaları için tercüme zorunlu bir ihtiyaçtır. Tarih boyu değişik uygarlıklar tercüme sayesinde birbirinden etkilenmiş, kültürel verilerinden yararlanmışlar. İslam medeniyeti de kurulduğu çok erken sayılabilecek bir dönemden itibaren tercümeye büyük önem vermiştir. Allah'ü-Teala "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah katında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır."² -buyurmuştur. Farklı dilleri konuşan kavim ve kabilelerin tanışıp kaynaşması için de, en başlıca şart dilin bilinmesidir. Her kesin kendi lisanından farklı bir dili bilmesi mümkün olmayabilir. Durum böyle olunca tanışıp kaynaşma yine tercüme ile gerçekleşir. Bu noktadan hareketle, tercüme sanatının, milletleri bir birine bağlayan sağlam bağlardan biri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Kur'an evrensel bir mesajdır. Muhatabı da tüm insanlıktır. Ancak Allah-ü Teala Kelam'ında 6 yerde "قُرْآنًا عَرَبِيًّا" "*Arapça bir Kur'an*",³ bir ayette "حُكْمًا عَرَبِيًّا" "*Arapça bir Hüküm*"⁴ ve "لِسَانًا عَرَبِيًّا" "*Arapça*"⁵ şeklinde vurgulamış ve Kur'an'ın Arapça

¹ Sakarya Üniversitesi (SAÜ) Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı Öğrencisi.

² Hucurat, 49/13.

³ Yusuf, 12/2; Taha, 20/113; Zümer, 39/27-28; Fussilet, 41/3; Şura, 42/7; Zuhuruf, 43/3.

⁴ Rad, 13/37.

oluşuna dikkatleri çekmiştir. Çünkü bu yüce kelamın ilk muhatapları Araplardır. İslamiyetin yayılmasından ve acemlerin (arap olmayanlar) İslam'ı kabulünden sonra Kur'an'ın tercümesine ihtiyaç duyulmuştur. Durum böyle olunca, Yüce Kelam'ın da Arapçayı bilmeyen milletler arasında anlaşılması için tercüme ameliyesi kaçınılmaz olmuştur. Biz de makalemizde Kur'an'ın tercüme edilip edilemeyeceği meselesini ele alacak, meal tarihini kısaca olarak değerlendireceğiz.

1. TERCÜME KAVRAMI

Tercüme kelimesinin etimolojisi hakkındaki görüşler farklıdır. Bazı dilbilimcilerine göre, kelime Arapça, bazılarına göre ise, muarrebdir. Kelimenin Arapça olduğunu kabul edenlerin –kelimenin kök harfleri hakkında olan- görüşleri de farklıdır. Bazı dilbilimcilerine göre ‘tercüme kelimesi’ dört harfli (rubai) bir kelime olan ترجم kelimesinden, bir kısım alimlere göre ise, kökü üç harfli sülasi bir kelime olan رجم fiilinden türemiştir.⁶ Lügatte “bir kelamı, bir dilden başka bir dile çevirmek, bir sözü diğer bir dilde tefsir ve beyan etmek, bir lafzı kendisinin yerini tutacak bir lafızla değiştirmek” gibi anlamlara gelmekle beraber “bir sözü söylendiği dilde açıklamak, bir sözü başka bir dile nakletmek, kendisine ulaşmayan birisine sözü tebliğ etmek, bir kitabın alt başlıklarını (teracim) veya bir kimsenin hayatı ve eserlerini anlatmak (biyografi/tercüme-i hal)” için de kullanılmıştır.⁷

Tercüme kelimesinin ıstılah manasına gelince, bu konuda farklı görüşler vardır. Elmalılı Hamdi Yazır'a göre: “Tercüme aslın manasına tamamen mutabık olmak için sarahatte, delalette, icmalde, tafsilde, umumda, hususda, ıtlakta, takyitte, kuvvette, isabette, hüsnü edada, üslubu beyanda, hasılı ilimde, sanatta, asıldaki ifadeye müsavi olmak iktiza eder. Yoksa tam bir tercüme değil, eksik bir anlatış olmuş olur.”⁸ Elmalılı'nın bu tarifinden tercümenin ne kadar güç, hatta imkansız olduğunu görmektedir. Teknik eserleri ve hukuki metinleri bu şartları koruyarak bir dilden başka bir dile tercüme etmek mümkün olsa da, insanın duygularına tesir eden

⁵ Nahl, 16/103; Şuara, 26/192-195; Ahkaf, 46/12.

⁶ İbn Manzuri'l-İfrıkiyyi'l-Mısri, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem (v.711/1311), Lisanu'l-Arab, I-XV, 1. Baskı, Daru Sadir, (kapak kısmında Daru'l-Fikr) Beyrut, h.1410/m.1990.TRCM Mad: XII, s. 22, RCM Mad: XII, s. 229.

⁷ Durmuş, Zülfikar, Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri-“Aziz Kur'an” ve “İnsanlığa Son Çağrı” Örneği, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007.s. 38-39.

⁸ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, (v.1942), Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir, I-IX, 1. Baskı, Matbaai Ebüzziya, İstanbul, 1935, C: I, s. 9.

edebi ve sanatsal açıdan değere sahip olan bir eseri yukarıda zikrolunan hususlarla bir dilden başka bir dile aktarmak ise imkansızdır. Böyle bir eserin benzerini yazmak onun tercümesinden daha kolaydır desek mübalağa etmiş olmayız.

Dilciler tercümenin çeşitli tanımları üzerinde durmaktadır. Sözelimi: Berke Vardar tercümeni *“Doğal bir dildeki bildirileri kimi kişilerin anlamsal ve işlevsel bir eşdeğerlik sağlayarak bir başka doğal dile aktarmasıdır”*⁹ şeklinde açıklamıştır. Çeviride ‘eşdeğerlik’ ‘aynılık’ olarak anlaşılmamalı, çünkü aynı metnin iki yorumu arasında bile aynılığın sağlanması söz konusu olamaz. *“Özetle eşdeğerlik; kaynak metnin, okurları üzerinde oluşturduğu etkinin bir benzerinin veya aynısının hedef metin okurları üzerinde oluşturulmasını anlatan ve genellikle metin birimleri için kullanılan bir kelimedir.”*¹⁰

Tercümenin amacı, ayrı dillerle anlatılmak istenen çeşitli duygu ve düşünceler arasında tam bir akort sağlamaktır. Tercüme ile ilgili bu tariflerden sonra çeviri ameliyesini şu şekilde özetleyebiliriz: Bir metnin tercümesinden maksat, onun kaynak metne bağlı kalarak ve mananın ikinci plana atılıp, metnin bir kopyasının oluşturulması, metnin başka bir dilde karşılığının bulunması değil, bilakis kaynak metnin manasının en güzel bir biçimde hedef dilde sunulması, yeniden bir üretme işi veya zihinde anlamlandırılmasıdır. Sonuç olarak tercümenin keyfiyetiyle ilgili şu misali verebiliriz. *“Tercüme bir şişeden başka bir şişeye esans aktarmaya benzer ki, aktarma sırasında herhangi bir kayıp olmasa bile kokusundan bir şey kaybeder.”*¹¹ Hiç bir tercüme mükemmel değil, bilakis noksan ve eksiktir. Bu sebebe bağlı olarak tercümeni Durmuş’un dediği gibi *“zorunlu tahrifin ikiz kardeşi”*¹² olarak nitelendire biliriz.

2. KUR’AN-I KERİM’İN TERCÜMESİ MESELESİ

Kur’an’ın başka dillere tercüme edilemeyeceğini savunanlar¹³ ve Kur’an’ın tercümesinin gerekli olduğunu söyleyenler de,¹⁴ kendi görüşlerini delillerle haklı

⁹ Vardar, Berke, *Dilbilim Açısından Çeviri*, Türk Dili Aylık Dil ve Yazın Dergisi (Çeviri Sorunları Özel Sayısı), 1978, Cilt: XXXVIII, Sayı: 322, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 2000, s. 66.

¹⁰ Hacımüftüoğlu, Halil, *Kur’an Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 33.

¹¹ Ateş, İbrahim, *Tercüme Ve Mütercimler*, Diyanet Dergisi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986, Cilt: 22, Sayı:3, s. 22.

¹² Durmuş, Zülfikar, *Kur’an’ın Türkçe Tercümeleri*, s. 23.

¹³ İbn Kuteybe, Kaffal, Şatıbi, Zerkeşi, Suyuti, Mustafa Sabri, Muhammed Mustafa Şatır, Ahmet Mithat Efendi, M. Reşit Rza, Ahmed Hamdi Akseki, Mennau’l-Kattan vd.

çıkarmaya çalışmışlar. Genel olarak çoğunluk Kur'an'ın tercümesinin gerekli olduğu kanaatindedir. Bu görüşte olan alimler Peygamber Efendimiz'in mektuplarında bulunan ayetlerin tercüme edilmesi, Selman-ı Farisi'ye atfedilen Fatiha suresinin tercümesi,¹⁵ başta Ebu Hanife üzere bazı mezhep imamlarının ve önemli alimlerin konuyla ilgili görüş ve düşünceleri, Kur'an'ın evrensel oluşu, ilk zamanlardan günümüze kadar az veya çok tercüme faaliyetlerinin devam etmesini Kur'an'ın tercümesinin gerekliliği için vazgeçilmez deliller kabul edilmiştir.¹⁶ Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilebileceğini söyleyenlerin maksadı onun tefsiri tercümeleridir. Çünkü tercümedeki noksan ve eksiklik onun metnine değil, mütercimlerin müsamaha ve noksanlıklarına hamledilir. Kur'an'ın harfî tercümesinin yapılamayacağına islam alimleri icma' ile ittifak halindedirler.¹⁷ Kur'an-ı Kerim'in harfî tercümesinin muhal oluşunun bazı belirgin sebepleri; kelime ve cümlelerin birden fazla anlam ifade etmesi, bazı kelimelerin başka dilde karşılığının olmaması, edat çeşitliliği, kıraat vecihlerinin, mecaz ifadelerinin, müteşabihatın bulunması, ses mana uyumu, Arapçada bulunan cinsiyet özelliği, fiil çekimi vs. Tefsiri tercümeyi savunanlar Kur'an'ın Arapça nazmındaki kudsiyeti inkar etmemiş, belâgat yönünden yüceliğinin çeviriyle aktarılamayacağını, hatta tercümenin Kur'an'ın i'cazını ve i'caza bağlı tali manalarını yok edeceğini kabul etmiş, ancak Kur'an'ın genel anlamdaki asli manalarının başka bir dile nakledilirken koruna bileceğini iddia etmişlerdir.

2.1. Kur'an'ın Tercümesi Kur'an Yerine Geçer mi?

Kur'an'ın tercüme edilip edilmeyeceği konusunun dışında alimler tarafından Kur'an tercümesine "Kur'an" denilmesi ve Kur'an'ın yerine geçmesi meselesi de tartışılmıştır. Kur'an tercümelerinin Kur'an yerine geçebileceğini savunanlara göre asıl olan manadır, lafız ise sadece bir vasıta. *"Vakian bir kelim manası anlaşılmaksızın okunursa ancak aheng-i elfazı ile küdsiyetine olan imanın mühim bir*

¹⁴ Ebu Hanife, Cessas, Buhari, Zemaşşeri, Kurtubi, Ebussud, Merağî, Ferid Vecdi, Mevdudi, Hamidullah, Elmalılı, Süleyman Ateş, Suat Yıldırım vd.

¹⁵ Sait Şimşek *"Fatiha Suresi ve Türkçe Namaz"* isimli eserinde rivayetin sahih olmadığını, bu bağlamda farklı rivayetlerin olduğunu, söz konusu rivayetlerin ise sadece mezhep gayretkeşliğinden dolayı bazı Hanefî Fıkıh kitaplarında zikredildiğini söylemektedir. Bu kısım Zülfikar Durmuş'un *"Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri"* s. 86'dan alıntıdır.

¹⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Aydar, Hidayet, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kur'an Okulu Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 177-207.

¹⁷ Aydüz, Davut, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir, Işık Yayınları, İstanbul, 2013, s. 26.*

icmalı bir tesiri görülür. Asıl matlub olan maksudu diniyye tam hasıl olmaz. Ve Peygamber Efendimiz'in "هل ينفع القرآن الا بالعلم" "Kur'an ancak ilimle fayda verir" - buyurmaları¹⁸ bu hikmete mübtenidir."¹⁹

Bu görüş sahiplerinin delil olarak öne sürdükleri ayetler; "ان هذا لفي الصحف الاولى" "Şüphesiz bunlar ilk sayfalarda, İbrahim ve Musa'nın sayfalarında da vardır."²⁰ "وانه لفي زبر الاولين" "Şüphesiz bu öncekilerin kitaplarında da vardır."²¹ "ولو جعلناه قرانا عجميا لقالوا لولا فصلت آياتها لعجمي و عربي" "Eğer biz Kur'an'ı yabancı bir dille gönderseydik derler ki: "Neden, onun ayetleri açıkça beyan edilmedi? Dil yabancı, muhatap arap! Ohur mu böyle şey?"²² ayetleridir.

A'la suresinin 18-19. ayetlerinde Kur'an'ın tümüyle kutsal kitab ve suhurlarda – Arapça değil de onların kendi dilinde- olduğunu ve bununla da asıl olanın mana olduğunu iddia etmişler. Ancak ayetin siyak ve sibakı araştırıldığında ayette Kur'an'ın tümü değil, bir kaç ayet, olsa olsa bu surenin tamamı kastedildiği açıkça görülür.

Şuara suresinin 196. ayeti ile delillerini Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi şu şekilde cevaplamıştır: "Ayetteki birinci zamir Kur'an'a ait değil, Kur'an'ın onların kitaplarında da zikr olunduğuna racidir. Bunun böyle olduğunu daha sonraki ayette teyid ediyor. "İsrailoğulları bilginlerinin bunu bilmesi de onlar için bir ayet (bir delil) değil miydi?"²³

Tercümenin Kur'an yerine geçebileceğini savunanlar Fussilet suresinin 44. ayetini de şu şekilde ele alıyolar. Allah başka dilde de indirmiş olsaydı Kur'an

¹⁸ İmam Gazzali'nin *İhya-u Ulumiddin* isimli eserinde ilim öğrenmenin fazileti bağlamında zikrettiği bu hadisi (bkz. Gazzali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhya-u Ulumiddin*, thk. Ebü'l-Fazl Ziyaüddin Abdürrahim b. Hüseyin İraki, 4. Baskı, Daru'l-Hayr, Beyrut, 1997, I, s. 16-17), İbnü'l-Cevzi mevzu (uydurma) hadis olarak nitelendirmiştir. (bkz. İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Kitabu'l-Mevzuat*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, *Mektebbetü's-Selefiyye*, Medine, 1966, I, s. 223-224. Bu kısım Şen, Ercan, *Milaslı İsmail Hakkı'nın (1870-1938) Kur'an Tercümesine Dair Bir Risalesi: "Kur'an Tercüme Edilebilir Mi? Ve Yeni Vadide Fatiha Tercüme Ve Tefsiri*, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Rektörlüğü Matbaası, Tokat, 2013, Cilt: 1, Sayı:2, s. 272'ten alıntıdır.

¹⁹ Şen, Ercan, a.g.m. s. 272.

²⁰ A'la, 87/18-19.

²¹ Şuara, 26/ 196.

²² Fussilet, 41/44.

²³ Sabri, Şeyhülislam Mustafa, *Kur'an Tercümesi Meselesi*, (çev. Süleyman Çelik), Bedir Yaynevi, İstanbul, 1993, s. 58.

olacaktı. O halde Arapça olması veya başka bir dilde olması asli bir unsur değil, fer'i bir unsurdur. Elbette Allah Kur'an'ı hangi dilde indirmiş olsaydı, o dilde de hem lafzı, hem de manası itibarıyla Allah'ın kelamı olacaktı. Ancak insanların yaptığı tercümede araya beşer unsuru girmektedir. Beşer ise hatadan arınmış değildir. Halbuki Kur'an hem manası, hem de lafzıyla Kur'andır. Allah'ü-Teala tehdidi ayetleri²⁴ ile tüm insanlığa kıyamete kadar meydan okumuştur. Ne Arapça, ne de başka bir lisanda Kur'an'ın bir benzerinin -hiç bir zaman- getirilemeyeceğini Müslüman'lara müjdelemiştir. O halde Kur'an tercümesinin Kur'an yerine geçeceğini savunmak, tehdidi ayetlerini inkar etmek olmaz mı? Kur'an'da hata ihtimali olmadığı halde, tercümede bu ihtimal mevcuttur. Tercümenin Kur'an yerine geçirilmesi ve onunla bir tutulması Kur'an'ın asli manalarına delalet yönünden de olsa imkansızdır. Bu nedenle tercüme ne sadece isim, ne de delalet ettiği mana yönünden "Kur'an" olabilir.

2.2. Tercüme ile İbadet Meselesi

Çağdaş dönemde Kur'an tercümeleri üzerinden sürdürülen ilginç tartışmalardan biri de Kur'an tercümesi ile namaz kılmanın hükmünün ne olduğudur? Modernitenin bütün dinamiklerini gözönüne alarak analiz edilmesi gereken bu konu 1930'lu yıllarda Türkiye ve Mısır'da en sıcak tartışma konularından biridir. Türkiye'de Ezan-ı Muhammedi'den sonra Kur'an da Türkçeleştirilip, ibadet ve tilavette tercümesi kullanılmak, Arapça aslı yasaklanmak; Mısır'da ise Kur'an'ın modern ve çağdaş Arapça'ya çevirisi yapılmak isteniyordu. Bir takım reformcu müellifler, ilahi vahiy olan asıl metin ile kul yapısı tercümeyle eşit tutuyor, böylece İslam dininin ana kaynağı olan nazm-ı İlahiyi profanlaştırmak istiyorlardı.²⁵ Burada dönemin entelektüellerinin bu konudaki görüşleri sorgulanmalı ve analitik bir değerlendirmeye tabi tutulmalıdır.

İslam alimleri Kur'an tercümelerinin Kur'an yerine tilavet edilmesinin yasaklanmasında hemen hemen ittifak halindedirler. Şafiiler,²⁶ Malikiler,²⁷ ve

²⁴ Kasas, 28/49; İsrâ, 17/88, Tur, 52/33-34; Hud, 11/13-14; Yunus, 10/38; Bakara, 2/ 23-24

²⁵ Ekin, Yunus ve Akyüzöğlü, Hüseyin. *Kur'an Tercüme Teknikleri*, Işık Yayınları, İstanbul, 2015, s. 43.

²⁶ Nevevi, Ebi Zekeriyya Muhyiddin b. eş-Şeref; İbn Hacer Askalani, Ahmet b. Ali; er-Rafii, Ebu'l-Kasım Abdu'l-Kerim b. Muhammed, *el-Mecmu' Şerhu'l- Müzehheb; et-Telhisu'l-Habir fî Tahrici'r-Rafii'l-Kebir; Fethu'l-Azim Şerhu'l-Veciz*, I-XX, Daru'l-Fikr, t.y. III, s. 379.

Hanbelilere²⁸ göre Arapça'nın dışında bir lisanla Kur'an'ın kıraatı caiz değildir. Tercüme ile kılınan namaz sahih değildir. Hanefilere göre de Arapça'dan başka bir lisanla kıraat caiz değildir. Ancak Ebu Hanife'nin namazda böyle bir kıraati caiz gördüğü, daha sonra ise bu görüşünden döndüğü rivayet edilir. İmameyn ise Arapça'ya güç yetiren kimse için Arapça dışında bir kıraatle eda olunan namaz fasittir, fakat güç yetiremeyen kimseye tercüme ile kıraat edilerek namaz kılmak caizdir.²⁹

3. KUR'AN-I KERİM'İN BAŞKA DİLLERDEKİ TERCÜMELERİ

Yukarıda Kur'an'ın evrensel olma özelliğine temas etmiş, tüm insanlığa gönderilmiş bir kitap olduğunu vurgulamıştık. Araplardan başka Kur'an'ın hitap ettiği Arap olmayanlar da Kur'an'ı anlamak hakkına sahiptirler. Bu anlamda en büyük kolaylık ise Kur'an'ın kendi dillerine yapılmış olan çevirileridir. Genel kabule göre, Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilmesinin başlangıç tarihi Peygamber'imiz (s.a.s) zamanında İslam'a davet mektupları ile başlamıştır. Daha sonraki dönemlerde Selman el-Farisi'nin Fatıha suresini Farsça'ya çevirmesinden başka Kur'an'ın tercümesine dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bözümk b. Şehriyar'ın "*Acaibu'l-Hind ve's-Sind*" adlı eserinde verdiği bilgiye göre, Kur'an ilk kez Hicri 270 yıllarında Sindçe'ye veya Multanice'ye çevrilmiştir. Guidi'ye göre ise, ilk Kur'an tercümesi Berberice'ye Hicri 127 yılında yapılmıştır.³⁰ Daha sonraki dönemlerde Kur'an tercümelerine kısmen rastlanmaktadır. Martin Lüther'in (1483-1546) 1521 yılında Wittenberg Kilisesi'ne protesto amaçlı 95 maddelik bir bildiriye asarak, dinde reform istemesi ve 1789 Fransız İhtilali'nden sonra ulus/nation kavramının ortaya çıkması İslam Dünyası'nda da etkilerini gösterdi. Bundan sonra Kur'an'ın farklı milletler tarafından anlaşılmasının gerekliliği öne sürülerek çok sayıda çeviriler yapıldı.

²⁷ Enes, İbn Malik (h.179) *el-Müdevvenetü'l-Kübra*, I-VI, Daru Sadir, Beyrut, I, s. 62-64.

²⁸ İbn Kudame Makdisi'l-Cemmailiyyi'd-Dimaşkiyyi's-Salihiyyi'l-Hanbeli, Muvaffekuddin Ebi Muhammed Abdillab b. Ahmed b. Muhammed (h. 541-620), *el-Muğni*, 4. Baskı, I-XV, thk: Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Dr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Deru Alemi'l-Kütübi, Riyad, h.1419/m.1999, III, s. 158-160.

²⁹ Serahsi, eş-Şemseddin, *Kitabu'l-Mebcut*, 2. Baskı, I-XXX, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, Ty. I, s. 36-37.

³⁰ Aydar, Hidayet, *Kur'an'i-Kerim'in Tercümesi Meselesi*, s. 91.

3.1. Doğu Dillerine Yapılan Tercümeleler

İslam Hilafeti çok kısa bir sürede üç kıtaya yayılmış, İslami fetihler Doğu'dan Çin'e, Batı'dan İspanya'ya kadar olan geniş bir coğrafi alanı egemenliğine almıştır. Nitekim İslam'ın bu topraklarda tebliğ edilmesi, Kur'an'ın buradaki halklara kendi dillerinde anlatılması ile başlamıştır. İlk dönem çevirileri de bunun için yazılı değil, sözlü çeviriler şeklindeydi. Daha sonraki dönemlerde ise, Kur'an'ın yazılı çevirilerine rastlamaktayız.

3.1.1. Fars Diline Yapılmış Çeviriler

Kur'an-ı Kerim ilk olarak Fars diline çevrilmiştir. Samanoğullarından Mansur bin Nuh (350-365/961-976) tarafından teşkil edilen bir kurulca Kur'an-ı Kerim'in Farsça'ya çevrildiği bilinmektedir.³¹ Hala birer nüshası Ayasofya ve Drezden Kütüphaneleri'nde bulunan bu çeviri Taberi'nin tefsiri esas alınarak yapılmıştır. Bu tercüme sonra yapılmış ister Farsça, isterse de, Türkçe ilk dönem çevirilerine kaynak ve model olmuştur. Bu çeviriden başka Hoca Abdullah Ensari 520/1126, Şah Veliyyullah ed-Dihlevi 1150/1737 tarihinde Kur'an'ın Farsça'ya çevirisini tamamlamışlardır. Ed-Dihlevi'in "*Fethu'r-Rahman*" isimli bu çevirisi Hindistan'da yapılmış olan ilk Kur'an'ın çevirisi olma özelliğine sahiptir.³² Surabadi, Zahidi, İsfarani, Şirazlı Sa'di, Rıza Muhammed Pesened de Kur'an'ı Farsça'ya çeviren isimlerdendir.

3.1.2. Türkçe'ye Yapılmış Olan Çeviriler

Kur'an-ı Kerim'in çevirisinin yapıldığı en eski (IV.-V./X.-XI.) dillerden birisi de Türk dilidir. Zeki Velidi Togan'a göre, Kur'an'ın Türkçe'ye ilk kez çevirisi miladi XI. yüzyılın başlarında yapılmıştır. Togan, mütercimlerin belki de Mansur b. Nuh'un kurulundaki Türk alimler olduğunu kaydetmektedir.³³ M. Fuad Köprülü ise, ilk tercümenin Kur'an'ın Farsça'ya çevirisinden yaklaşık bir asır sonra h. IV. yüzyılın sonunda veya V. Yüzyılın başında Batı Türkistan'da yapıldığı

³¹Şeker, Mehmet, *İslam Tarihinde Kur'an-ı Kerim'in Türkçe'ye İlk Çevirileri, Kur'an Mealleri Sempozyumu –eleştiriler ve öneriler- 24-26 Nisan 2003 İzmir*, Dianet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, s. 15.

³²Durmuş, Zülfikar, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri*, s. 91.

³³Togan, Zeki Velidi, *Londra ve Tahran'daki İslami Yazmalardan Bazılarına Dair*, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1959-60 C. III, s.135.

görüşündedir.³⁴ Selçuklu dönemine ait Türkçe Kur'an çevirilerine henüz raslanmamıştır. Bunun sebebi ise ilim dili olan Arapça ve sanat dili olan Farsça'nın Türkçe'ye hakimiyetinin olmasıdır. Türkçe olan büyük tefsirlerin ise Osmanlı döneminde yazıldığı görülmektedir.³⁵ Türkçe olarak basılan ilk tercüme ve tefsir ise Ayntablı Mehmet Efendi'nin "*Tefsiri Tıbyan*" tercümesidir. Bu tercüme 1257/1841 yılında Bulak Maatbaası'nda basılmıştır. Cumhuriyet döneminde Kur'an çevirilerinin eskiye nazaran bire-on arttığının şahidi oluyoruz. Bu dönem çevirilerinin en belirgin özelliğini keyfiyetten ziyade kemiyetin olması şeklinde nitelendirebiliriz. Bu dönem için birbirini tekrarlayan çevirilerin yanısıra orjinal tercümelerin olduğu görülmektedir. İzmirli İsmail Hakkı'nın "*Maani-i Kur'an*" tercümesi Latin alfabesi ile basılmış olan ilk tercümedir. Bu dönem yapılmış olan Kur'an tercümelerinden Elmalılı Hamdi Yazır "*Hak Dini Kur'an Dili*", Ömer Rıza Doğrul "*Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri Şerifi Tanrı Buyruğu*", Hasan Basri Çantay "*Kur'an-ı Hakim ve Meal-ı Kerim*", Hüseyin Atay, Yaşar Kutluay, Ali Fikri Yavuz, Süleyman Ateş, Ali Özek ve Ali Bulaç, Mustafa İslamoğlu, Suat Yıldırım vd.'nin tercümelerini örnek olarak verebiliriz.

3.1.3. Azerbaycan Diline Yapılmış Olan Kur'an Çevirileri

Azerbaycan toprakları İslamiyet ile miladi 642 yılında – İslam devletinin kurulmasından sadece 12 yıl sonra- şerefelenmiştir. Kaynaklar ise Kur'an-ı Kerim'in Azerbaycan diline ilk çevirilerinin hicri IX.- miladi XV. yüzyılda Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan (1468-1478) devrinde yapıldığını gösteriyor. Ancak bu tarihe kadar Kur'an'ın çevirisinin yapılmamasının sebebi olarak bu topraklarda kurulan devletlerin resmi dillerinin Arapça ve Farsça olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Yine de VII. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar hiç bir çeviri yapılmamıştır demek doğru olmaz, nitekim sözlü çevirilerin olması kaçınılmazdır. Akkoyunlu devrinde yapılan bu çevirilerinin tamamı hakkında bilgi sahibi değiliz. Bu çevirilerin günümüze ulaşmış olan tek örneği İran'ın Meşhed şehrindeki İmam Rıza Müzesi'nde saklanmaktadır.³⁶ XX. yüzyıla kadar devam eden uzun bir süre zarfında Kur'an'ın Azerbaycan diline yapılmış olan çevirisine rastlamamaktayız. Bu

³⁴ Köprülü, Mehmet Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1980, s. 163.

³⁵ Şeker, Mehmet, *İslam Tarihinde Kur'an-ı Kerim'in İlk Çevirileri*, Kur'an Mealleri Sempozyumu, s. 11.

³⁶ Düzal, Resul İsmayılzade, *Kur'an-ı Kerim ve Azerbaycan Türkçesiyle Tercümesi*, Kum, 2000.

dönemden sonra yapılan bu çeviri ve tefsirler; Muhammed Kerim el-Bakuvi'nin "*Keşfu'l-Hakayık an Nüketi'l-Ayati ve'd-Dekayık*", Şeyhülislam Muhammed Hasan Mevlazade eş-Şekevi'nin "*Kitabu'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an*", Ahmet Haşimzade'nin "*Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*" adlı tercüme-tefsir çalışmalarıdır. Verdiğimiz son örnek olan "*Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*" el yazma şeklindedir. Bu çalışmaların ortak özelliği Arap alfabesi ile yazılmış olması ve çevirilerin Kur'an'ın tamamını kapsamasıdır. Daha sonraki dönemlerde Ziya Büniyatov ve Vasim Mammedaliyev "*Qurani Kərim Məali/ Kur'an-ı Kerim Meali*", Neriman Kasımoğlu "*Qurani Kərim/Kur'an-ı Kerim*" (Azerbaycan dilinde açıklama), Muhammedhasan Ganioglu ve Tariyel Bilaloğlu, "*Qurani Kərim/Kur'an-ı Kerim*" (Azerbaycan diline tercümesi ile), Uluslararası "*Elhuda*" Yayınevi Tercümeçiler Grubu, "*Qurani Kərim/Kur'an-ı Kerim*", Resul İsmayılzade Düzal, "*Qurani Kərim və Azərbaycan Dilində Tərcüməsi/Kur'an-ı Kerim ve Azərbaycan Dilinde Tercümesi*": Çeviri "*Kur'an'ı Yabancı Dillere Çevirme Merkezi*", Alihan Musayev, "*Qurani Kərim Tercümesi/Kur'an Kerim Tercümesi*", vd. Kur'an'ı Azerbaycan diline çeviren mütercimlerdir.

3.1.4. Hint Alt Kıtası ve Uzak Doğu Dillerine Yapılan Çeviriler

Hint Alt Kıtası ve Uzak Doğu'ya baktığımızda ilk çevirilerin erken dönemlerde yapıldığını görmekteyiz. Urdu'ca ilk Kur'an tercümesi ise Şah Veliyyullah ed-Dihlevi'nin ortanca oğlu Mevlana Şah Refiuddin ed-Dihlevi'nin 1190/1776 yılında yaptığı ve 1254/1838'de Kalküta'da basılmış olan çevirisidir.³⁷ Daha sonra ed-Dihlevi'nin küçük oğlu Şah Abdülkadir ed-Dihlevi'nin çevirisi ağabeyinin edebi üslubuyla kıyasta akıcı üslubu ve 12, 14 veya 18 yılda özenle hazırlanmış olması sebebiyle genele daha çok hitap etmiştir. Büyük İslam alimlerinden Ebu'l-Ala Mevdudi de Urduca "*Tefhimü'l-Kur'an*" isimli bir tefsir ve bu tefsiri için "*Tercume-i Kur'an maa Muhtasar Havaşi*" (Kısa Açıklamalı Kur'an Tercümesi) isimli bir tercüme yazmıştır.³⁸

Sind'çe mevcut ilk tercüme İhved Azizullah Muteallevi'ye, ilk basılmış tercüme ise Muhammed Sıddıki'ye aittir. Bu tercüme 1867 yılında Lahor'da basılmıştır. Dr. Ahmet Şah Mesihî ise, Kur'an'ı Hintçe'ye tam şekilde çeviren ilk kişidir. Bu

³⁷ Abdulhamit, Birişik, *Kur'an Tercümesinde Hind Alt Kıtası Örneğinden Yararlanma*, Kur'an Mealleri Sempozyumu, s. 52.

³⁸ Abdulhamit, Birişik, *Kur'an Tercümesinde Hind Alt Kıtası Örneğinden Yararlanma*, Kur'an Mealleri Sempozyumu, s. 59.

tercüme 1915 yılında basılmıştır. Çin’ce ilk çeviri 1889 yılında basılmıştır. Bu çeviri Ma Lian Yuan’a aittir. Japonca ilk Kur’an tercümesi Kon Khi Sakamoto tarafından yapılmış ve 1920 yılında basılmıştır.³⁹

3.2. Batı Dillerine Yapılan Tercümeler

Batı dünyası da Kur’an-ı Kerim’e kayıtsız kalamamıştır. Bunun bir neticesi olarak Kur’an-ı Kerim ilk kez 1143 yılında İspanya’da (Endülüs) Latince’ye çevrilmiş, Theodor Bibliander tarafından 1543 yılında Bale’de basılmıştır. Kur’an 1547’de de, Venice’de basılmak üzere İtalyanca’ya çevrilmiştir. XVII. yüzyıl Batı’da sistematik şekilde Kur’an çevirilerin yapıldığı yüzyıldır. “*Bu yüzyıl oryantalistlerin edilgen, İslam medeniyetinin etken görüldüğü bir dönemdir*”.⁴⁰

3.2.1. Almanca’ya Yapılmış Olan Kur’an Çevirileri

Almanca ilk Kur’an çevirisi XVII. yüzyılda, 1616 yılında Soloman Schwigger tarafından “*Der Turken Alcoran*” ismiyle basılmıştır. Kur’an’ı Almanca’ya uyaklı aktaran ise, Friedrich Rückert (1788-1866) olmuştur. 1963 ile 1966 yılları arasında Stuttgart’ta dört “*Lieferungen*” halinde (Kur’an’ın) tam bir Almanca çevirisi yayınlanmıştır.⁴¹

3.2.2. Fransızca’ya Yapılmış Olan Kur’an Çevirileri

Fransızca ilk çeviri ise Andre Du Ryer tarafından yapılmış ve 1647’de basılmış olan çeviridir. Müslüman alimlerden Muhammed Hamidullah’ın “*Le Saint Coran*” isimli çevirisi de Fransızca’dır. İlk baskısı 1959’da yapılan bu çevirinin on beşinci baskısı farklı şehirlerde basılmıştır. Çeviri 2000 yılında Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık tarafından “*Aziz Kur’an*” ismiyle Türkçe’ye çevrilmiştir.⁴²

3.2.3. İngilizce’ye Yapılmış Olan Kur’an Çevirileri

Kur’an ilk kez 1649 yılında İskoçyalı Alexander Ross tarafından İngilizce’ye çevrilmiştir. Bu çeviri Arapça metinden değil, Andre Du Ryer’in Fransızca

³⁹ Aydar, Hidayet, *Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi*, s. 136.

⁴⁰ Durmuş, Zülfikar, *Kur’an’ın Türkçe Tercümeleri*, s. 97.

⁴¹ Watt, Montgomery, *Kur’an’a Giriş*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 199.

⁴² Durmuş, Zülfikar, *Kur’an’ın Türkçe Tercümeleri*, s. 103.

çevirisinden yapılmıştır.⁴³ Müslüman alimlerden Muhammed Esed'in "*The Message of the Qur'an*" çevirisinin ilk baskısı 1978 yılında, Arapça metinle ise, 1980 yılında Gibraltar şehrinde basılmıştır. Çeviri 1996'da Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk tarafından "*Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*" ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir.⁴⁴

3.2.4. Rusça'ya Yapılmış Olan Kur'an Çevirileri

Rusça ilk Kur'an tercümesini ise Piotr Vaslyevitch Pastnikov yapmıştır. Bu tercüme 1716 yılında basılmıştır. Arapça'dan Rusça'ya ilk çeviri ise Gordi Sablokov'a aittir. Bu çeviri 1878 yılında Kazan'da basılmıştır. Sovyet döneminde yapılmış olan ilk çeviriyi ise Ignaz Kratchkovski yapmıştır. 1963 Moskva'da basılmış olan bu çeviri Kur'an metnine daha bağlı kalınarak yapılmıştır.⁴⁵

SONUÇ

Makalemizde kısaca olarak tercüme kavramını, Kur'an-ı Kerim'in tercüme edilip edilemeyeceğini, tercümenin Kur'an yerine geçip geçmeyeceğini, çeviri ile ibadet konusunu ele aldık ve öne çıkan dillerdeki çevirilerin tarihleri konusuna temas ettik. Sonuç olarak biz de evrensel Hitab'ın her kes tarafından anlaşılması için tercümenin zorunlu olduğu, Kur'an yerine geçemeyeceği, çeviri ile ibadetin caiz olmadığı ve meallerin hazırlanmasında beşer unsurunun olması sebebiyle hata ve eksiklikten uzak olmadığı görüşleri üzerinde hemfikir olduk.

⁴³Eruz, Sakine, *Çokkültürlülük ve Çeviri; Osmanlı Devleti'nde Çeviri Etkinliği ve Çevirmenler*, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul, 2010. s. 148.

⁴⁴Durmuş, Zülfikar, *a.g.e.*, s. 104.

⁴⁵Daha geniş bilgi için bkz. Aydar, Hidayet, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. s. 83-175.

EDEBİYAT

Abdulhamit, Birişik, *Kur'an Tercümesinde Hind Alt Kıtası Örneğinden Yararlanma*, Kur'an Mealleri Sempozyumu –eleştiriler ve öneriler- 24-26 Nisan 2003 İzmir, Ankara, 2007.

Aydar, Hidayet, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kur'an Okulu Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Aydüz, Davut, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Yayınları, İstanbul, 2013.

Ateş, İbrahim, *Tercüme Ve Mütercimler*, Diyanet Dergisi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986, Cilt: 22, Sayı:3.

Durmuş, Zülfikar, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri-“Aziz Kur'an” ve “İnsanlığa Son Çağrı” Örneği*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007.

Ekin, Yunus ve Akyüzoğlu, Hüseyin. *Kur'an Tercüme Teknikleri*, Işık Yayınları, İstanbul, 2015.

Enes, İbn Malik (h.179), *el-Müdevvenetü'l-Kübra*, I-VI, Daru Sadir, Beyrut, t.y.

Eruz, Sakine, *Çokkültürlülük ve Çeviri; Osmanlı Devleti'nde Çeviri Etkinliği ve Çevirmenler*, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul, 2010.

Güngör, Mevlüt, *Kur'an Tercümesine “Kur'an” Denilebilir Mi?*, Dini Araştırmalar Dergisi, Cilt: 8, Sayı: 22.

Hacımuftuoğlu, Halil, *Kur'an Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008.

İbn Kudame Makdisi el-Cemmailiyyi ed-Dimaşkiyyi es-Salihiyyi el-Hanbeli, Muvaffekuddin Ebi Muhammed Abdillab b. Ahmed b. Muhammed (h.620), *el-Muğni*, 4. Baskı, I-XV, thk: Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Dr. Abdulfettah Muhammed el-Huly, Deru Alemi'l-Kütübi, Riyad, h.1419/m.1999.

İbn Manzuri'l-İfrıkiyyi'l-Mısri, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem (v.711/1311), *Lisanu'l-Arab*, I-XV, 1. Baskı, Daru Sadir, (kapak kısmında Daru'l-Fikr) Beyrut, h.1410/m.1990.

Köprülü, Mehmet Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1980.

Nevevi, Ebi Zekerıyya Muhyiddin b. eş-Şeref; İbn Hacer Askalani, Ahmet b. Ali; er-Rafii, Ebu'l-Kasım Abdu'l-Kerim b. Muhammed, *el-Mecmu' Şerhu'l-*

Müzehheb;et-Telhisu'l-Habir fî Tahrici'r-Rafî'l-Kebir; Fethu'l-Azim Şerhu'l-Veciz, I-XX, Daru'l-Fikr, t.y.

Sabri, Şeyhülislam Mustafa, *Kur'an Tercümesi Meselesi*, (çev. Süleyman Çelik), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1993.

Serahsi, eş-Şemseddin, *Kitabu'l-Mebcut*, 2. Baskı, I-XXX, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.

Şeker, Mehmet, *İslam Tarihinde Kur'an-ı Kerim'in Türkçe'ye İlk Çevirileri*, Kur'an Mealleri Sempozyumu –eleştiriler ve öneriler- 24-26 Nisan 2003 İzmir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.

Şen, Ercan, *Milaslı İsmail Hakkı'nın (v.1938) Kur'an Tercümesine Dair Bir Risalesi: "Kur'an Tercüme Edilebilir Mi? Ve Yeni Vadide Fatiha Tercüme Ve Tefsiri"*, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Rektörlüğü Matbaası, Tokat, 2013, Cilt: 1, Sayı:2.

Togan, Zeki Velidi, *Londra ve Tahran'daki İslami Yazmalardan Bazılarına Dair*, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1959-60.

Vardar, Berke, *Dilbilim Açısından Çeviri*, Türk Dili Aylık Dil ve Yazın Dergisi (Çeviri Sorunları Özel Sayısı), 1978, Cilt: XXXVIII, Sayı: 322, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 2000.

Watt, Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, (v.1942), *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, I-IX, 1. Baskı, Matbaai Ebüzziya, İstanbul, 1935.

ÖZET

Kur'an-ı Kerim, Allah'ü-Teala'nın insanlığa en büyük lütfudur. Peygamber Efendimiz'in en büyük ve kıyamete kadar sürecek olan mucizesi, İslam ümmetine devamlı doğru yolu gösterecek olan hidayet rehberidir. Bu durumda her Müslüman'ın da görevi böyle eşsiz bir kelimadan azami surette istifade etmek, okumak, anlamak, ayetleri üzerinde düşünmek ve en önemlisi de bu öğretileri uygulamaktır. Erken dönemlerden itibaren Kur'an'ın tercüme edilmesi tebliğin en önemli bir unsuru haline gelmiş, Müslüman alimlerin bu görevi yerine getirmeleri lüzumu ortaya çıkmıştır. Ancak Kur'an'ın tercüme edilip edilmeyeceği meselesi özellikle son 100-150 yıl içerisinde pek çok kez tartışma konusu olmuştur.

ABSTRACT

The Holy Quran is the greatest mercy of Gracious Allah to the humanity. It is also the greatest miracle of Prophet, which will continue until the Doomsday, and the guidance of the Islamic Umma. In this case, the most important duty of every muslim is consist of maximal using that matchless word, reading, understanding, deeply thinking of its verses (ayats) and putting these doctrines into practice. Since the early periods, the Quranic translation became the most important factor of *tablîğ* (transmitting the divine message), besides, the needs of muslim scientists' fullfiling that mission came in view. But the issue about translation of the Quran has become discussion subject many times, especially for 100-150 years.

РЕЗЮМЕ

Священный Коран самый большой дар Всевышнего Аллаха людям. Коран самое большое чудо Посланника Аллаха, да благословит его Allah и приветствует, и главное руководство и наставление для людей до Судного Дня. Поэтому обязанность каждого мусульманина использовать во благо, читать, понимать, размышлять над аятами этого бесподобного Писания и самое важное применять это учение. С прошедших времен перевод смыслов Корана являлся средством для распространения и поэтому это стало важным для мусульманских богословов. Но в последние 100-150 лет между богословами возникли разногласия по этому поводу.

UOT 1 (09); 11

İSLAM MÜTFƏKKİRLƏRİNİN ƏSƏRLƏRİNDƏ ZEHNİN VARLIĞI

Əntiqə Paşayeva

*AMEA-nın Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunun Dinşünaslıq
və mədəniyyətin fəlsəfi problemləri şöbəsinin
elmi işçisi, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru.
pashayeva.ph@mail.ru*

Açar sözlər: islam mütfəkkirləri, zehn, varlıq, zehnin varlığı, elm, idrak.

Ключевые слова: исламские мыслители, мышление, бытие, бытие мышления, наука, познание.

Key words: islamic thinkers, mind, existence, mental of existence, knowledge, perception.

Giriş: Bildiyimiz kimi, islam fəlsəfəsi bir çox mövzuları əhatə edir ki, bunların özəyi məhz islam filosofları və mütəbəllimləri tərəfindən qoyulmuşdur, “zehnin varlığı” mövzusu da bu mövzulardan biri hesab olunur. Qeyd etmək lazımdır ki, haqqında bəhs edəcəyimiz mövzu (zehnin varlığı) qədim yunan fəlsəfəsində olmamışdır və hətta islam fəlsəfəsinin başlanğıc dövrlərində də ətraflı və müstəqil bir mövzu kimi tədqiq edilməmişdir; zaman keçdikcə islam fəlsəfəsində tədqiq olunaraq genişlənməyə başladı.

Filosof və mütəbəllimlərin diqqətini özünə cəlb edən¹ bu mövzu zehnin və elmin mahiyyətinə aid olmaqla, həm də bunların xüsusiyyətlərini bəyan edir. Mütfəkkirlər bu mövzuya xüsusi diqqət etmiş və zehnin varlığını müxtəlif cür təhlil edərək bir sıra yeni fikirlər irəli sürmüşlər. Onların fikrincə, burada iki əsas dərkətmə və ya agahlıq tədqiq olunur ki, bunlardan biri “özünü dərkətmə” və digəri isə “özündən əlavə digər şeyləri dərkətmə”dir; yəni biz həm özümüzü dərk edirik və həm də öz varlığımızın vasitəsi ilə ətrafda olan əşyanı dərk edirik. Biz digər agahlığı

¹ Bu mövzu barəsində filosof və mütəbəllimlər arasında ciddi fikir ayrılığı vardır. Onların bu barədə olan fikrləri mövzuda təhlil olunacaqdır.

vasitəli² elmin köməyi ilə dərk edirik və bizim əşya barəsində olan ağıllığımız o deməkdir ki, o, əşyanın surəti bizim zehnimizdə həkk olunmuşdur. Bizi həmin əşya ilə bağlayan bir səbəb vardır və bu səbəb həmin əşyanın dərk olunmasıdır. Biz, bu surət vasitəsi ilə (vasitəli elm) əşya barəsində təsəvvürə sahib oluruq və bu surət reallığı göstərməklə, həm də təbiətdə olan əşyanı kəşf edir. Amma burada müxtəlif suallar yarana bilər və o bunlardan ibarətdir ki, təbiətdə olan əşya ilə surət arasında hansı bağlılıq mövcuddur? Əşyanın zehnimizdə yaranma surəti o qədər aydındır ki, sanki biz onları ətraf aləmdə görüb və kəşf edirik. Bunların bu cür yaranmasına hansı bağlılıq səbəb olur və burada ayrı bir bağlılıq mövcuddurmu? Əgər ayrı bir bağlılıq varsa o, nədən ibarətdir?

Burada mühüm bir məsələ də qeyd olunmalıdır və o, bundan ibarətdir ki, zəhn nəfsin qüvvələrinə bağlıdır, yəni bu mövzu psixologiya elminin əsas mövzularından biri hesab olunur, amma nəyə görə fəlsəfə daxilində təhlil olunur? Zehnin varlığı fəlsəfə ilə hansı bağlılığı vardır? Haqqında bəhs edəcəyimiz mövzuda məhz bu suallar təhlil olunaraq və mövzu ilə bağlı olan digər məsələlər islam alimlərinin əsərlərinə istinad etməklə cavablandırılacaqdır.

Mütəfəkkirlərin əsərlərində zehnin varlığı: Əgər bu mövzunun tarixi köklərinə nəzər salsaq bunu Əbu Nəsr Farabinin³ əsərlərində görmək olar. O, bu barədə ətraflı bəhs etməsə də, bu məsələyə işarə etmişdir. Amma İbn Sina ilk filosofdur ki, bu barədə bəhs etmiş və özündən sonra gələn filosoflara yol açmışdır, ancaq yeni bir şəkli qalmışdır ki, ondan sonra gələn filosoflar bu mövzunu özlərinin fəlsəfi düşüncələrinə istinad etməklə təhlil etsinlər. Şeyx, bu mövzunu təhlil edərək, zehnin varlığına aid olan xüsusiyyətləri göstərmiş və hətta ziddiyyətli tərəflərini sübutlar əsasında açıqlamışdır (1. s. 145-146 / c. 2. s. 308). İbn Sinanın şagirdi olan Bəhmənyar⁴ da yazdığı “*Ət-təhsil*” adlı kitabında bu mövzuya işarə etmişdir (2. s. 289, 489). İbn Sinadan sonra Fəxrəddin Razi⁵ bunun üzərində işləyərək mövzuya

² Fəlsəfi mövzularda elm iki növə ayrılır: vasitəsiz və vasitəli elm. İslam fəlsəfəsində buna “*əlmul-huzur*” (علم الحضور) və “*əlmul-husul*” (العلم الحصول) deyilir.

³ Filosof, məntiqşünas, sosioloq, həkim, riyaziyyatçı və musiqiçi (260-339 h.q.).

⁴ Əbul Həsən Bəhmənyar bin Mərzban. Filosof (vəfat tarixi 446 h.ş. doğum tarixi məlum deyil).

⁵ Əbu Əbdullah Muhəmməd bin Ömər bin Hüseyn bin Həsən Təbəristani Razi. Fəqih, şərhçi, mütəəllim və filosof (544-606 h.q.).

yeni fəsilər açmışdır (3. c.1, s. 377). Fəxrəddin Razidən sonra Nəsirəddin Tusî⁶ qədim məntiq elminə istinad edərək bu mövzunu təhlil etmişdir. (4. s. 10-11). Zaman keçdikdən sonra bu mövzuya müəyyən iradlar tutulmuş və düzgün olmayan tərəfləri barədə tənqidi fikirlər söylənilmişdir. Mühüm bir məsələyə diqqət etmək lazımdır və baxmayaraq ki, İbn Sinadan sonra islam mütəfəkkirləri əsrlər boyu bu mövzunu tədqiq edərək mülahizələr irəli sürmüş, amma bu mövzunu mövzu olaraq ilk dəfə təhlil edən və onun mühüm xüsusiyyətlərini bəyan edən məhz İbn Sina olmuşdur.

İbn Sina, “Ət-təliqat” adlı əsərində mahiyyəti iki hissəyə ayraraq birinci mahiyyəti xarici vücut⁷ (zehndən kənar) və ikinci mahiyyəti isə zehni (zehndə olan) vücut adlandırmışdır. Vücut həmin təbiətdə gördüyümüz varlıqlardır; varlıqlar həm zehndə və həm də təbiətdə mövcuddurlar və bu varlıqların dərk olunması “mudrik” və “mudrək” vasitəsilədir. “Mudrik” dərk edəndir və “mudrək” isə dərk olunan. İdrak, zata bağlı olaraq hər hansı bir varlığın dərk olunmasıdır (5. Təliqat s. 65). İbn Sina, zehnin varlığı və elm arasında fərq qoymamışdır, bəlkə çox hallarda zehnin varlığını elm daxilində təhlil etmişdir.

Mütəfəkkirlərin əksəriyyətinin fikrincə, biz hər hansı bir şeyin varlığını iki cür dərk edirik: zehni və eyni (təbii). Əşya arasında olan bu cür əlaqə mahiyyətə əsaslanır. Zehndə yaranan hər hansı bir şey təbiətdə olan şeyin mahiyyətidir, nəinki onların təbii varlıqları. Əks halda, nə zehni təbii varlıqlara və nə də təbii varlıqlar zehndə daxil ola bilər. Əgər biz bunu belə olduğu halda qəbul etsək ziddiyyətlə üzləşə bilərik. Onda, qəbul etmək lazımdır ki, mahiyyət heç də bizim təbiət aləmində gördüyümüz əşya deyil, təbiət aləmində gördüyümüz əşyanın özüdür, amma zehndə isə əşyanın surətidir (6. c.1.s. 157).

Bildiyimiz kimi mütləq varlıqdan başqa hər bir şeyin mahiyyəti vardır və bu mahiyyət iki halda mövcuddur: biri təbiətdə və digəri isə zehndədir. Bundan başqa, mütəfəkkirləri düşündürən digər məsələ əşyanın zəti və mahiyyətinin zehndə qorunmasıdır; yəni o şey ki, zehndə mövcud olur mahiyyət baxımından təbiətdə olan varlıqlarla müqayisədə heç bir fərqi yoxdur. Məsələn, əgər biz zehndə ağılıq və qaralığın mahiyyətini dərk edirik, bu həmin zehndən kənarda gördüyümüz ağılıq və

⁶ Əbu Cəfər Muhəmməd bin Muhəmməd bin Həsən Tusî. Şair, filosof, mütəkəllim, fəqih, riyaziyyatçı və münəccim. (579-653 h.ş.).

⁷ “Vücut”dan məqsəd cisim və cismaniyyət deyil, varlıq və mövcudluqdur. “Vücut” kəlməsinin azərbaycan dilində qarşılıqlı mənası “varlıq”dır. Məqalədə həm “vücut” və həm də “varlıq” kəlməsi işlənmişdir.

qaralığın mahiyyəti ilə heç bir fərqi yoxdur. Burada olan yeganə fərq ancaq onların mövcudluğundadır nəinki mahiyyətində və biri zehinə aiddir və digəri isə zehndən kənara. Amma mütəkəllimlərin bu mövzu barədə olan düşüncələrini təhlil etdikdə onların fikirləri arasında fərqli mənalara olduğunun şahidi oluruz; yəni burada təhlil olunan məsələlərdən biri də elmi “əlavə” adlandırmalarıdır. Bu fikir mütəkəllimlərin əsərlərində daha çox təhlil olunur. Onların fikrincə, şəxsə və hər hansı bir şey arasında yaranan bu vəziyyət “əlavə” və “əlaqə” adlanır. Mütəkəllim Fəxrəddin Razi bu mövzuya xüsusi diqqət etmiş və hətta buna yeni bir fəsil açmışdır. Onun bu barədə olan düşüncəsi mütəfəkkirlərin fikirləri ilə üst-üstə düşür. O, elm və onun reallığı barədə yazır: elm, zehndə bir şeyin mövcudluğuna dəlilət etmir və insan hər hansı bir şeyi təsəvvür və dərk edərsə, ona (insana) heç bir şey əlavə olunmur. Daha aydın desək, yəni bir şəxs hər hansı bir şey barəsində düşünürsə, onun üçün düşüncənin əvvəlki və sonrakı vəziyyəti arasında heç bir fərq yoxdur. Onun fikrincə elm, nəfs və təbiətdə olan əşya arasında bir əlaqə və əlavədir. Ona görə ki, əgər bir şəxs bir şeyə baxırsa o, şey barəsində elmə və ya hər hansı bir məlumata sahib olur; yəni şəxs və o şey arasında yaranan bu əlaqə həmin elmdir (3. s. 331).

Amma Fəxri Razidən fərqli olaraq, Əllamə Təbatəbai elmin nəfs və təbii əşya arasında bir “əlavə” olduğunu qəbul etməmiş və o, bu barədə yazır: zehnin varlığını inkar edən mütəfəkkirlərin fikrincə, bizim elmimiz nəfs və təbiətdə olan əşya arasında əlavə olaraq yaranır nəinki elm. Əllamə bu nəzəriyyə (əlavə nəzəriyyəsi) barədə müxtəlif sübutlar irəli sürmüş və bunlar aşağıdakılardan ibarətdir:

a) Mütəfəkkirlərin fikrincə, əgər elm əlavə kateqoriyasına aid olsa, onda elmin yoxluğa aid edilməsi qeyri-mümkün olacaq. Ona görə ki, əlavə, nəfs və yoxluq arasında mövcud deyil, amma həqiqətdə elm və yoxluq vardır.

b) Elmdə səhvə yol vermək olmaz, ona görə ki, səhvin baş verməsi idrakin təbii reallığa uyğun olmaması deməkdir. Halbuki biz gündəlik həyatımızda səhvlərə məruz qalırıq.

c) Şəxsin öz zəti barədə bilgiyə sahib olmağı qeyri-mümkün olacaq. Çünki aləm və məlum arasında heç bir əlaqə və əlavə təsəvvür olunmur. Amma biz öz nəfsimiz və zətimiz barədə elmə sahibik və bunu tam olaraq dərk edirik.

d) Elmi təsəvvür və təsdiq ayırmaq düzgün deyil və mənasızdır. Ona görə ki, bu bölgü o qədər aydındır ki, onu inkar etmək belə olmaz (7. c. 1. s.123, 128).

Zehnin mahiyyətini təhlil edərkən digər mühüm bir məsələ ilə qarşılaşırıq və bu “xəyal” nəzəriyyəsidir ki, islam alimləri bunu əsas mövzulardan biri hesab etmişlər. Onların əqidəsinə görə, təsəvvür və düşüncə zamanı zehinə gələn əşyanın mahiyyəti

deyil, bəlkə əşya xəyal olaraq zehinə daxil olur; yəni bunların fikrincə, insan təbiətdən kənar düşünürsə, bu heç vaxt əşyanın həqiqi mahiyyətinə dəlalət etmir. Burada daha yaxşı olar ki, xəyalı hər hansı bir şəkil və formaya oxşadasan ki, bu mahiyyət etibarilə şeylə və ya zatla (məsələn insanla) uyğunlaşmır. Ona görə ki, insanın mahiyyəti dedikdə burada danışan insandan söhbət gedir, amma şəkil və ya forma danışan deyil, bəlkə bu danışan insanın təsviridir nəinki insanın özü. Həqiqətən də, təsvir və ya forma hər hansı bir varlığın sifət və meyarın əks etdirir və bu nəzəriyyə elmin maddi olmaq nəzəriyyəsinə daha çox yaxındır. Çünki bu ideya tərəfdarları iddia edirlər ki, zehndə olan varlıqlar təbiətdə olan əşya ilə mahiyyət baxımından heç bir əlaqəsi yoxdur, bunlar ancaq zehndə və təbiətdə mövcuddur və bir-birlərinin oxşarıdır. Amma zəhn əhatəsində yaranan mövcudlar həmin təbiətdə olan əşyadır. Digər tərəfdən isə, *zehndə təsvirin olması* nəzəriyyəsinə etiqadı olanlar deyirlər ki, mahiyyət təbii reallığın təsviri olduğu üçün zehinə gəlmir, bəlkə bu mahiyyətin təsviri zehndə yaranır. Bu nəzəriyyənin tərəfdarları zehnin varlığı mövzusunda daxil olan iradlara xülasə formasında cavab vermişlər. Onlar zehnin varlığının inkarında bu nəticəyə gəlmişlər ki, istinad olunan “xəyal” və “təsvir” zehnin varlığını inkar edən bir sübutdur.

Qeyd olunmalıdır ki, hər iki nəzəriyyə (əlavə və xəyal) mütəfəkkirlər tərəfindən tutarlı iradlara məruz qalmışdır. Birinci: əgər “xəyal” nəzəriyyəsi tərəfdarlarının dedikləri düzgün olsa, yəni onların fikrincə, o şey ki, zehndə yaranır və bu təbiətdə olan şeyin təsviri olsa, zehnin surəti və təbiətdə olan şey arasında mahiyyət baxımından əlaqə olmayacaq. Amma mütəfəkkirlər bu fikri əsassız hesab edirlər. İkinci: əgər bir şey və onun təsviri bir-birlərindən fərqli olsa, onda gərək qəbul edək ki, zehnin surəti və təbiətdə olan şey arasında heç bir əlaqə olmamış və şeyin təsviri barədə olan hər hansı bir fikir də həqiqətə uyğun deyil. Üçüncü: insan təkcə o, vaxt hər hansı bir məsələ barəsində nəticəyə gəlir ki, əvvəldə o məsələ barəsində düzgün və ətraflı bir elmə və ya bilgiyə sahib olmuş olsun (6. c. 1. s. 157-158).

Zehnin mahiyyəti barədə mütəfəkkirlərin iradları: Mütəfəkkirlər bu mövzu barədə müxtəlif fikirlərlə kifayətlənməyib iradlar bildirmişlər. Bu iradlar beş hissəyə bölünərək aşağıdakılardan ibarətdir:

a) Əşyanın mahiyyətini təsəvvür etdikdə bizim zehnimizdə bir şey yaranır.

b) O, surət ki, zehndə yaranır bu həmin şey barəsində bilgi və məlumat deyil, bəlkə ona səthi olaraq məlum bir şey deyilir və bu formal olaraq elm adlanır. Buna

misal olaraq demək olar ki, hər hansı bir kitab ki, qarşımızda mövcuddur bu bizim təsəvvürümüzə bağlıdır. Bu kitab cövhər⁸ olmaqdan əlavə, həm də ərəzdır,⁹ ona görə ki, müəyyən həddə əsaslanır. Amma kitabın surəti ki, zehnimizdə yaranmışdır o, kitabın zəti. Zehndə zat və ərəz iki müxtəlif şey olaraq mövcud olurlar, bəlkə burada zəhn zəti olaraq ərəzlə birləşir. Daha aydın desək, kitab zətdir amma kitabın rəngi, hər hansı bir ölçüsü ərəz olduğu üçün vahid bir mənaya dəlalat edir.

c) Mütəfəkkirlərin irəli sürdükləri üçüncü irad məşhur qaydaya əsaslanır. Burada göstərilir ki, “hər hansı bir zat harda olmağından aslı olmayaraq zat olaraq mövcuddur”. Bu nəzəriyyə təkcə əşyanın mahiyyətini yaratmır, bəlkə zehndə əşyanın mahiyyəti cins¹⁰, fəsl¹¹ və onların zatilə yaranır və dəyişmədən həmişə mövcud olur. Məsələn, insan zəti olaraq danışan bir varlıqdır və o, hər yerdə olsa belə danışmaq ona aid olduğu üçün dəyişməz və sabitdir. Belə deyil ki, insan əgər başqa bir yerdə olsa natiqlik onun zatından olmasın və o vaxt ki, zehndə gəlir bu xüsusiyyət ondan ayrılslın. Onda qəbul etməliyik ki, hər hansı bir şey ki, zehndə yaranır şeyin mahiyyətinin özü olaraq həm də onu əks etdirir.

d) Elm, nəfəsdə bir vəziyyət olduğu üçün ərəz hesab olunur. Ərəzin müxtəlif növləri var və onlardan biri də keyfiyyət kateqoriyasıdır. Elm, nəfsani keyfiyyət hesab olunur və zehndə gələn hər bir şey nəfsani keyfiyyət kateqoriyasına aid edilir.

e) Kateqoriyalar zəti olaraq bir-birindən fərqlidirlər və fərqli olduğu üçün də zəti olaraq həm də bəsitdirlər. Əgər kateqoriyaların arasında olan fərq onların zatının bir hissəsinə dəlalat etsə, onda gərək onların arasında özlərindən də yüksək bir cins olmuş olsun və bu cins həmin kateqoriyanı tamamilə əhatə etsin. Amma bu düzgün bir fikir olmadığı üçün qəbul edilməzdir (6. c.1. s. 166-168). Diqqət olunması zəruridir ki, əgər mütəfəkkirlərin iradları qəbul olunarsa, bu iki ziddiyyətli fikrin yaranmasına səbəb olacaq. Qeyd etmək lazımdır ki, bir çox mütəfəkkirlər bu ziddiyyətli fikirlərlə qarşılaşmamaları üçün qeyd olunan iradları inkar etmişlər və bu iradlar aşağıdakılardan ibarətdir:

Birinci irad: zehnin varlığı dedikdə, yəni zehnin başlanğıc sübutlarıdır ki, zəhn ona əsaslanır və onunla tanınır. Zehndə və təbiətdə olanlar aydın olduğu üçün, yəni bunlar iki fərqli şey olsalar belə bir yerdə birləşirlər. Əllamə Təbatəbai bu irad

⁸ Substance

⁹ Accident

¹⁰ “Cins”, qədim məntiq elmində ümumi bir məfhumdur ki, varlıqlara şamil olunur.

¹¹ “Fəsl” digər məfhumlardan fərqli olaraq xüsusi bir məfhumdur.

barədə yazır ki, zehnin varlığı o deməkdir ki, bir şey həm cövhər və həm də ərəz olsun. O, fikrini əsaslandırmaq üçün davam edərək yazır ki: zehnin varlığı nəzəriyyəsi, şeyin zəti və o, şeyin təsəvvürü zamanı onun qorunması deməkdir. Əgər biz təbiətdə olan bir cövhəri təsəvvür etsək, onda bizim zehnimiz cövhər surətini alacaq. Ona görə ki, şeyin zəti zehnin varlığında qorunur və nəzərə almaq lazımdır ki, həmin zehnin surəti həm də ərəzdır. Ərəz özünün əhatəsində qorunduğu üçün zehnin surəti də öz nəfsinə bağlıdır və nəfs onun əsasıdır. Elə buna görə də zehnin surəti həm cövhər və həm də ərəz adlandırılır (7. c. 1. s. 131-132).

İkinci irad: On kateqoriya zəti olaraq bir-birindən fərqli və ayrı olaraq heç bir kateqoriyaya tabe deyil. Filosofların dediyi kimi, zehni varlığın mahiyyəti həmin təbiətdə olan varlığın mahiyyətidir və digər tərəfdən, zehnin varlığı ərəzin keyfiyyət növünə aid olaraq nəfsani bir keyfiyyətdir; yəni hər bir şey ki, zehinə daxil olur ilk növbədə bu keyfiyyət kateqoriyasını əks etdirir. Başqa sözlə desək, zəti elmlə birləşir, çünki elm də keyfiyyət kateqoriyasına aiddir. Məlum zət¹², cövhər olduğu üçün digər zəti keyfiyyəti də bildirir. Elə buna görə də, bir şeyin cinsi iki müxtəlif cinslə birləşərək sona çatır (6. c. 1. s. 169).

Qeyd olunduğu kimi, islam filosofları göstərilən iradlara cavab vermək üçün müxtəlif yollardan istifadə etmişlər. Bəziləri bunu inkar və digərləri isə inkar etməyərək müxtəlif fikirlər irəli sürmüşlər. Amma bəzi islam alimləri bu məsələni həll etmək üçün səy etmiş və özlərinin yeni ideyalarını irəli sürməklə məsələni sübutlar əsasında həll etməyə çalışmışlar. Bütün bunları nəzərə alaraq, bəzi mütəfəkkirlərin qeyd olunan iradlara verdikləri cavabları təhlil etmək olduqca zəruridir.

Fəxri Razinin birinci irad barədə fikri (birinci iradın inkarı:) Göründüyü kimi bir sıra mütəfəkkirlər zehnin mahiyyətinə şübhə ilə yanaşmışlar. Çünki onların fikrincə, elm “əlavə” kateqoriyasına aiddir. Fəxri Razi israrla qeyd edir ki, elm ərəz olmaqla yanaşı həm də “əlavə” dir. Məşhur mütəəllim nəinki iradlara cavab verməmiş, hətta bunların heç birni qəbul etməmişdir. Onun fikrincə, əgər biz hər hansı bir şeyi təsəvvür edərsək, bu vaxt zehnimizdə qeyri-adi heç nə baş vermir. Bu ancaq əlavə bir bağlılıq ola bilər. Elə buna görə də elm, nəfs və təbiətdə olan şey arasında “əlavə”dən başqa bir şey deyildir (3. c.1. s. 377). Onun fikrincə, elm aləm və məlum olan şey arasında bir bağlılıqdır. Bu bir daha göstərir ki, Fəxri Razi nəinki

¹² Məlum zət dedikdə, yəni həm zehndə və həm də təbiətdə olan varlıqlar nəzərdə tutulur.

birinci iradı, hətta beş iradın beşin də qəbul etməmiş və ümumiyyətlə zehnin varlığını inkar etmişdir.

Molla Əli Fazil Quşçunun¹³ ikinci irad barədə fikri (ikinci iradın inkarı): Amma Fəxri Razidən fərqli olaraq Molla Əli Quşçunun baxışları tamamilə fərqlidir. O, zehndə elm və məlumin birliyini inkar edərək yazır ki: o şey ki, zehndə yaranır bir şey deyil, bəlkə iki şeydir. Bu iki şeydən biri məlum, ümumi və həmçinin zehndə varlığın mahiyyəti olaraq heç də zehndən asılı deyil. Zehndə mahiyyətin dərk olunması elə bilki, zaman və məkan daxilində müəyyən bir şeyin əldə olunmasıdır. İnsanda düşüncə zamanı yaranan ikinci şey isə təbiətdə olan cüzi varlıqları əhatə edir və bu varlıqlar nəfsani keyfiyyəti əks etdirdiyi üçün zehndə olan vəziyyətdən, yəni ərəzdən ibarətdir (8. s.12-13). Amma diqqət etsək görürük ki, burada, zehndə yaranan hər hansı bir şeylə zehnə aid olan şey arasında fərq vardır. Çünki təsəvvür və elm nəzəriyyəsi bir şeydir, təsəvvür olunan və məlum isə başqa bir şeyi bildirir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi elm, keyfiyyət kateqoriyasına aiddir, amma məlum təbiətdə gördüyümüz mövcudlardır. Baxmayaraq ki, elm və məlum hər ikisi zehnə aiddir (məsələn, zehndə yaranan hər hansı bir sifət), elm zehnə bağlıdır, məlum zehnə bağlı deyil, amma eyni zamanda zehndə yer almışdır.

Molla Sədra Molla Əli Quşçunun fikirlərinə münasibətini bildirərək yazır: hər hansı bir əşyanı təsəvvür ediriksə bunun nəticəsində iki şey yaranır. Onlardan biri zehndə mövcud olan məlum və ümumi varlıqlardır. Nəzərə almaq lazımdır ki, ərəz zehndə əşyanı vəsf etmir, bəlkə zehndə yaranır, bu zaman və məkanda bir şeyin ələ gəlməsi misalındadır. Digəri isə, hər hansı bir varlıq təbiətdə də mövcuddur və bu elmdir; cüzi və ərəz zehnə bağlı olaraq nəfsani keyfiyyətə aiddir.

Molla Sədranın fikirlərinə diqqət etsək belə nəticəyə gəlmək olar ki, Fazil Quşçu bu məsələyə işarə etsə də, tam olaraq mövzunu əhatə etməmişdir. Onun fikrincə, əgər Fazil Quşçunun fikrlərini təhlil etsək, görürük ki, əşyanın mahiyyəti və zehnin varlığı vahid bir həqiqətdir və onların ikisinin dəyişməsi səthi olarsa, bu təkcə elm və məlum, ümumi və xüsusi iradları həll edir, amma zehnin varlığının cövhər və ərəz olması məsələsini həll etmir. Ona görə ki, burada cövhər və ərəz olmaq iki kateqoriya deyil ki, onların fərqli cəhətləri səthi olaraq izah edilsin. Molla

¹³ Molla Əli Fazil Quşçu adı ilə məşhur olan, Əlaəddin Əli bin Muhəmməd Səmərqəndi (782-853 h.ş.) alim, riyaziyyatçı, münəccim və əhli-sünnənin (Hənəbəli) ən görkəmli fəqih və mütəkəllimi olmuşdur.

Sədra axırda yazır ki: “Fazil Quşçunun qeyd etdiyi fərqli mənalara həqiqi olsa, onda bu bir sıra iradlara gətirib çıxarar” (9. c. 1. s. 282).

Seyyid Sədrin¹⁴ nəzəriyyəsi (üçüncü iradın inkarı): Seyyid Sədrin fikrincə, təbiətdə olan əşyanın mahiyyətini təsəvvür etdikdə zehndə yarananlar nəfsani bir vəziyyətin mahiyyətidir. Ona görə ki, hər bir cövhər ki, təbiətdə mövcuddur təsəvvür olunanda təbiətdə olan mahiyyəti zehndə gəlir və nəfsin vəziyyətinə çevrilir. Təbiətdə olan varlıqlar cövhərdir, amma o, ki, dəyişilərək zehndə təsəvvür olunur cövhər deyil, bəlkə nəfsin vəziyyətidir.

Muhəqqiq Cəlaləddin Dəvaninin¹⁵ nəzəriyyəsi (dördüncü iradın inkarı): Muhəqqiq Dəvani, elmin nəfsani hall adlanmağını mütəfəkkirlərin diqqətsizliyi hesab edərək yazır ki, əslində elm məlum kateqoriyasına aiddir. Onun fikrincə, əgər məlum cövhər olsa, elm də cövhərdir və əgər məlum kəmiyyət kateqoriyasına aid olsa, bu halda elm də kəmiyyət kateqoriyasına aid olmuş olur. Amma əgər məlum “əlavə” olsa, onda elm də “əlavə” kateqoriyasına aid olaraq və elə bu cür də davam edəcək (10. s. 155).

Diqqət etsək görürük ki, Muhəqqeq Dəvani, digər fikirlərlə müqayisədə bu mövzu barədə qeyd olunan iradlara tam olmasa da nisbətən cavab vermişdir. Amma onun qeyd etdiyi: “mütəfəkkirlər diqqətsizlik üzündən elmi nəfsani hala aid edirlər” cümləsi düzgün deyil və düzgün hesab oluna da bilməz. Ona görə ki, keyfiyyəti elmin surətinə aid etmək diqqətsizlik və oxşarlıq deyil, bəlkə onu şübhə olmayan reallıq adlandırmaq daha düzgün olardı.

Nəticə: Buradan belə nəticəyə gəlmək olar ki, islam elmləri içərisində bu mövzunun təhlili olduqca faydalıdır, ona görə ki, burada söhbət, insan idrakının təbiət aləmi ilə əlaqəsinin hansı həddə olduğu və bu əlaqənin meydana gələməsinə səbəb olan amillərdən gedir. İslam filosoflarının fikrincə, təbiətdə olan əşyalar barəsində elm və ağıllığın yaranması, zehndən kənar şeyin mahiyyətinin dərk edilməsilə mümkündür; yəni əgər biz hər hansı bir şey barsində aqah oluruqsa, bizim zehnimizdə o, şeyin zəti və mahiyyəti başqa bir varlığa sahib olur. Zehndə müəyyən bir surətin və ya təsvirin yaranması bizim təbiət aləmilə əlaqə yaratmağımıza səbəb olur və bu təsvir, təbiət aləmini və ya fəlsəfi istilahda desək xarici aləmi bizə tanıtdırır. Zehnimizdə yaranan bu surətlər zehndən kənarda şeyin zəti və mahiyyətidir və bu surət, xarici mahiyyətin görüntüsüdür, həqiqətən həmin

¹⁴ Seyyid Rəzi Şirazi. Fəqih, arif və alim (1307 h.q. vəfat tarixi məlum deyil).

¹⁵ Cəlaləddin Muhəmməd Dəvani Kazruni Sədiqi. Arif, mütəkəllil və alim (830-908 h. q.).

mahiyyət zehndə başqa bir varlığı tapır. O vaxt ki, insan, daş, ədəd, xətt və s... təsəvvür edirik, həqiqətən bizim zehnimizdə insan, daş, ədəd və xətt təsviri yaranır. Amma insana və daşa aid olan bu təsvir (zehni varlıq) bir-birindən fərqlidir. Çünki bu təsvirin biri insan və digəri isə daşdır; deməli bunların təsəvvürü də fərqli olacaq. Diqqət olunmalıdır ki, xarici varlıq, yəni təbiət aləmində gördüklərimiz surət vasitəsilə zehnimizdə yaranır və zehndə olan surət təbiətdə gördüklərimizdən tamamilə fərqlidir. Fərqi ondadır ki, təbiətdə olanlar varlığın reallığını və zehndə olanlar isə həmin varlığın surətini əks etdirir. Mütəfəkkirlərin fikrincə, elm və idrakin mahiyyəti təbiətdə əşyanın mahiyyətinin olmağı deməkdir və zehndə elmin reallığı məlum mahiyyətin yaranmağından ibarətdir. Elə bir yaranma ki, bu yaranma digər bir növə aid olduğu üçün buna “zehnin varlığı”nın yaranması deyilir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYATLAR

- 1.(1) الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا، الهيات الشفاء: المنطق. حواشي علامه طباطبائي و مقدمه ابراهيم مدكور، قم، ذى القربى 1428 هـ. ق./ اشارات و تنبيهات. شرح خواجه نصير الدين طوسي، ج 2، دفتر نشر كتاب، تهران 1403 هـ. ق.
- 2.(5) _____ التعليقات. (بى تا).
- 3.(2) بهمنيار، ابوالحسن، التحصيل. مطبعة جامعه، تهران، 1349 هـ. ش.
- 4.(4) خواجه نصير الدين طوسي. تجريد الاعتقاد. قم: مكتبة الاعلام الاسلامي، 1407 هـ. ق.
- 5.(6) سيد رضى شيرازى. درس هاى شرح منظومه. تهران، انتشارات حكمت، 1383 هـ. ش.
- 6.(9) صدر الدين محمد شيرازى. الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة. الجزء الاول و الثالث، الطبعة الرابعة، دار احياء التراث العربى، بيروت 1410 هـ. ق. 1990 م. 1401 هـ. ق. 1981 م.
- 7.(10) صدر الدين محمد شيرازى. التوحيد الربوبية. (بى تا).
- 8.(7) طباطبائي، محمدحسين. بدايه الحكمه. الجزء الاول، تهران 1402 هـ. ق. 1361 هـ. ش.
- 9.(8) قوشچى، ملا على فاضل. شرح تجريد الاعتقاد. مكتبة الاعلام الاسلام، قم. 1414 هـ. ق.
- 10.(3) فخر الدين الرازى. المباحث المشرقية. (بى تا).

XÜLASƏ

İSLAM MÜTƏFƏKKİRLƏRİNİN ƏSƏRLƏRİNDƏ ZEHNİN VARLIĞI

Əsası İslam mütəfəkkirləri tərəfindən qoyulan “zehnin varlığı” mövzusu zaman keçdikcə filosof və mütəkəllimlər tərəfindən daha geniş işlənərək tədqiq olunmuşdur. Zehnin və elmin mahiyyətini əks etdirən mövzu, həm də xüsusiyyətlərini bəyan edir. Mütəfəkkirlərin bir hissəsi bu mövzuya xüsusi diqqət etmiş və zehnin varlığını müxtəlif formalarda təhlil edərək bir sıra yeni fikirlər irəli sürmüşlər. Məqalədə, islam mütəfəkkirlərin əsərlərinə istinad edərək elmi sübutlar əsasında təhlillər aparılmışdır.

РЕЗЮМЕ

О БЫТИИ МЫШЛЕНИЯ В ТРУДАХ ИСЛАМСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

Тематика «бытия мышления» была предложена исламскими мыслителями, а со временем эта проблема была подробно исследовалась философами и схоластами.

Тема, которая охватывает сферы мышления и науки также выражает их особенности. Часть мыслителей обращала более пристальное внимание на проблему «бытия мышления» и детально исследовав ее выступила с новыми идеями. В данной статье со ссылкой на авторитетных исламских мыслителей был произведен подробный анализ данной проблемы.

SUMMARY

THE MENTAL OF EXISTENCE IN THE WORKS OF ISLAMIC THINKERS

The foundation was laid by the Islamic thinkers of the “mental of existence” by the passage of time, philosophers and theologians consider a more extensive treatment were investigated. This theme, the reflecting maind and science essence but also his declares properties. Some thinkers have paid special attention to this issue and by analyzing the different forms of existence in the mind, have put forward some new ideas. In the article, by referring to the works of Islamic thinkers and analyses were conducted on the basis of scientific evidence.

EBU BEKR İBNU'L-ENBARÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

Kamran Abdullayev

*Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili Öğretim Görevlisi*

Anahtar kelimeler: *İbnu'l-Enbârî, Arapça, Dilcilik, Kufe.*

Açar sözlər: *İbnu'l-Ənbəri, Ərəb Dili, Dilçilik, Kufə.*

Keywords: *İbnu'l-Enbârî, Arabic Language, Phology, Kufe.*

1.1. İsmi, Nisbesi ve Künyesi

İbnu'l-Enbarî'nin ismi ve nisbesi şöyledir:

Muhammed b. Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr b. el-Hasen b. Beyân b. Semâ'a b. Ferve b. Kağan b. De'âme el-Enbârî. İbnu'l-Enbârî'nin künyesi Ebû Bekr'dir. Ancak 304/916 senesinde vefât etmiş olan babası Kâsım el-Enbârî'ye nisbetle İbnu'l-Enbârî diye bilinmektedir.¹

1.2. Doğumu ve Yetiştirilmesi

Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî 271/885 yılında Recep ayının 11. gecesinde Enbâr'da (Irak) dünyaya gelmiştir. Henüz küçük yaşlarında iken babası Kâsım b. Muhammed el-Enbârî ile beraber Bağdat'a gelmiş ve oradaki ilim ortamıyla yakından tanışmıştı. Kendisi de âlim olan babasından kırâat ilmini öğrenmiş, nahiv ve lügat ilimlerini ise Kûfe ekolünün kurucusu Şa'leb'den öğrenmiş ve onun en meşhur öğrencilerinden biri olmuştur. Daha genç yaşta babasının ders verdiği camiin diğer köşesinde

¹ Ebu'l-Ferac Muhammed b. İshâk b. en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Tahran, tsz. I/81; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, thk. Beşşâr 'Avâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1422/2002, IV/298-299; Yakut el- Hamevi, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. İhsan Abbas, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, Lübnan, 1993, VI/2614-2615.

İbnu'l-Enbârî de ders okutmaya başlamıştır. Kendisinin ilim bakımından babasından daha üstün olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.²

Çok yönlü bir âlim olan İbnu'l-Enbârî, özellikle kırâat, Arap dili, nahiv ve hadîs alanlarında temâyüz etmiştir. İbnu'l-Enbârî'nin en büyük özelliği, çok güçlü bir hâfızaya sâhip olmasıdır. Rivâyetlerde İbnu'l-Enbârî'nin üç yüz bin beyit, on üç sandık hacminde kitabı ve yüz yirmi tefsîri isnâdlarıyla birlikte ezbere bildiği zikrolunmaktadır. Bu rakamlar abartılı görünse de, onun çok kuvvetli bir hâfızası olduğunu anlatmaktadır. İbnu'l-Enbârî, derslerini çoğu zaman ezbere okutmaktaydı. Bu konuda babasından şu olay nakledilmiştir; Bir defasında İbnu'l-Enbârî hastalanmıştı. Babası oğlunun bu hastalığından dolayı çok tedirgindi. Bunun üzerine bazıları neden bu kadar tedirgin olduğunu sormuş ve İbnu'l-Enbârî'nin babası; Şu gördüklerinizin tamamını ezbere bilen biri için nasıl tedirgin olmayayım? cevabını vermiş ve duvarın kenarındaki sandıklar dolusu kitapları göstermiştir.³

Abbâsî halîfesi Râzî Billâh ile yakın ilişki içerisinde olan İbnu'l-Enbârî, bir müddet halîfenin oğullarına öğretmenlik etmiştir. Râzî Billâh'tan çok ikrâm görmüş, halîfenin huzurunda birçok ilmî toplantılara katılmıştır. İbnu'l-Enbârî, halîfenin kendisine ikrâm ettiği yemeği, hâfızasını zayıflatmaması için terketmiştir. Başka bir rivâyette İbnu'l-Enbârî pazarda yürürken gözüne güzel bir câriye ilişmiş ve ondan hoşlanmıştı. Bunu duyan halîfe câriyeyi satın alarak İbnu'l-Enbârî'ye gönderdi. Ancak İbnu'l-Enbârî, câriyeyi kendisini ilimden alıkoyduğu ve zihnini meşgûl ettiği için îade etti. Bu olay üzerine halîfe, ilmi İbnu'l-Enbârî'den daha fazla seven bir kimse görmediğini belirtmiştir.⁴

İbnu'l-Enbârî hadis rivâyetinde sîka ve şadûk olarak nitelenmiştir. Genelde derslerini ezbere okuttuğu için bazen hadîsin senet ve metninde hatâ yapmaktadır. Bu konuda öğrencisi Ebu'l-Hasen ed-Dârakuṭnî şöyle bir olay nakletmiştir; Bir cuma günü İbnu'l-Enbârî'nin dersine katılmış ve İbnu'l-Enbârî bir hadîsin senedinde Ḥayyân demesi gerekirken Ḥibbân demiş veya bunun tersini söylemiştir. Ders

² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, I/82; el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, IV/299; Hâtîm Şâlih ed-Dâmin, *İbnu'l-Enbârî sîratuhû ve muellefâtuhû*, Dâru'l-Beşâir, Birleşik Arap Emirlikleri, 1425/2004, s. 11.

³ Cemâluddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Yûsuf el-Kıfî, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuḥât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1406/1982, III/202; Celâleddîn es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Ṭabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuḥât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Lübnan, tsz. I/212.

⁴ el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV/299.

bittikten sonra ed-Dârakuṭnî, İbnu'l-Enbârî'ye hatâ yaptığı yeri söyler ve hatâyı düzeltir. Ertesi cuma günkü derste İbnu'l-Enbârî, hadîsin senedinde hatâ yaptığını ve ed-Dârakuṭnî'nin bu hatâsını düzelttiğini ve herkesin de bu hatâyı düzeltmesini ister.⁵

Hanbelî mezhebine mensûb olan İbnu'l-Enbârî, hayâtı boyunca hiç evlenmemiştir. Maddî yönden çok zengin olmasına rağmen kaynaklarda cimri olduğu nakle-dilmektedir. Bir kişi kendisine gelerek Bağdat ehlinin kendisi hakkında bir konuda icmâ ettiğini söylemiş ve bana bir dirhem ver de bu icmâyı bozayım demiştir. Bu icmânın ne olduğunu soran İbnu'l-Enbârî'ye, cimriliği konusunda icmâ olduğunu bildirmiştir. İbnu'l-Enbârî buna gülmüş ve hiçbir şey vermemiştir.⁶

1.3. Vefât

İbnu'l-Enbârî 10 Zilhicce 328/16 Eylül 940 senesinde erken sayılabilecek bir yaşta, kurban bayramı günü Bağdat'ta vefat etti ve evine defnedildi. Hayatı boyunca hâfızasını korumak için kendisini ağır bir perhize tabi tutan İbnu'l-Enbârî, vefât etmeden önce canının istediği her şeyi yemiş ve artık pehrize gerek kalmadığını söylemiştir.⁷

2. İbnu'l-Enbârî'nin ilmi şahsiyeti

Arap diltiliği üzerinde en etkili olan iki ekol şüphesiz Basra ve Kûfe dil ekolleridir. Daha sonra ortaya çıkan Bağdat dil ekolu uzlaşmacı bir tavır sergilemiş ve bu ekole mensûb olan âlimler orta yolu tutmaya çalışmışlardır. Günümüzde kullanılan nahiv ve sarf terimlerinin tesbîtinin Basra ve Kûfe ekolleri yapmıştır. Bu iki ekol bazı meselelerde ihtilâf etmiş ve bazı konularda birbirlerinden farklı terimler kullanmışlardır. Ancak Arapça üzerinde günümüze dek etkisi en çok görülen, Basra dil ekolu olmuştur.⁸

⁵ el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, III/202.

⁶ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zebîdî el-Endelûsî, *Ṭabaḳātu'n-Nahviyyîn ve'l-Luġaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Ma'ârif, Beyrut, 1984, I/154.

⁷ el-Ḥaṭîb el-Baġdâdî, *Târîhu Baġdâd*, IV/299; Ebu'l-Hüseyn b. Ebî Ya'lâ, *Ṭabaḳātu'l-Ḥanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz, II/72; Şemsuddîn ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2003, VII/564; Ma'rifetu Kurrâi'l-Kibâr 'ale'l-Ṭabaḳât ve'l-A'sâr, thk. Ebû Abdillâh İsmâîl eş-Şâfiî/Muhammed Fâris, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997, I/160; Yâkût el-Hâmevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI/2618; es-Suyûtî, *Buġyetu'l-Vu'ât*, I/214; Emin Işık, "İbnü'l-Enbârî", *DİA*, XXI/24-25.

⁸ Daha fazla bilgi için bkz. Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, tsz, s. 17.

Çalışmamızın konusu olan İbnu'l-Enbârî, Kûfe dil ekolü âlimleri arasında sayılmakta ve bu ekolün önderlerinden olan Ebu'l-Abbâs S'aleb'in (v. 200-291/816-904) öğrencisidir. Kaynaklarda İbnu'l-Enbârî, bu ekolün önde gelenlerinden biri olarak zikredilmektedir. Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî bu konuda şunları söylemiştir; İbnu'l-Enbârî, Kûfe nahvi konusunda insanların en bilgini idi.⁹ Yine ez-Zehebî, İbnu'l-Enbârî hakkında 'Kûfe nahvi konusunda insanların önderi idi' demektedir.¹⁰

2.1. Bazı âyetlerin tefsîrindeki görüşleri

İbnu'l-Enbârî, وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ (oysa siz Allah'tan onların beklemedikleri şeyleri bekliyorsunuz)¹¹ âyetinin tefsîrinde bazı tefsîrcilerin رجاء kelimesinin 'korku' anlamında olduğunu söylediklerini rivâyet etmiştir. İbnu'l-Enbârî, bunun yanlış olduğunu ve رجاء kelimesinin yalnız inkâr edatlarıyla berâber geldiği zaman korku anlamı kazandığını belirtmiştir. Falancadan korkmadım anlamında مَا رَجَوْتُ فَلَانًا denilmektedir.¹²

Yine İbn Manzûr, تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ (Sen, benim içimde olanı bilirsin; ben Senin içinde olanı bilmem)¹³ âyetinin tefsîrinde şunları söylemektedir; Bu konudaki en güçlü görüş İbnu'l-Enbârî'nin görüşüdür. Âyette geçen 'nefs' kelimesi, 'gayb' anlamındadır.¹⁴

2.2. Bazı hadislerin açıklamasında getirdiği yorumlar

İbnu'l-Enbârî, ذَاكَ رَجُلٌ لَا يَتَوَسَّدُ الْقُرْآنَ hadîsinin açıklamasında İbn Kuteybe'nin hadîsin hem övme, hem de yerme anlamında olduğunu söylediğini rivâyet etmektedir. Bu görüşe göre hadîs övme olarak 'Kurân'ı çok okudu' anlamında, yerme olarak ise 'Kurân'ı yastık yaptı ve üzerinde uyudu' anlamındadır. İbnu'l-Enbârî'ye göre bu görüş yanlıştır. Çünkü تَوَسَّدَ fiili, yalnız yerme anlamında kullanılmaktadır. Burada kastedilen de, Kurân üzerinde uyuyan ve Kurân'ı yastık yapan kişiyi yermedir.¹⁵

Yine كَانَ لَا يَقْبَلُ الشَّاءَ إِلَّا مِنْ مُكَافِي (Hz. Peygamber (s.a.v), övgüyü yalnız iyilik yaptığı kişiden kabûl ediyordu) hadîsi konusunda el-Kuteybî şunları söylemektedir;

⁹ Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elîbbâ*, s. 197.

¹⁰ Şemsuddîn ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, III/42.

¹¹ Nisâ, 104.

¹² İbnu'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 9-10.

¹³ Mâide, 114.

¹⁴ Ebu'l-Faḍl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî'î, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Ḥasbellah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Dâru'l-Maârif, Kahire, tsz, VI/4500.

¹⁵ Cârullâh ez-Zemaḥşerî, *el-Fâik fî Ğarîbi'l-Hadis*, IV/59; İbnu'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 186-187.

Hız. Peygamber bir kişiye iyilikte bulunduktan sonra o kişinin övgüsünü kabûl eder, ama iyilikte bulunmadan önce övülürse bunu kabûl etmezdi. İbnu'l-Enbârî bu açıklamanın yanlış olduğunu belirtmiş ve Hız. Peygamber'in (s.a.v) iyiliğinin her kesi kapsadığını, O'nun tüm insanlığa rahmet olarak geldiğini ve bir kişinin müslümanlığının tamâm olması için Hız. Peygamberi övmesinin farz olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla hadîs, 'Hız. Peygamber (s.a.v), yalnız müslümanlığına inandığı (İslâmı tam olan) kişilerin övgüsünü kabûl ederdi' anlamındadır.¹⁶

2.3. *İbnu'l-Enbârî'nin Bazı Dil Konularına Dair Görüşleri*

İbnu'l-Enbârî bir konu hakkında genel olarak farklı âlimlerin görüşlerine baş vurmakta ve onlardan nakillerde bulunmaktadır. Ancak bundan İbnu'l-Enbârî'nin sadece başkalarından rivâyette bulunduğu anlaşılmamalıdır. İbnu'l-Enbârî bu görüşleri naklederken bile çok ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirmekte, bazı görüşleri diğerlerine tercih etmekte veya kendi görüşünü ortaya koymaktadır.

Cerîr b. 'Atiyye'nin Ömer b. Abdulazîz hakkında yazdığı bir mersiyede şöyle denilmektedir;

فَالشَّمْسُ كَاسِفَةٌ لَيْسَتْ بِطَالِعَةٍ تَبْكِي عَلَيْكَ نُجُومُ اللَّيْلِ وَالْقَمَرُ

Güneş batmıştır, doğmamıştır, Sana gecenin yıldızları ve ay ağlamaktadır.¹⁷

İbnu'l-Enbârî, beytin şerhinde şunları söylemektedir; Benim görüşüm beyitte geçen والقمر النجوم ifadeleri, تبكي ile nasbedilmiştir. Sanki şöyle demektedir; بَكَتِ الشَّمْسُ (Güneş, gecenin yıldızları ve ay ağlıyor).

Yine فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ بِأَيْكُمْ الْمَفْتُونُ (Hanginizin aklından zoru olduğunu yakında sen de göreceksin, onlar da görecekler)¹⁸ âyetinin açıklamasında İbnu'l-Enbârî şunları söylemektedir; أَلْمَعْنَى بِأَيْكُمْ الْجُنُونُ (Delilik hanginizdedir göreceksiniz). Âyette mef'ûl, masdar anlamında kullanılmıştır.¹⁹

2.4. *İbnu'l-Enbârî'nin Bazı Dil Konularıyla İlgili Tercihleri*

Müellif kırâatla ilgili kaleme aldığı *İdâhu'l-Vakf* ve *l-İbtidâ* adlı eserinde, قَدْ أَفْلَحَ (Kendini arıtan saadete ermiştir)²⁰ âyetinin açıklamasında şunları söylemektedir; 'Bizim tercihimiz, mânânın açık olması sebebiyle kasemin cevâbının

¹⁶ Şemsuddîn Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Cezeri, *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadîs ve'l-Eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetu'l-İmiyye, Beyrut, 1399/1979, IV/180.

¹⁷ Cerîr b. 'Atiyye, *Dîvân*, s. 736.

¹⁸ Kalem, 4-5.

¹⁹ İbnu'l-Enbârî, *ez-Zâhir*, I/438-439.

²⁰ Şems, 9.

mahzûf olduğudur. Âyette kastedilen, Güneşe ve onun ışığına yemîn olsun ki, itâat ehli mutlu olmuştur, mâsiyet ehli bedbaht olmuştur'. **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا**. (Kendini arıtan saadete ermiştir, kendini fenalıklara gömen kimse de ziyana uğramıştır)²¹ âyetleri, mahzûfun delîlidir.²²

Yine İbnu'l-Enbârî, **هَلُمَّ حَرَا** ifadesi hakkında üç görüş bulunduğunu ve bu görüşlerden kendisinin tercihinin **هَلُمَّ** ifadesinin tasrîf edilmemesi olduğunu belirtmiştir. Çünkü **هَلُمَّ**, fiil değildir. Buna delîl olarak **وَالْفَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ** (kardeşlerine 'Bize gelin, zorlanmadıkça savaşa gitmeyin' diyenleri bilir) âyetini göstermiştir.²³

2.5. *İbnu'l-Enbârî'nin Bazı Dildilere Getirdiği Eleştiriler*

2.5.1. *Ebû Hâtîm es-Sicistânî*

İbnu'l-Enbârî, Basra dil ekolünün ileri gelen âlimlerinden biri olan Ebû Hâtîm es-Sicistânî'ye eserlerinde çok sayıda eleştiri yöneltmiştir.²⁴ **ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى** (Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren Kitap'dır)²⁵ âyetinin açıklamasında el-Ahfeş, **ذَلِكَ** ifadesinin mübteda, **الْكِتَابُ** kelimesinin na't ve **لَا رَيْبَ فِيهِ** ifadesinin mübtedânın haberi olduğunu söylemiştir. es-Sicistânî bu görüşün yanlış olduğunu ve Ra'd sûresinin ilk âyetinin buna delîl olduğunu iddia etmiştir. İbnu'l-Enbârî, es-Sicistânî'nin bu konuda hata ettiğini ve Kitâb kelimesinden sonra raf' eden bir etken geldiği zaman na't, gelmediği zaman ise haber olduğunu söylemiştir. Ra'd sûresinin **الْمَرْ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ** (Elif, Lam, Mim, Ra. Bunlar Kitap'ın âyetleridir) âyetindeki **آيَاتُ الْكِتَابِ** ifadesinin **تِلْكَ**'nin na'tı olmasının câiz olmadığını ve **تِلْكَ** ve **ذَلِكَ** gibi ifadelerden sonra gelen isimlerde, **هَذَا** **تِلْكَ الْمَرْأَةُ** örneklerinde olduğu gibi mutlaka elif ve lâm harfleri bulunan kelimelerin gelmesinin zaruri olduğunu söylemiştir.²⁶

²¹ Şems, 9-10.

²² İbnu'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, II/978.

²³ Ahzâb, 18; İbnu'l-Enbârî, *ez-Zâhir*, I/485-486.

²⁴ Asıl ismi Sehl b. Muhammed b. Osmân es-Sicistânî'dir. Fars asıllı ve İsfahan şehrinden olduğu, Nişapur'da ikâmet ettiği rivâyet edilmektedir. İlim tahsili için Bağdat'a seferler yapmıştır. Meşhur öğrencileri arasında el-Muberred, Ebû Bekr b. ed-Dureyd, İbn Kuteybe ve başkaları zikredilmektedir. Otuz küsur eseri olduğu rivâyet edilmektedir. H. 248/862 senesinde vefât etmiştir. Bkz. ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, III/143; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, IV/285.

²⁵ Bakara, 2.

²⁶ İbnu'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I/485-486.

Yine es-Sicistânî, فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ (İyi işler işlediklerini belirtmek için, amel defterleri sağdan verilenler; ne mutlu o sağcılara!)²⁷ âyetindeki مَا lafzının sıla olabileceğini ve anlamın فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ (amel defterleri sağdan verilenler, o sağcılar) şeklinde olmasının câiz olduğunu iddia etmiştir. İbnu'l-Enbârî bu görüşün hatalı olduğunu şöyle dile getirmektedir; Sağ ehlinin (sağcıların) sol ehlinin zıddı olduğu bilinmektedir. Burada (sıla gibi görülmesinde) bir fayda yoktur. Kurân'da ise faydası olmayan bir şeyin olması imkânsızdır. Şayet السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ (İyilik işlemekte önde olanlar, karşılıklarını almakta da önde olanlardır)²⁸ âyetinde neden câiz oluyor da, diğer âyetlerde olmuyor denilse şöyle cevap verilir; Bu âyetinde Hz. Peygamber'e koşmada önde olanlar, cennete koşmada önde olanlardır anlamı vardır. Ama diğer âyetlerde bunun gibi bir fâide yoktur.²⁹

2.5.2. el-Ahfeş

İbnu'l-Enbârî, el-Ahfeş el-Evsat'ın³⁰ *Ma'âni'l-Kurân* adlı eserinde إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ (Gök yarılıp Rabbine boyun eğdiği zaman, ki gök boyun egecektir)³¹ âyetlerinde ikinci âyetin, birinci âyetin cevâbı olduğunu ve âyetteki vâv'ın vâv-ı muḳaḥḥam (vâv-ı zâide) olduğunu söylemiştir. İbnu'l-Enbârî bu görüşün yanlış olduğunu ve Arapların vâv harfini yalnız إِذَا حَتَّى ve لَمَّا ile beraber geldiği zaman vâv-ı muḳaḥḥam yaptıklarını söylemiştir. İbnu'l-Enbârî, حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا (Oraya varıp da kapıları açıldığında),³² ve فَلَمَّا أَسْلَمَا وَلَهُمَا لَجَبِينَ (Böylece ikisi de Allah'a teslimiyet gösterip, babası oğlunu alnı üzerine yatırınca)³³ âyetlerini bu görüşüne delil olarak zikretmiştir.³⁴

2.5.3. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ

İbnu'l-Enbârî, Kûfe ekolüne mensûb olan el-Ferrâ'nın da bazı görüşlerine eleştiriler yöneltmiştir.³⁵ فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى (Faydalı olacaksa insanlara öğüt ver)³⁶

²⁷ Vâkıa, 8.

²⁸ Vâkıa, 10.

²⁹ İbnu'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, II/919.

³⁰ Tam ismi Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mucâşî el-Belhî'dir. el-Ahfeş el-Evsat lakabıyla meşhûr olmuştur. el-Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'in öğrencilerindendir. el-Halîl b. Ahmed'in tesbîti ettiği on beş aruz bahrine el-Habeb bahrini ekleyerek on altıya çıkarmıştır. *Ma'âni'l-Kurân*, *Kitâbu'l-Mulûk*, *el-İstiḳâk* gibi eserlerin müellifidir. H. 215/830 yılında vefât etmiştir. Bkz. el-Kıfî, *İnbâhu'r-Ruvât*, II/36-38; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, III/101-102.

³¹ İnşikâk, 1-2.

³² Zümer, 73.

³³ Sâffât, 104.

³⁴ İbnu'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, II/971.

³⁵ Tam ismi Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî'dir. Lakabı Ebû Zekerîyyâdır. el-Ferrâ ismi ile meşhûr olmuştur. Kûfe dil ekolünün kurucularından

âyeti hakkında el-Ferrâ, *إن* ifadesinin *قد* anlamında olamayacağını, bunun için *lâm* harfinin veya *ألا* ifadesinin gelmesi gerektiğini bildirmiştir. Ona göre *عبد الله*, *ألا إن قام عبد الله*, Abdullah kalkmıştır anlamındadır. İbnu'l-Enbârî, el-Ferrâ'nın bu yorumunun yanlış olduğunu ve âyette geçen *إن* lafzının şart manası taşıdığını ve âyetin anlamının 'öğüt vermen insanlara faydalı olacaksa öğüt ver' şeklinde olduğunu ifade etmiştir.³⁷

2.5.4. Ebû Ali Kûtrub

İbnu'l-Enbârî'nin eleştirdiği bir diğer âlim de Basra dil ekolünün önderlerinden olan Ebû Ali Kûtrub'dur.³⁸ *إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعْضُهُ فَمَا فَوْقَهَا* (Allah sivrisineği ve onun üstününü misal olarak vermekten çekinmez)³⁹ âyetinin açıklamasında Kûtrub, *فوق* ifadesinin bir vasıfla beraber kullanıldığı zaman *دون* anlamı kazandığını bildirmiştir. Buna örnek olarak *وَفَوْقَ الْقَلِيلِ* (o azdır, azın da azıdır) deyimini zikretmiştir. Ancak *فوق* ifadesi, isimlerle beraber kullanıldığı zaman *دون* anlamında kullanılamayacağını söylemiştir. Örnek olarak *وَفَوْقَ الْجَمَارِ* ifadesinde *فوق*'nın *دون* anlamında kullanılamayacağını iddia etmiştir. İbnu'l-Enbârî, Kûtrub'un bu iddiâsına şöyle cevap vermiştir; Bu görüş bana göre hatalıdır. Çünkü âyette geçen *بَعْضُهُ* ismi, *مَثَل* ifadesinin vasfıdır. *ما* tevkîd içindir, takdîri ise *مَثَلًا مَّا* *بَعْضُهُ فَمَا دُونَهُ* ifadesidir.⁴⁰

2.6. Kûfe Dil Ekolüne Getirilen Eleştiriler ve İbnu'l-Enbârî'nin

Bunlara Cevabı

Kûfe dil ekolü kurulduğu günden itibaren çeşitli eleştirilere mâruz kalmıştır. Bu eleştirilerin başında Kûfeli âlimlerin şâz rivâyetleri esas aldıkları, sadece bir rivâyete dayanarak kural koydukları, yalnız bedevî kabîlelerden değil de, dilleri bozulmuş şehirli kabîlelere dayanarak karar verdikleri iddiâları öne sürülmüştür. Bu eleştirilere

sayılmaktadır. Nahiv ilminde Emîru'l-Mu'minîn lakabıyla anılmaktadır. Kûfe'de doğmuş, ömrünün çoğunu Bağdat'da geçirmiştir. Ömrünün sonuna doğru tekrar Kûfe'ye geri dönmüştür. *el-Ma'ânî*, *el-Makşûr* ve *'l-Memdûd*, *el-Eyyâm* ve *'l-Leyâlî*, *el-Hudûd* gibi eserlerin müellifidir. 207/822 senesinde Mekke'ye giderken vefât etmiştir. Bkz. *el-Kıftî*, *İnbâhu'r-Ruvât*, IV/7-11; ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, V/141; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII/145.

³⁶ A'lâ, 9.

³⁷ İbnu'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 190.

³⁸ İsmi Ebû Ali Kûtrub Muhammed b. el-Mustenîr b. Ahmed'dir. Basra'da doğmuştur. Kendisine Kûtrub (gece böceği) lakabını hocası Sîbeveyh vermiştir. Mu'tezile mezhebine mensûb olduğu için eleştirilmiştir. *Me'ânî'l-Kurân*, *en-Nevâdir*, *Kitâbu'l-Farq*, *Kitâbu'l-Eşvât* gibi eserlerin müellifidir. 206/821 senesinde vefât etmiştir. Bkz. Ali b. Enceb es-Sâ'î, *ed-Durru's-Şemîn*, I/138; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, III/219; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, V/95.

³⁹ Bakara 26.

⁴⁰ İbnu'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 250-251.

rağmen Kûfe dil ekolünün, Basralılar gibi felsefe ve mantığa boyun eğmedikleri ve Arap dilinin ruhuna daha yakın oldukları bazı araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir. Bazı araştırmacılara göre Kûfe ekolüne yöneltilen bu eleştirilerin sebebi, bu ekole ait yazarların en önemli eserlerinin bir çoğunun günümüze kadar ulaşmamasıdır.⁴¹

Kûfe dil ekolünün ileri gelen âlimlerinden olan İbnu'l-Enbârî'nin eserlerinde tâkip ettiği metod, bu eleştirilerin ne kadar doğru olup olmadığını görmemiz açısından faydalı olacaktır.

2.6.1. Şâz ifâdelerin kullanılması, bunların asıl haline getirilmesi ve kıyâs yapılması.

İbnu'l-Enbârî *el-Ezdâd* eserinde اَلضَّدُّ kelimesinin açıklaması zamanı, bazı dilcilerin kelimenin zıt ve benzer (مَثَلٌ) anlamlarının bulunduğunu iddiâ ettiklerini zikretmiştir. İbnu'l-Enbârî bu iddiâyâ şöyle cevap vermektedir; Bu görüş benim nezdimde şâz bir görüştür ve buna itimat edilmez. Çünkü Arap dilinde yaygın anlam, aklın ahmaklığın, küfrün de îmânın zıttı olduğudur. Zıt kelimesinin 'benzer' anlamında olduğunu iddiâ edenler, bu görüşlerine bir delil göstermemişlerdir.⁴²

Yine İbnu'l-Enbârî, Kuṭrub'un زَوْجٌ kelimesinin zıt anlamlı kelimelerden olduğunu ve kelimenin hem tek, hem de iki anlamında olduğunu iddiâ ettiğini söylemiştir. Müellif زوج kelimesinin iki kişi hakkında kullanıldığı hakkında ne Kurân'da ne de Arap şiirlerinde bir delil bulunmadığını söylemiş ve وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ (erkek ve dişiye, iki çifti yaratan O'dur)⁴³ âyetini bu görüşüne delil olarak zikretmiştir.⁴⁴

2.6.2. Kûfe Ekolünün Bir Görüşe Dayanarak Karar Vermeleri

İbnu'l-Enbârî *el-Müzekker ve'l-Müennes* adlı eserinde sadece لِسَانٌ (dil) kelimesinin müzekker veya müennes olmasıyla ilgili ondan fazla görüş zikretmektedir. Müellif lisân kelimesi ile mektub veya şiir kasîdesi kastedildiği zaman müennes olabileceğini söylemekte ve أَتَتْنِي لِسَانُ بَنِي عَامِرٍ ('Âmir oğullarının mektubu bana ulaştı) ifâdesini bu görüşe delil olarak zikretmiştir.⁴⁵

⁴¹ Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, s. 165; Muhammed 'Atâ Mev'ad, *Muhammed b. el-Kâsım b. el-Enbârî ve Cuhuduhu fi'n-Nahv ve's-Şarf ve'l-Lûga*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1421/2000, s. 74-76.

⁴² İbnu'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 27.

⁴³ Necm, 45.

⁴⁴ İbnu'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 373-374.

⁴⁵ İbnu'l-Enbârî, *el-Muzekker ve'l-Muennes*, I/387-388.

İbnu'l-Enbârî, kelimenin müzekker ve müennes olabileceği ile ilgili İbnu's-Sikkât'ın şu sözünü rivâyet etmektedir; Lisân kelimesi hem müzekker, hemde müennes olarak kullanılmaktadır. Müennes olarak kullananlara göre kelimenin çoğulu اَلْسُنْ şeklinde, müzekker olarak kullananlara göre çoğulu اَلْسِنَةُ şeklindedir.⁴⁶

2.6.3. Kûfe Ekolünün Bedevî ve Dilleri Değişmiş Şehirli Arapların Görüşlerini Kabul Etmesi

Kûfe dil âimlerine yöneltlen eleştirilerin birisi de, onların fasîh Arapça konuşan bedevîlerin değil, dilleri bozulmuş (Kûfeye yerleşmiş) Yemenli kabîlelerin ve diğerlerinin görüşlerini esas almalarıdır.

İbnu'l-Enbârî, نَبِيّ (Peygamber) sözünü şerh ederken, Ebû Saîd Osmân b. Saîd Nâfi' in نَبِيّ kelimesinin Kurân'da geçtiği her yerde hemzeli olarak okuduğunu rivâyet etmektedir. Çünkü Nâfi'e göre kelime, haber anlamına gelen نَبَأ kelimesinden alınmıştır. İbnu'l-Enbârî, kendi tercihinin hemzenin terki olduğunu ve bunun da (kelimenin hemzesiz olarak okunmasının) Kureyş ve Hicâz bölgesinin, dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v) dili olduğunu belirtmiştir. Müellif bu görüşüne aşağıdaki hadîsi delîl göstermiştir; فَقَالَ لَسْتُ بِنَبِيٍّ اَللّٰهُ وَلَكِنِّيْ نَبِيُّ اَللّٰهِ (Bir kişi Hz. Peygamber'e, Ya Nebîallâh deyince, Hz. Peygamber; Ben Nebîallâh değilim, ben Nebiyyullâh'im buyurdu).⁴⁷

Yine İbnu'l-Enbârî, emir kipi olarak هاء يا رجل, iki kişi için هَاؤُمَا يا رجلان, çoğul için ise هَاؤُمُ يا رجال ifadesinin kullanıldığını ve bunun en fasîh dil olduğunu belirtmiştir. Müellif bu görüşüne اَتَاَنِ كِتَابَهُ بِمِثْلِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهٗ (Kitabı sağından verilen; Alın, kitabımı okuyun)⁴⁸ âyetini delîl göstermiştir.⁴⁹

2.6.4. Kûfe Ekolünün Nahiv Kurallarını Şâz Kırâatlara Dayandırması

İbnu'l-Enbârî, kırâat yönüyle de bilinen bir âlimdir. Şâz kırâatlarla ilgili olarak *er-Red 'alâ men Hâlefe Muşşafe Osmân* isimli bir eser yazmışsa da, eser tam olarak günümüze ulaşmamıştır.

İbnu'l-Enbârî, اَتَمِدُونَنِيْ بِمَالٍ (Bana mal ile yardım etmek mi istiyorsunuz?)⁵⁰ âyetinin okunuşu hakkında Nâfi'in اَتَمِدُونَنِيْ بِمَالٍ, 'Asım ve el-Kisâi'nin اَتَمِدُونَنِيْ بِمَالٍ, diğerlerinin اَتَمِدُونَنِيْ بِمَالٍ görüşünde olduğunu zikretmektedir. Ebû 'Ubeyd ve İbnu'l-

⁴⁶ İbnu'l-Enbârî, *el-Müzekker ve 'l-Muennes*, I/389.

⁴⁷ Benzer bir hadîs için bkz. İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadîs*, V/3; İbnu'l-Enbârî, *ez-Zâhir*, II/126.

⁴⁸ Hâkkâ, 19.

⁴⁹ İbnu'l-Enbârî, *el-Müzekker ve 'l-Muennes*, II/333.

⁵⁰ Neml, 36.

Enbârî'ye göre bu görüşlerden en uygun olan kırâat, 'Asım ve el-Kisâî'nin kırâatidir.⁵¹

Yine Yûsuf sûresinde geçen يَا أَبَتِ (Yusuf babasına: Babacığım)⁵² âyetinin okunuşu hakkında İbnu'l-Enbârî, kırâat âlimlerinden Nâfî', 'Asım, el-A'meş ve el-Kisâî'nin يَا أَبَتِ şeklinde, sonu kesreli olarak okuduklarını, Abdullâh b. 'Âmir el-Yahşubî ve Ebû Cafer Yezîd b. el-Ğa'kâ'in يَا أَبَتِ şeklinde, sonu fethalı olarak okuduklarını, diğer âlimlerin ise يَا أَبْتُ olarak, sonu merfû olarak okuduklarını rivâyet etmiştir. Görüldüğü gibi İbnu'l-Enbârî, bir âyet hakkında altıdan fazla kırâat âliminin görüşüne başvurmaktadır.⁵³

KAYNAKLAR

Cârullâh ez-Zemaşşerî, *el-Fâik fî Ğarîbi'l-Hadîs*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî/Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm, Dâru'l-Marife, Lübnan, 2004.

Celâleddîn es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Ṭabaḳâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuḥât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Lübnan, tsz.

Cemâluddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Yûsuf el-Ğıfî, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuḥât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1406/1982

Cerîr b. 'Aṭiyye, *Dîvân*, thk. Nu'mân Muhammed Emîn Tâhâ, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, tsz.

Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zebîdî el-Endelûsî, *Ṭabaḳātu'n-Naḥviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Ma'ârif, Beyrut, 1984,

Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî, *ez-Zâhir fî Maânî Kelimâti'n-Nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Dâru'l-Beşâir, BAE, 1424/2004.

İbnu'l-Enbârî, *Kitâbu İdâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillah Azze ve Celle*, thk. Muḥyiddîn Abdurrahman Ramazan, Matbû'âtu Mecma'i'l-Lûğati'l-Arabiyye, Dımaşk, 1391/1971.

İbnu'l-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1407/1987.

⁵¹ İbnu'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, 1/267.

⁵² Yûsuf, 4.

⁵³ İbnu'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, 1/296-297.

Ebu'l-Faql Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî'î, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbellah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Dâru'l-Maârif, Kahire, tsz,

Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî, Mektebetu'l-Menâr, 1405/1985.

Ebu'l-Ferac Muhammed b. İshâk b. en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Tahran, tsz.

Ebu'l-Hüseyn b. Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz,

Emin Işık, "İbnü'l-Enbârî", *DİA*, XXI/24-25.

Haîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, thk. Beşşâr 'Avâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1422/2002,

Hâtim Şâlih ed-Dâmin, *İbnu'l-Enbârî sîratuhû ve muellefâtuhû*, Dâru'l-Beşâir, Birleşik Arap Emirlikleri, 1425/2004

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz.

Muhammed 'Atâ Mev'ad, *Muhammed b. el-Ğâsım b. el-Enbârî ve Cuhuduhu fî'n-Nahv ve's-Şarf ve'l-Lûğa*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1421/2000.

Şemsuddîn Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Cezeri, *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadîs ve'l-Eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Ŧanâhî, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979.

Şemsuddîn ez-Zehebî, *Ma'rifetu Kurrâi'l-Kibâr 'ale'-Tabakât ve'l-A'sâr*, thk. Ebû Abdillâh İsmâîl eş-Şâfiî/Muhammed Fâris, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417/1997

--- *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003,

Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, tsz.

Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. İhsan Abbas, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, Lübnan, 1993,

Ziriklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002.

ÖZET

Kufə dil məktəbi alimlərindən olan Əbu Bəkr İbnu'l-Ənbari, Ərəb dilinin fərqli sahələrində çox sayda əsər qələmə almışdır. Müəllif əsərlərində özünəməxsus bir metod təqib etmiş və lazım gördüyü yerlərdə tənqidlər yönəltməkdən çəkinməmişdir. İbnu'l-Ənbarinin əsərlərində izlədiyi metod, bizə Kufə alimlərinin dilçiliklə əlaqədar düşüncələri haqqında fikir verməkdədir.

XÜLASƏ

Kûfe dil ekolü âlimlərindən olan Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî, Arap dilinin fərqli alanlarında çox sayda eser kaleme almışdır. Müəllif eserlərində kendisine məhsus bir metot kullanmış ve gerekli yerlerde eleştiri yapmaktan çekinmemiştir. İbnu'l-Enbârî'nin eserlerinde takip ettiği metod, bize Kûfe âlimlərinin dilçiliklə ilgili düşüncələri haqqında fikir verməkdədir.

РЕЗЮМЕ

Абу Бакр ибн аль- Анбари один из ученых языковой школы Куфе, имеет большое количество работ в разных областях арабского языка. В своих работах, автор использовал свой метод и в необходимых местах не колеблится от критики. Метод который следовал в своих работах ибн аль- Анбари даёт нам представление об идеях ученых Куфе связанных с лингвистикой.

SUMMARY

One of the Kufa scholars Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî, had written many works in different fields of Arabic language. He used his own methods in works and had criticised necessary points. The methods which İbnu'l-Enbârî followed in his works gives us ideas of Kufa scholars relating phology.

QƏDİM TÜRKLƏRDƏ TƏK TANRIÇILIQ İNANCI

Elvin Əliyər oğlu Babayev

AMEA-nın M. Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı

BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin İslam ETM-nin kiçik elmi işçisi

Açar sözlər: Tarix, Tanrı, qədim türklər, din, mifologiya.

Key words: History, God, the ancient Turks, religion, mythology.

Ключевые слова: История, Бог, древние тюрки, религия, мифология.

Türklər tarixən böyük coğrafi ərazilərə yayılmış, fərqli mədəniyyət və dinlərlə qarşılaşmışdılar. Lakin, öz adət-ənənələrinə sıx bağlı olduqlarından sonradan qəbul etdikləri bütün yad dinlərdə özlərinin Tək Tanrı inanclarının rüseyim və izlərini qoruyub saxlaya bilmişlər. Hər hansı bir mədəniyyət Türk mədəniyyətinə çox çətinliklə təsir edə bilmişdir. Bunun səbəbi isə Türk mədəniyyətinin daha qədim və daha dərin köklərə bağlı olması idi. Yeni araşdırmalar bəşərin məlum ilk mədəniyyətinin, ilk yazısının qurucusu sayılan şumerlərin də əslində türk olduqları qənaətini artırmışdır. İlk öncə kimlikləri bəlli olmadığı üçün, yazılana görə isə, gil yazılardan oxunan mətnə istinadən, onlara Şumer adı verilmişdir. Hazırda ABŞ-da yaşayan azərbaycanlı alim Tariyel Azərtürk mixi yazılarını tədqiq etmiş və bir çox qaranlıq məqamlara işıq saçmışdır. / [8,s.6]. Onun təsdiq etdiyinə görə, dünyanın qədim yazılı və şifahi ədəbiyyatının heç birində bu adda xalqa rast gəlinmir. Bəşər tarixində bu qədər aparıcı rol oynamış bir xalqın adının qədim mənbələrdə qəti olmaması doğrudan da təəccüb doğuracaq dərəcədə qəribədir.

Şübhə yoxdur ki, Tanrı məfhumu bütün dinlərdə var. Lakin, hər dində Tanrı anlayışı fərqlidir. Türklər tarix boyu Tək olan Tanrıya inanmışlar. Türk xaqanının istəyi ilə 921-ci ildə Abbasi sülaləsinin xəlifəsi Müqtədir tərəfindən İslam dinini təbliğ etmək üçün Volqa-Bolqar (islam coğrafiyası xaricində islamı qəbul edən ilk türk dövləti / 920-ci ildə) ölkəsinə göndərilmiş ərəb səyyahı İbn Fazlan oğuzların Tək Tanrıya inandıklarını öyrəndikdə, çox heyrətlənmişdi. Çünki o, türklərin büt-pərəst olduğunu güman edirdi / [4,s.33]

1893-cü ildə Vilhelm Tomson və sonrakı illərdə alman mənşəli rus alimi Vilhelm (Vasili) Radlov tərəfindən ayrı-ayrılıqda oxunan Orxon-Yenisey yazıları isə Türk tarixinə türkün sahib çıxmasına və onu daha ətraflı şəkildə öyrənməyə imkan verdi və bununla çox qaranlıqlar aydınlanmış oldu. Daş kitabələrdə rast gəlinən ilk kəlmənin “Tenqri” olması da, xalq arasında məhz onun daha çox işlənmiş olduğu anlamına gəlir ki, bu da türklərin Tanrıya müqəddəs varlıq kimi tapındıqlarını və ona nə qədər yaxından bağlı olduqlarını göstərir. Türklər öz gündəlik həyatlarında, tutduqları hər işdə, hər amal və bütün əməllərində ilkin olaraq həmən Tanrıya müraciət etmiş, onun razılığını üstün tutmuşlar. Bunu, BDU-nun professoru, türkoloq alim Ramiz Əskərin ərsəyə gətirdiyi “Orxon Abidələri” əsərindən görmək olur. Kitabələrdə tez-tez keçən “Tanrının buyruğu ilə”, “Tanrı yar olduğu üçün”, “Tanrının inayəti ilə” kəlmələri türklərin Tanrıya bəslədikləri güclü inamın, ağır tapınmanın əyani sübutudur / [7,s.80-103]. Bu kəlmələr İslam dinindəki “Allahın köməyi ilə”, “Allah rızası üçün” ,“Bari, Pərvərdigara, sən özün kömək ol!” anlamlarını eynilə ehtiva edir.

Deyildiyi kimi, qədim Türk inanc sistemi yaradıcı vahid “Tanrı”nın adıyla bağlıdır. Bu kəlmə “Göy”, “Yaradıcı güc”, “Qüdrət sahibi” mənalarında qədim türk şüurundan qədim türk dilinə Tenqri şəklində keçir. Çin mənbələri arasında yer alan hun dilinə aid ən qədim çoxsaylı türkcə sözlərdən biri də “Tenqri” kəlməsidir. Göytürklərdə bu kəlmə “Göy” Tenqri” şəklində işlədilib / [3,s.307]. Bu sözün yayılma arealı da çox genişdir. Çinə ilk dəfə “Göy Tanrı” inancını gətirənlər də Çu türkləri olmuşlar / [4,s.34].

Digər ortodokslardan fərqli olaraq yad tayfalara isti münasibəti ilə seçilən eramızın 6-cı əsrində yaşamış Bizans tarixçisi Menandr “Tarix” əsərində türkcə real qiymət verərək yazırdı: “Torpağa, suya, oda böyük hörmət göstərmələrinə baxmayaraq, türklər, yenə də kainatın yaradıcısı tək Tanrıya inanırdılar” / [5,s.13-14]. İmperator İrakli dövründə sarayda katib işləmiş və Menandrın fikirlərini davam etdirmiş digər bizanslı tarixçi Teofilakt Simokattaya görə, “Türklər ancaq göyü və yeri yaradanın qarşısında baş əyir və ona Tanrı deyirlər” / [4,s.34].

Burada Tariyel Azərtürkcə istinadən, mixi yazılarının ilkin deşifrəçisi Ser Henri Raulinosun, “Mixi yazılarının dili qədim skif dilindədir” iddiasını da xatırlatmaq yerinə düşərdi. Altı min il tarixi olan “skif çivi yazılarıyla”, eramızın 6-cı əsrindəki “skif yazıları” arasında tarixi bağlılıq olmaya bilməzdi.

Qədim türk inancı sistemində Tanrının qüdrəti özünü, hər şeydən əvvəl, onun səmavi gücündə və yaratdıqlarında büruzə verirdi. Bu mənada günəş, ay və ulduzlar

bu inanc sistemində Tanrı qüdrətinin ən bariz nümunələridir. Göylər aləminin möcüzəsi sayılan günəş və ay yer səyyarəsində əsas həyatı rol oynayırlar. Bu anlamda, türkün Günəşə münasibəti ən qədim zamanlardan müqəddəs varlığa münasibəti səviyyəsində idi. Türkcə “günəş”- kün/gün olaraq ifadə edilir ki, bu söz Türklərdə xalq və dövlət mənasında “Hun” deməkdir. Ay isə qədim türkcədə də ay adlanırdı / [3,s.308].

Yuxarıda bir işinə istinad etdiyimiz doktor Tariyel Azərtürkün yeni tərcüməsində 6500 il bundan öncə Babilə yazıb yaratmış ulu astronomumuz Enlil İsmə özünün şeirlə yazılmış astronomik əsərində Şəməşin (Günəşin, Günün) qarşısına keçən Yer kürəsinin Ay tutulması yaratması hadisəsini belə təsvir edir:

Ye[r], Ay yannıtu Şəməşü, çığrı it damı ana, libb

ışı.

(Yer və Ay günəşə yannıtu (birgə yan almaq), çığrı (göy qübbəsi) Ayı it damına (tələyə) salır. [Ona görə] ışı (parıltısı, işığı) kəsilir (libb)).

Və yaxud Bida Həmmədani adlı şairənin dörd min il bundan qabaq yazdığı “Həmmədan kuku” adlı şeirində yenə də Ay sözünə birbaşa rast gəlirik:

“Sazı şama dutağun ki, bihama çiçi,

Amma dutsaq, Aya dutağun ki, behama çıçı”.

Sazın ay işığında çalınmasına üstünlük verən həmmədanlı türk şairəsinin işlətdiyi Ay sözü Sibir-Alтай türklərinə transfer etməyə bilməzdi.

2750-2800 il bundan qabaq Luristanın (indiki İran) Kəbir Kuh dağında qaya səthinə qazılmış türkcə mətnə isə yerli Turukki tayfasının lideri, Hindistandan təzə köçüb gəlmiş və türklərin yaxınlığında - Parsumaş adlandırdıqları ərazidə “çivlərini çalmış” (məskən salmış) farsların lideri dinsiz-imansız Haxameneşin (yazıda Haxameneş - Əhəməni şah sülaləsinin ilk əcdadı) yerə-göyə sığmayan ədasına işarədən deyir:

“Qərib tahaz (taazzum - təkəbbürlə) sərir ədasun, [az qalır] özi Aya cuma!

(Siz bir buna baxın, gör ədasın necə təkəbbürlə sərir (nümayiş etdirir) ki, (ambisiyaları) ilə az qalır Aya cuma!).

Göründüyü kimi, Ay sözü hələ altı-yeddi min il bundan əvvəl də türkə məxsus idi və elə bu yazıların gil lövhələrə qazıldığı vaxtlar, türk, Rəbb adlandırdığı vahid Allaha - Tanrıya inam bəsləyirdi. / (9, s.215,422,704).

Türklər daima yerdəyişkən, at belində, keçəylə örtülmüş arabalarda zamanları adlayan olduqlarından, yəqin ki, həmişə də təbiətlə çox sıx bağlı olmuşlar. Qədim Türklər özlərini yerin, göyün və təbiətin bir parçası sayırdılar / [4,s.33]. Türküstündə (*Orta Asiya və Uyğurustanda*) dövlət qurmuş bütün türk qövmələrində Göy Tanrı inancının olduğunu Çin mənbələri sübut etmişlər. Miladdan öncə 2-ci əsrdə böyük imperatorluq qurmuş Hun türklərinin Göy Tanrıya inandıqlarına dair Çin qaynaqlarında bilgiler vardır / [1,s.16]. Türk tarixi haqda ən çox bilgiler məhz Çin məxəzləri sayəsində öyrənilmişdir. Türklər uzun illər Çinlə qonşu olmuş və eyni tarixi yaşamışlar. Beləki, 5 min illik Çin tarixinin 3 min ili türklərin hakimiyyəti altında keçdi / [4,s.52].

Göy Tanrı türklərdə tək yaradıcı olaraq qəbul edilmiş və inanc sisteminin mərkəzində yer almışdır. Onun bütün müqəddəs varlıqların fəvqündə dayandığına və hamısından üstün olduğuna, səmavi mahiyyət daşıdığına inanılmışdır. Xüsusilə də Göytürk inanclarında Göy Tanrının tək yaradıcı varlıq olduğu, od və su kimi bəzi ünsürlərin də müqəddəs sayılmasıyla yanaşı, sadəcə, yerin və göyün yaradıcısı olan Tanrıya inanıldığı qeyd edilir / [6,s.24]. Maraqlı nüansdır ki, buddizm, şamanizm, maniheizm, xristianlıq və yəhudiliklə maraqlanıb, az da olsa bir qisim türk etnosu hətta bu dinləri qəbul etsə də belə, Tanrı kəlməsindən əl çəkməmişdir / [5,s.108]. Yəni, türklər sonralar mühitin şərtləri altında digər səmavi və ya paqanist (bütpərəst) dinlərin bayrağı altına gəlsələr də, əcdadlarının inam bəslədikləri ilkin tanrılarını, qəbul etdikləri yeni dinin tanrılarıyla uyğunlaşdırmışlar. Tanrı kəlməsini yeni dinlərinin mövcud tanrıları əvəzində istifadə etmişlər. Bütün bunlar isə Türk Tanrısının universallığının göstəricisi, türk vahid inamının, kökə bağlılığının, dini düşüncə tərzinin konstantıdır sanki. / [2,s.163] Orxon - Yenisey abidələrində də bunu görmək olur. Mövlanə Cəlaləddin də türklərin Allaha “Tanrı” adını verdiklərini və bununla “tək və vahid Allahı” zikr etdiklərinə işarə edir. / [4,s.34-35].

Qədim Türk inanc sisteminə Tanrı yaradıcı gücdür və hər şeyin mənbəyi odur. Xalqı, dövləti, hökmdarı O, təyin edir və O da səadətə qovuşdurur. Türk kitabələrində bu, açıq şəkildə ifadə edilir. Xalqı və eli bəxş edən Tanrıdır. Xaqanları taxta oturdan da Odur / [3,s.307].

Məhz elə bu səbəblərdəndir ki, Türklər İslamı asanlıqla və zor tətbiq edilmədən qəbul etdilər. Zətən onlar əsrlər boyu vahid yaradıcı Rəbbə, Tənqriyə, Tanrıya səcdə qılırdılar, onlar üçün təkallahlıq, çoxları kimi, necə deyərlər, göydəndüşmə deyildi. Bu mənada islamın yaydığı təkallahlıq ideyası türkün qanında, ərş-argacında idi. O hələ islamdan min illər qabaq vahid Tanrıya (Rəbbə) inamı İkiçayarasından (Babildən) və Aralıq dənizi sahillərindən alıb da, Türküstana, Sibirə, Altaya, Çin səddlərinə köç edirdi. Əlbəttə, Avrasiya boyu səpələnmiş, etnoərazi baxımından müxtəlif areallarda yaşayan çoxşaxəli türk budun və etnosları üçün bu inam təbii olsa da, əfsus ki, sistemsiz şəkildə idi. Bununla belə, islamı qəbul etməklə yanaşı, uzun illər dünyada islamın ən gözəl təbliğatçısı da elə daima özünə sadıq qalan Türk olmuşdur. “Türk İslamı” anlayışı da uzun illər türklərin dünyada islamın təbliğində və gözəl nümunə olmasında seçilmələrindən doğmuşdur.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Abdulqadir İnan, Eski Türk Dini Tarihi, İstanbul, 1967.
2. Aybars Pamir, Türklerin Geleneksel Dini Şamanizmin Orta Asya Eski Türk Kamu Hukukuna Etkisi, Ankara Üniversitesi Hukuk fakultesi dergisi, C.52, sayı 4, Ankara, 2003.
3. Əkbər Nəcəf, Hun Minilliyi, Bakı, 2015.
4. Əkbər Nəcəf, İnanc Yaddaşı, Bakı, 2014.
5. Hikmet Tanyu, İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı, Ankara, 1980.
6. İbrahim Kafesoğlu, Eski Türk Dini, Ankara, 1980.
7. Ramiz Əskər, Orxon Abidələri, Bakı, 2012.
8. Tariyel Azərtürk, Genesis of Cuneiform Signs, Whose Are They?, USA, Seattle, 2002. (əlavə bax: Tariyel Azərtürk, Mixi Yazılı Azəri Türk Dilinin Qrammatikası, USA, Seattle, 2004)
9. Тариел Азертюрк, Генезис Тюрка и Тюркского Языка (на основе клинописных надписей), в 2-х томах – стр. 950, Нью Йорк, 2016, на русском языке).

XÜLASƏ

Türklər tarix boyu bütün dinlərlə əlaqə yaratmaqda tərəddüd etməmiş, hətta bu dinləri dövlət səviyyəsində rəsmən qəbul etmişdilər. Uyğur xaqanlığı buddizmi, maniheizm və xristianlığı, Xəzər xaqanlığı müsəviliyi, İslam dinini isə ilk dəfə Volqa Bolqar dövləti (920-ci illərdə), daha sonra isə Qaraxanlılar (943-cü ildə) rəsmi din elan etmişdilər. Lakin türklərin köklərinə bağlı olmaları onları Tək Tanrı dinindən ayıra bilməmişdir. Türklər xristian, buddizm, müsəvi kimi dinlərə sitayiş etdiklərində belə öz rəbblərini Tanrı adlandırmışlar. Türklərdə Tək Tanrı inancının tarixi daha da qədimlərə, eramızdan əvvəl 3 min ilə gedib çıxır.

RESUME

The Turks throughout their history didn't hesitate to establish contact with all religions, and even the religions officially adopted at the state level. The Uyghur buddhism, manichaeism and christianity, the Khazar Khaganate jewish and the Islam religion for the first time in the Volga Bulgarian state(in 920 years) and the Kharahans was declared the official religion (in 943 year). But in spite of being connected to the roots of the Turks couldn't separate them religion of single God. Even when turks obeyed Christianity, Buddhism, Jewish they called their Lord as God. In Turks the history of belief in a single God goes back to the 3000 B.C..

РЕЗЮМЕ

Турки на протяжении всей истории всегда создавали определенные отношения со всеми религиями, приняли эти религии на государственном уровне. Уйгурское хаганство принял буддизм, Каспийское хаганство-иудаизм, ислам же был первый раз официально принят Государством Волга-Болгар (в 920 году), позже Государством Караханлылар. При этом верность турков к своим корням не смог их отдалить от единобожия. Турки уверивая в христианство, в будизм, в иудаизм, в ислам всегда называли своих богов Танры. У турков вера в единобожия была еще 3 тысячи лет д.н.э..

Çapa tövsiyə etdi: akademik V.M.Məmmədəliyev

MARAQLAR SOSIAL KONFLİKTLƏRİN YARANMASININ ƏSAS SƏBƏBİ KİMİ

Vüsalə Gülmalyeva

*Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunun
Sosial Fəlsəfə şöbəsinin baş laborantı*

Açar sözlər: maraq, konflikt, münaqişə, ziddiyyət, sosial, iqtisadiyyat, dəyər.

Ключевые слова: интерес, конфликт, спор, противоречие, социальный, экономика, ценность.

Key words: interest, conflict, dispute, controversy, social, economy, value

Maraqlar problemi sosial fəlsəfənin ən aktual mövzularından biridir. Bu problemin öyrənilməsi sosial elmlərin yaranmasınadək bir o qədər də önəmli qəbul edilməmişdir. Çünki cəmiyyətdə baş verən proseslərin kökündə duran maraqlara abstrakt bir şey kimi yanaşıldı. Lakin cəmiyyət eləcə də, burada baş verən hadisə və proseslər mürəkkəbləşdikcə və onların öyrənilməsinə verilən əhəmiyyət artdıqca maraqlar probleminin araşdırılmasının qaçılmaz olduğu görülmüşdü. Cəmiyyət özlüyündə mürəkkəb bir sistemdir.[1, s.22] Bu sistemin mürəkkəbliyi isə hər şeydən əvvəl, onun çoxlu sayda bir-birilə müxtəlif qarşılıqlı əlaqə və təsirdə olan elementlərdən, altsistemlərdən ibarət olması ilə bağlıdır. Burada elementlər qismində çıxış edən ayrı-ayrı fərdlərin birliyi və bu birliyin ən başlıca şərti kimi insanlar arasında yaranan münasibətlər sistemi mövcuddur. Bu münasibətlər sistemində iqtisadi, siyasi, mənəvi həyatda müxtəlif vəziyyətdə olan, bərabər səviyyədə iştirak etməyən, həyat tərzinə, gəlir səviyyəsinə, köklü maraqlarına görə fərqlənən insan qrupları iştirak edir. İnsan fəaliyyətinin əsasında duran amillərdən biri kimi ehtiyac (tələbat) və bu tələbatdan doğan maraqlardır. Bu iki amil olmasa insanda dinamika, hərəkət, inkişaf ola bilməz. Maraqlar prinsipi canlı aləmin bütün növlərinə məxsus olan cəhətdir. Bu prinsip mövcudolma və yaşamağın əsasında durur. Sosial varlığın özünün mənfəətinə xidmət edən maraqları olur və istər fərd, istərsə də sosial qruplar, təbəqələr öz maraqlarının təmin olunmasında maraqlıdır. Lakin bu sadalananlar arasında mövcud olan maraqlar fərqli olduğuna görə onların

toqquşması, bir-birinə uyğun gəlməməsi müxtəlif yönümlü sosial münacişələrin yaranmasına gətirib çıxarır. Həm cəmiyyətdə, həm də insanın daxili dünyasında və onların qarşılıqlı münasibətlərində iştirak edən maraqların toqquşmasından yaranan konfliktlərdən qaçmaq mümkün deyil. Cəmiyyət varsa orda münacişə, ziddiyyətlər, konfliktlər olmalıdır.

Münacişə, ziddiyyət və eləcə də konfliktlər cəmiyyətdə və insan həyatının bütün sferalarında mövcuddur. Əslində münacişəsiz, ziddiyyətsiz həyatı təsəvvür etmək özü absurddur. Münacişə nəzəriyyəçilərinin gəldikləri qənaətə görə, cəmiyyət maraqları toqquşan müxtəlif sosial qrupların mübarizəsi nəticəsində yaranıb və münacişəli fikirlərdən törəyən qarşıdurmalar sayəsində inkişaf edir.[2, s.28] Münacişə çox vaxt cəmiyyətin süsləşməsinin qarşısını alır, insanları yeniləşdirməyə, onları yaradıcılığa sövq edir. Əlbəttə, qaydaların, qanunların, insan hüquq və azadlıqlarının pozulması baxımından yaranan münacişələrin müəyyən təhlükəlilik doğurması da bir həqiqətdir. Lakin yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi münacişə cəmiyyətin dinamik inkişafına rəşional təsir göstərməlidir. İnsan cəmiyyətin bir üzvü olmasına baxmayaraq onun öz daxili dünyası və burada onun maraqları, istəkləri, arzuları, xəyalları mövcuddur. O, cəmiyyətdə yaşayaraq onun norma, qayda və qanunlarına tabe olmağa məcburdur. Lakin bir tərəfdən də onun eqosu öz ambisiyalarını həyata keçirməyə çalışır, maraqları, istəkləri, arzuları cəmiyyətdə hökm sürən qayda-qanunlara boyun əyməyə qoymur. Məhz Ziqmund Freyd təsdiq edir ki, sivilisasiyanın özü elə bioloji meyil və sosial tələbin münacişəsinin nəticəsini özündə birləşdirir. [3, s.90] Fərdi və sosial şüurda baş verən dəyişikliklər maraqlarında məzmununda gedən dəyişikliklərlə əlaqəlidir. Ona görə də fərdi və ictimai maraqlar bir-birilə qarşılıqlı fəaliyyət göstərməlidirlər. Çünki onlar bir-birindən ayrılmaz anlayışlardır. Cəmiyyətin ümumi tələbləri əsasında yaşamağı öyrənməyə çalışmaq lazımdır. Çünki cəmiyyətdə razılıq olmasa o daim ziddiyyət içində, hər an vətəndaş qarşıdurması təhlükəsi ilə üzləşən cəmiyyətə çevrilir. Bu isə ümumi inkişafa zərər verir, onu ləngidir. Cəmiyyətə məxsus olan ümumi problemləri həll etmədən xüsusi problemləri və eləcə də əksinə həll etmək mümkünsüzdür.

Bildiyimiz kimi, cəmiyyətin iqtisadi, sosial, siyasi və mənəvi tipli ictimai sferaları mövcuddur. Bütün bu sferaların hər birində insanların fəaliyyəti spesifik xarakter daşıyaraq müxtəlif növ maraqlara və onların konfliktinə gətirib çıxarır.

Maraqlar daha çox özünü iqtisadi sahədə göstərir. Sosial həyatın xüsusi yerini iqtisadi həyat və iqtisadi əlaqələr tutur. İqtisadi maraq isə bu iqtisadi əlaqələrin kökündə duran əsas amillərdən biridir. Fridrix Engels haqlı olaraq qeyd edirdi ki,

iqtisadi əlaqələr, hər şeydən əvvəl, maraqlar kimi meydana gəlir.[4,s271] İqtisadi maraqlar cəmiyyətdə mövcud olan sosial subyektlərin (sosial qrup, sinif, təbəqə, fərd) obyektiv sürətdə mövcud olan maddi tələbatıdır. İqtisadi maraqların yaranması və həyata keçirilməsi ilə bağlı iqtisadi ədəbiyyatda tam dolğun bir fikir olmasa da, iqtisadiyyatçıların da maraq dairəsinə daxil olduğuna görə bu haqda çoxlu müxtəlif fikirlər mövcuddur. İqtisadçılar bu problemi öyrənərkən belə qərara gəldilər ki, insan üçün, hər şeydən əvvəl, öz maraqları önəmlidir. Məhz buna görə də cəmiyyətlə insanın şəxsi maraqları arasında münaqişə yaranır. İqtisadi maraqların predmeti qismində iqtisadi nemətlər, pul, aksiya, valyuta, qızıl, və s. təşkil edir. Eləcə də sosial birliklər (sinif, təbəqə, qrup və s.), sosial institutlar, cəmiyyətlər, millətlər arasında iqtisadi nemətlər uğrunda yaranan iqtisadi maraqların toqquşması iqtisadi konfliktə gətirib çıxarır.

İqtisadi həyatda marağın rolunun üstünlüyü XVIII əsrin axırlarında daha önəm kəsb etməyə başladı. Adam Smit qeyd etdiyi kimi, bütün məhsulların mənsəyində və mübadiləsində insanların şəxsi maraqları tutur.

İnsanların və cəmiyyətin qarşılıqlı əlaqəsi iqtisadi maraq sisteminin mürəkkəb qarşılıqlı əlaqəsində özünü göstərir. Bundan əlavə insanlar öz iqtisadi maraqlarını yerinə yetirərkən başqalarının seçimini mümkün edirlər. Çünki cəmiyyətdə insanlar bir-birilə əlaqəsi olmayan halda onlar arasında geniş fəaliyyət mübadiləsi hökm sürür. Öz məqsədlərini güdən hər bir fərdin öz maraqları naminə göstərdiyi fəaliyyəti başqa fərdlərin iqtisadi maraqlarının reallaşdırılması üçün şərt olur. Nəticə etibarilə isə müxtəlif fəaliyyətli insanlar arasında geniş əlaqələr yaranır. F. Xayekin “geniş qayda” nəzəriyyəsi məhz elə buna söykənir.

İnsanın iqtisadi fəaliyyəti rəasional qaydada fəaliyyət göstərir. Çünki o öz ehtiyaclarını, tələbatlarını həyata keçirərkən müəyyən planlarla, məqsədlərlə və variantlarla yerinə yetirməyə çalışır. Deməli, yarana biləcək iqtisadi konfliktin uğurlu şəkildə idarə etməyin mümkünlüyü özünü göstərir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz ki, iqtisadi maraqlardan törəyən iqtisadi konfliktlərdən qaçmaq mümkünsüzdür. Lakin onun mənfəi şəkildə genişlənməməsi üçün onu rəasional qaydada, dünyanın müsbət təcrübəsinə əsaslanaraq beynəlxalq əlaqələrlə və münasibətlərlə idarə etmək lazımdır. Maraq anlayışını daha dərinədən araşdırsaq görərik ki, iqtisadi maraq insana istehsal prosesində obyektiv olaraq fəaliyyətində məhz nəyin lazım olduğunun müəyyənəşdirilməsidir.

İqtisadi maraqlardan danışarkən biz iqtisadi bərabərsizlik terminini də qeyd etməliyik. Düzdür, cəmiyyət heç bir zaman iqtisadi bərabərliyə malik olmayıb.

Lakin bu bərabərsizlik bir tərəfdən sosial-iqtisadi konfliktlərə gətirib çıxarırsa, digər tərəfdən bu bərabərsizlik fərdin, sosial qrup, birlik və təbəqələrin fəallığının səbəbi olur. Lakin iqtisadi bərabərsizlik sosial ədalət prinsipinə əsaslanmalıdır. Bundan əlavə, iqtisadi maraqları başa düşmək üçün “həvəs” və “həvəsləndirmə” anlayışlarını da diqqət yetirmək lazımdır. Lakin həvəs və maraq anlayışlarını fərqləndirmək lazımdır. Çünki bəzi tədqiqatçılar maraqların yaranması və reallaşmasının forması kimi təsərrüfat praktikası ilə eyniləşdirirlər. Qeyd edirlər ki, maraqlar birbaşa həvəsə xidmət edir. Bəziləri isə elə fikirləşirlər ki, həvəs marağın dərk edilməsidir. İqtisadi həvəsləndirmə müxtəlif iqtisadi formalarda-əmək haqqı, kredit və s. şəkildə özünü göstərir.

İqtisadi maraqlar insan fəaliyyətinin bütün sferalarına toxunur və çoxsəviyyəli sistem iqtisadi tələbatı yaradır. Maraq və tələbat anlayışları, onların qarşılıqlı əlaqəsi haqqında tam dolğun bir fikir yoxdur. Bəzi tədqiqatçılar bu anlayışları bir birindən ayırır, bəziləri isə eyniləşdirir. Tələbat obyektiv olaraq bizim təfəkkürümüzdən asılı deyil, maraqlar isə subyektiv olduğuna görə başa düşüləndir. Əgər tələbat ümumi xarakter daşıyarsa, maraqlar konkretliyi ilə seçilir. Maraq və tələbat anlayışlarını bir birindən fərqləndirməyə çalışsalar da, onların eyniləşdirilməsi fikri iqtisadi elmdə demək olar ki, rəsmi status qazandı və hətta bu öz təsdiqini siyasi iqtisadi lüğətdə də yerini tutub: “İqtisadi maraqlar-cəmiyyətin, təbəqələrin, sosial qrup və ya fərdlərin obyektiv sürətdə maddi tələbatıdır”[5, s162] İnsan öz iqtisadi maraqlarına uyğun olaraq bu və ya digər tələbatlarının təmin olunması uğrunda fəaliyyət göstərir. Maraq istehsalın inkişafına stimül verir. İqtisadi maraqlar davamlı olaraq “sosial sifariş” verən istehsal prosesində iqtisadi tələbatların təmin olunmasının əsas etapi kimi çıxış edir. Bu proses təkrarlanaraq yeni maraqlar doğurur, bu da öz növbəsində yeni tələbatlar yaradır. Buradan belə nəticəyə gəlmək olar ki, iqtisadi maraq və tələbatlar insan ehtiyacının ayrılmaz hissəsidir. Tələbatın təmin olunması üçün istehsal, istehlak, mübadilə və s. proseslərdən keçmək lazımdır. Məhz bunlar çətinləşmiş iqtisadi maraqlar sisteminin hər bir pilləsində yeni maraqlara zəmin yaradaraq insanların təmin olunmayan tələbat və istehsal fəaliyyəti arasında aktiv qarşılıqlı iştirak edirlər. İstehsal konkret nemətlər yaradır və insanların ehtiyaclarının təmin olunmasını ödəyir. Bu ehtiyacların ödənilməsi və faydalılığından istifadə edən insan öz növbəsində yeni ehtiyaclarının yaranmasına gətirib çıxarır. Bu isə global şəkildə cəmiyyətin bütün sahələrinə müsbət və ya mənfi təsir göstərərək yeni tələbatlar yaradır. İstehsalı doğuran tələbat daha da böyüyür, mürəkkəbləşir, istehsalla münasibətə girir və onun yenidən inkişafını tələb edir, yenidən istehsalın inkişafı yeni

tələbatların yaranmasını doğurur. Bu proses daimidir. İqtisadi maraqlara cəmiyyət istehsalının hərəkət gücü kimi baxmaq olar. Bu müstəqil bir substansiya deyil, o, cəmiyyət maraqlarını da nəzərə alan substansiyadır. Digər tərəfdən də, iqtisadi maraqların tərkibində fərdi tələbatlarını ödəmək istəyən fərdi maraqlar da dayanır. Məhz cəmiyyətin iqtisadi maraqları ilə fərdi maraqlar arasında münaqişə və eyni zamanda qarşılıqlı əlaqə mövcuddur. Nə cəmiyyətin ümumi iqtisadi marağı, nə də fərdi iqtisadi maraq ayrılıqda mövcud ola bilməzlər. Beləliklə, iqtisadi maraqların tərkibində cəmiyyətin və fərdin maraqları durur. Bu isə öz növbəsində iki əsas mülkiyyət formasını dövlət və xüsusi mülkiyyət formasının yaranmasına gətirib çıxarır.

İqtisadi maraqlar isə öz növbəsində siyasi maraqların da yaranmasına gətirib çıxarır. Çünki iqtisadiyyat və siyasət bir-birindən ayrılmaz anlayışlardır. Cəmiyyətin siyasi həyatı iqtisadiyyat ilə sıx şəkildə bağlıdır. Doğrudur, iqtisadiyyat mikrosəviyyədə siyasətdən kənarda olaraq öz qanunları ilə işləyə bilər. Amma makrosəviyyədə isə bu mümkün deyil. Çünki dövlət onun ərazisində gedən iqtisadi proseslərlə maraqlanmalıdır və idarə etməlidir. Sosial və iqtisadi tələbatlardan doğan siyasi maraqlar siyasi fəaliyyət kimi sosial-iqtisadi sferanın inkişafına stimül verir. Maraq siyasi fəaliyyətin əsas və istiqamətverici faktor kimi çıxış edir. Çünki siyasi fəaliyyət öz-özünə yaranan proses deyil. O, hansısa bir amillərin (maraqlarla, məqsədlərlə, dəyərlərlə və s.) əlaqəsindən meydana çıxır. Siyasi-fəlsəfi anlamda maraq anlayışı fərdin sosial cəmiyyətdə fəaliyyətin, seçilmiş sosial davranışın səbəbi kimi izah olunur. Siyasi maraq, ictimai-siyasi proseslərdə sosial subyektlərin, siyasi qrup və birliklərin, siyasi institutların siyasətə xüsusi münasibəti, müəyyən dünyagörüşünə, inama əsaslanan siyasi aktivliyin əsas səbəbidir. Başqa sözlə desək, bu subyektin müəyyən siyasi məqsədlərə və onların həyata keçməsi üçün konkret siyasi fəaliyyətə sövq edən daxili şüurun, siyasi davranışın mənbəyidir. Siyasi maraqların obyektı kimi hakimiyyət və cəmiyyətdə hökm sürən hakimiyyət münasibətləri, siyasi hakimiyyətin mexanizmi və həyata keçirmə vasitələri, partiyaların siyasi fəaliyyəti, ictimai-siyasi fəaliyyət, ictimai təşkilatlar və lobbı qrupları, siyasi elita, yerli və regional səviyyədə müxtəlif nümayəndəliklər və s. çıxış edir. Siyasi maraqların predmeti isə bütün siyasi proseslərin, hadisələrin məcmusu halında çıxış edir. Siyasi maraqlar subyektlərin aktual siyasi fəaliyyətinin ümumi formada şərhidir. O, özündə sosial maraqların bütün formasını, təyin olunan xarakteri və müəyyən məqsədə yönələn siyasi fəaliyyəti əks etdirir.

İnsanın fəaliyyəti, onun hərəkət motivinin səbəbi onun təfəkküründən irəli gəlir. Onun fəallığının daxili səbəbi kimi tələbat və maraqlar mühüm rol oynayır.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, siyasi maraqlarda iqtisadi maraqlar kimi tələbat və maraqlardan birbaşa asılıdır. Məhz siyasi maraqlardan danışarkən onun əsas elementləri kimi tələbat və maraqların qarşılıqlı əlaqəsinin öyrənilməsi özündə bir sıra aktual problemləri də əks etdirməyə imkan verir. Bunların öyrənilməsi müxtəlif siyasi güclərin məntiqi fəaliyyətini başa düşməyə, siyasi hadisə və proseslərin inkişafını qabaqcadan görməyə imkan verir. Tələbat insanın nəyəyə ehtiyacı, şəxsiyyətin, sosial qrup, hökumət və cəmiyyətin müəyyən məqsədləridir. Bunlarsız nə insanın, nə də siyasətdə dövlətin, partiyanın, sosial qrup və s.-nin həqiqi fikrini, məqsədlərini və konkret addımlarını bilmək olmaz. Hegel qeyd edir ki, “insanların fəaliyyəti onların maraqlarından doğur və məhz onlar əsas rol oynayır”.[6,s20] Siyasi maraqlar bilavasitə cəmiyyət üzvləri ilə, siyasi hakimiyyətlə, bütöv siyasi sistemlə əlaqəsi kimi siyasi baxışların, ideoloji mövqelərin formalaşmasının bazası kimi çıxış edir. O, ümumi dəyərləri, tələbatları, baxışları, məqsədləri olan sosial qrupları, sosial institutları, millətləri, dövlətləri, insanları birləşdirir, bir araya sığışmayan, ziddiyyətli maraqları olanları isə ayırır. Çünki yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi dövlət institutarının, siyasi partiyaların, ictimai-siyasi təşkilatların, hərəkatların özlərinin xüsusi siyasi maraqları olur. Bu isə öz növbəsində əməkdaşlığın və konfliktin yaranmasına gətirib çıxarır. İngilislər haqlı olaraq beynəlxalq siyasətdə prioritet şəkildə qeyd edirlər ki, bizim daimi düşmənimiz və ya daimi dostumuz yoxdur, bizdə daimi olan yalnız maraqlardır. Maraqların bir qismi uzunmüddətli tendensiyanı, cəmiyyətin, millətin, sinfin, siyasi partiyanın perspektivini özündə əks etdirir. Başqa bir qismi sosial qruplar və siyasi institutlar arasında siyasi əlaqələrin qarşılıqlı fəaliyyətini özündə əks etdirir. Digər qrupdan olan maraqlar isə zaman xarakterli olur.

Siyasi birliklər, siyasi qruplar, müxtəlif güclər, ictimai təşkilatlar öz siyasi maraqları, məqsədləri, istəkləri, arzuları ətrafında cəmləşərək öz ideologiyalarını həyata keçirilməsi uğrunda çalışırlar. Məhz buradanda siyasi ideologiya formalaşır. Siyasi lider siyasətdə dayağı olmasa heç vaxt uğur qazana bilməz. Siyasi maraqların toqquşması siyasi konfliktlərə gətirib çıxarır. Siyasi konfliktlər müxtəlif siyasi güclərin toqquşması, əkslikləri, siyasi subyektlərin öz maraq və məqsədlərinin reallaşmasına çalışması, çökmüş nüfuzla müharibəsi, onların yenidən bölüşdürülməsi, siyasi statusun dəyişilməsi, cəmiyyətin inkişafı nəminə perspektivlərin dəyişməsidir.

Maraqlar həmçinin cəmiyyətin mənəvi həyatının inkişafının əsas hərəkət verici qüvvəsi kimi çıxış edir. Cəmiyyətin inkişafında təkcə iqtisadi və ya siyasi prosesləri deyil, həm də mənəvi prosesləri də nəzərə almaq lazımdır. Cəmiyyətin mənəvi

həyatı insanı insan edən, onu digər canlılardan radikal sürətdə fərqləndirən spesifik xüsusiyyət daşıyır. Mənəvi sferanın cəmiyyətdə mühüm rolu olması haqqında müxtəlif zamanlarda nəinki filosoflar eləcə də din xadimləri humanitar biliklər çərçivəsində çoxlu fikirlər söylənilib. Çünki insanı daima dünyanı, onun mənasını və eləcə də özünün mahiyyətini, mövcudluğunu, yaşadığı dünyanın xeyirli və ya xeyirsiz, ədalətli və ya ədalətsiz və s. bu qəbildən olan suallar narahat etmişdir. İnsan yaşadığı sosial həyatda xeyir və şərin çətinləşmiş dialektikasının mübarizəsi ilə qarşılaşır. Sosial həyat da heç də həmişə sabit bir əmsala malik olmayan maraqlar, ehtiraslar, düşüncə tərzləri, onların fərqliliyi, əksliyi, uyğunluğu və uyğunsuzluqlarla dolu olan bir sahədir. Çünki sosial həyat mövcud baza və bu bazada baş verən dəyişikliklər üzərində hərəkət edir, dəyişir və irəliyə doğru gedir.[7, s63] Mənəvi sferadan danışarkən mənəvi tələbat, mənəvi istehsal, ictimai şəüur, mənəvi fəaliyyət, mənəvi maraqlar, mənəvi dəyərlər və s. anlayışların mahiyyətini bilməliyik. Bunlar cəmiyyətin inkişafının və insanlığın mövcudluğunun yaranmasında iştirak edən vacib ünsürlərdir. Tələbat hər bir insanda mövcuddur. İnsan həyatının ilk illərində sadə görünən bu tələbatlar maddi və mənəvi tələbatların həyata keçirilməsi uğrunda çalışması ilə daha dərin və çətin bir prosesə çevrilmiş olur. İstənilən tələbat hər hansı bir predmetə istiqamətlənməsi və yiyələnməsi ilə xarakterizə olunur. Məsələn, bioloji tələbat insanın bütün həyatı resurslara, maddi tələbatlar maddi vasitələrə, sosial tələbatlar isə insanın başqaları ilə əlaqə formalarına yiyələnmək vasitələrini tapır. Mənəvi tələbatlar isə insanı yaradıcılığa olan daxili marağıdır. O, özlüyündə yaranıb və inkişaf edə bilməyən sosial hadisələrlə əlaqəlidir. Onun predmeti qismində isə mənəviyyat çıxış edir. Mənəviyyat isə insan üçün ən qiymətli dəyərdir. Mənəvi tələbatların yerinə yetirilməsi fərdin maraqlarının həyata keçirilməsi ilə onun mənəvi inkişafını şərtləndirərək mənəvi dəyərləri yaradır. Məhz insanın mənəvi maraqları, istəkləri onun mənəvi dəyərlərini formalaşdırır. Lakin onu da qeyd etməliyik ki, insan həyatında olan bu dəyərlər tarixi şəraitdən asılı olaraq dəyişilir. Çünki orta əsrlərdə feodalın öz kəndlisini öldürməsi adi hal kimi baxılırdısa, müasir dövrdə buna insanlığa sığmayan hadisə kimi baxılır. Cəmiyyət inkişaf etdikcə sosial dəyişikliklərə səbəb olur. Mənəvi dəyişikliklər heç də özlüyündə baş verən hər hansı bir mexaniki proses olmayıb, cəmiyyət həyatı üçün təbii sayıla bilən mümkün iqtisadi, siyasi, ictimai dəyişikliklərlə bağlıdır. Bu dəyişikliklərin əsasında müxtəlif maraqlar, onların toqquşması və ya uyğunlaşması durur. Məhz subyektlərin sosial qarşılıqlı əlaqəsində mənəvi dəyərlərin istehsalı, bölüşdürülməsi, istehlakı və tələbatı

proseslərindən doğan əks mənəvi maraqların, baxışların qarşıdurması nəticəsində mənəvi sferada konfliktlər baş verir. Bu cür konfliktlərdən ictimai şüur, elm, din, incəsənət və eləcə də bunları idarə edən sosial institutlar yaranır. Mənəvi sferada konfliktlərin subyektı kimi beynəlxalq cəmiyyət, sosial qruplar, partiya, hökumət və şəxsiyyət tuta bilər. Bu cür konfliktlərin mövcud olmasının ən əsas səbəblərindən biri millətlərin mədəniyyətinə, onların ənənə və adətlərinə toxunulmasıdır. Ona görə də qarşılıqlı anlaşma və ümumbəşəri əsaslar axtarışı konsensus, ayrı-ayrı mədəniyyətlərlə, ənənələrlə və dəyərlər sistemi ilə rastlaşarkən onları inkar etmədən öz ənənələri və mədəniyyətinə sadıq qalaraq başqa dəyərlərə hörmət etmək və anlaşmaq bacarığı tələb edir. [8, s.113] Bu sferada konfliktlərin müxtəlif növü var. Onların arasında ən geniş yayılmış forması dini konfliktlər, mədəniyyət sahəsində olan konfliktlər, ideoloji konfliktlərdi.

Bütün bu deyilənlərdən belə nəticəyə gəlmək olar ki, maraqlar problemi müasir dövrdə öz aktuallığı ilə seçilən mövzulardan biridir. Çünki ictimai proseslərin mərkəzində şüur, istək, maraq, iradə və s. kimi amillər durur. Bu amillər isə heçdə həmişə stabil olmur. Bəzən baxışlar və maraqlar bir-birilə toqquşur və bunun nəticəsində cəmiyyətin müxtəlif sferalarının fəallığı ya müsbət, ya da mənfi istiqamətdə mövcud olur. Məhz bu zaman cəmiyyətdə müxtəlif yönümlü sosial konfliktlər yaranır. Buna görə də bu sahənin kifayət qədər inkişaf etdirilməsi yönümündə obyektiv və ciddi elmi axtarışlar aparılması tələb olunur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Луман Н. Общество как социальная система, М., "Логос"., 2004, с 232
2. Şahbazov İ. Sosioloji nəzəriyyələr. Bakı., 2015, s 239
3. Дмитриев.В.А. Конфликтология М., 2000, с.281
4. Маркс К., Ф. Енгелс., Соч Т 18, М-1961, с.842
5. Философский словарь. М. Политиздат, 1999-1, с.449
6. Гегель Г.Собр. соч.в 14т. М., Л, 1935,Т.8, с 468
7. Şirinov A. Sosial zaman və sosial məkan.Bakı-Təknur, 2012, s 319.
8. Həsənov A. Milli ideologiya və milli-mənəvi dəyərlər. Bakı-Təknur, 2013, s. 175

РЕЗЮМЕ

В статье анализируется категория интереса с позиции ее роли в возникновении социальных конфликтов. В этой связи выделяются основные виды интересов. Подчеркивается особая роль экономических и политических интересов как основной источник возникновения социальных конфликтов разного рода. Одновременно отмечается положительное значение конфликтов для развития общества.

SUMMARY

The article analyzes the category of interest from the perspective of its role in the emergence of social conflicts. In this connection, it highlights the main types of interest. It emphasizes the special role of the economic and political interests as the main source of the occurrence of social conflicts of all kinds. At the same time the positive value of conflict for the development of the society is noted.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. Zeynəddin Hacıyev

OSMANLI DÖVRÜNDƏ VƏ MÜASİR FAİZSİZ BANKLARDA İSTİFADƏ OLUNAN İQTİSADI PRİNSİPLƏR

Sənan Əzimov

İstanbul Ticarət Universiteti

Beynəlxalq Bank İşləri və

Finans Bölməsi Magistrantı

Açar Sözlər: *Osmanlı İmperiyası, Faizsiz Banklar, İqtisadi Prinsiplər*

Key words: *Ottoman Imperia, Non Interest Banks, Economic Principles*

Ключевые слова: *Османская Империя, Непроцентные Банки, Экономические Принципы*

Giriş

Osmanlı İmperiyasında iqtisadi sistemin yaranması, təməl xüsusiyyətləri və quruluşları baxımından İslam iqtisadiyyatının və eyni zamanda İslam dövlətlərinin böyük xidməti olmuşdur. Xüsusilə Səlcuqlular, Elxanlılar, Eyyubilər, Məmluklər və Anadolu Bəylərbəyliyi bunların ən mühüm olanlarıdır. İqta-timar, muqataa, fütüvvət-əxilək-əsnaf, hisbə-ihtisab kimi iqtisadi və ictimai quruluşların bu dövlətlərdən miras qaldığını bilirik.¹

Əsrlərdir İslamın bayraqdarlığını edən, Osmanlı İmperiyası da əsas təməl iqtisadi prinsiplər arasında faizdən uzaq, xarici borclanmadan çəkinən², məzənnənin

¹ Tarixi məlumatlardan yola çıxaraq, dövlətin siyasi nüfuza yol açan böyük torpaq mülkiyyətlərinə mane olması məsələsidir. Burada fərdin çalışdığı torpaq sahəsinin sahibi olması baxımından, böyük torpaq mülkiyyətlərinə çevrilmələrinin qarşısı alınmağa çalışılmışdır. Məhz bu da, torpaq və əkin siyasətinin əsas təməli olaraq tətbiq olunmuşdur. Boş torpaqların da eyni şəkildə bu sistemin tətbiq olunması əsas olaraq qəbul olunmuşdur. Hələ Hz. Peyğəmbər dövründən iqtə dediyimiz bu sistem, timar sistemi olaraq növbəti mərhələlərdə ortaya çıxmışdır.

² Mehmed Fuad Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmalar ve Vakıf Müesseseleri 1890-1966*, haz. Orxan Fuad Köprülü, İstanbul: Ötükən Nəşriyyatı, 1983

sabit tutulmasına çalışan³, vəqf mədəniyyətini⁴ daha da təkmilləşdirərək, dövlətin öz sərhədlərində sabit iqtisadi prinsiplərin icra olunmasını təmin etməyə çalışmışdır. Məhz bu baxımdan məqaləmiz, ilk İslami dövlətlərdən miras qalan iqtisadi təməlləri təkmilləşdirən və müasir faizsiz bankların⁵ da qurulması təminatını verən sistemin təməl iqtisadi prinsiplərindən bəhs etməkdədir.

A. İlk faizsiz Banklar

Ümumiyyətlə faizsiz bankların tarixinə nəzər salsaq, ilk olaraq qarşımıza çıxan yəhudilər tərəfindən qurulan Aqibi Bankı m.ö. 700-cü ildə Babilə qurulmuşdur. Bank əsas olaraq ev, torpaq sahəsi, at, qul v.s. kimi təməl ehtiyacları qarşılayan bank və müştəri arasında faizsiz ticarətin təşkil olunması üzərinə qurulmuşdur. Bundan başqa, Roma dövründə Hökəmdar Tiber xalqa daşınmaz əmlak ipotekası qarşılığında faizsiz kredit verə bilmə qabiliyyətinə sahib ilk dövlət bankı qurmuşdur. Faizsiz bankçılıq kimi ifadə edə biləcəyimiz bu ilk təşkilat, qurum olaraq da ifadə edə bilərik. Eyni zamanda bu iqtisadi prinsipləri məbədlər də icra edirdi. 1198-ci ildə belə bir funksiyanı icra edən başqa bir quruluş da təşkil olunmuşdur. XIV-cü əsrdə Franche Comedə burjuaziya topladığı sərmayə ilə üzvlərinə borc pul verən bir sandıq, yaxud hovuz qurmuşdur. London kardinalı Michel Northburgda 1361-ci ildə Saint-Paul kilsəsində topladığı sərmayə ilə xalqa faizsiz çeklər tətbiq edən bir fon təşkil etmişdir. Xristiyan hacıların can və mal təhlükəsizliyini təmin etmək üçün Temple məzhəbinin mənsubları olan Tempierlərin verdiyi sədəqələrin, əmanətlər ilk mərhələdə faizsiz olaraq istifadə olunmuşdur. Təbii ki, bu kimi quruluşlar sahiblərinin səmimiyyət və niyyətinə görə ilk mərhələdə əmanət, sədəqələrlə yola çıxaraq, bir müddətdən sonra faiz verən qurumlara çevrilmişdir.⁶

Qədim Babilədən başlayan faizsiz sistemlər ilk mərhələdə ancaq borc verməklə kifayətlənən, xalqın ehtiyacını qarşılayan, ictimai uçuşunu dərhal aradan qaldırmağa çalışan məqsədlərlə meydana gəlmişdir. Növbəti mərhələdə isə əmanətləri faizlə verən, bir tərəfin səbəbsiz varlanmasına, digər tərəfin riski tamamilə üzərinə alması

³ Daha geniş məlumat üçün bax: Əhməd Tabakoğlu, *İslam İktisadi Açılarından Kalkınma*, İstanbul: İslami Elmlər Tədqiqat Vəqfi Nəşr, 1987

⁴ Daha geniş məlumat üçün bax: Ziya Kazıcı, *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*, İstanbul: Bilgə Nəşr, 2003, Mehmed Fuad Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmalar ve Vakıf Müesseseleri 1890-1966*, haz. Orxan Fuad Köprülü, İstanbul: Ötükən Nəşr., 1983

⁵ Bekir Ali Bilgiç, *İslamda Kazanç Sistemi ve Çalışma Hayatı*, İstanbul, 1990, s. 142

⁶ Burhan Ulutan, *Bankaçılığın Tekamülü*, Ankara, 1957, s. 37-38

ilə ciddi ictimai problemlərin ortaya çıxması ilə Hammurabi faizi qadağan edən, hər iki tərəfin haqqını təməl edən qanunlar ortaya qoymuşdur. Yunanların da, bank sistemini Babillərdən aldığı ifadə olunmaqdadır. Bir çox xüsusi banklar meydana gəlmiş və “trapezites” deyilən sərrafların bu işi icra etdiyi də məlumdur. Romada bank işini təşkil edənlər, orta çağda öz adlarına pullar basdıraraq, bu pulların dəyəri ilə oynamağa başlamış, özlərinə görə daha uyğun miqdarı təyin etmişdir. Bu fəaliyyətləri icra edən şəxslərə “bancheris”, önlərindəki masalara isə “banco” deyilmişdir. Bunlar pulun mühafizəsi, maddi danışmanlıq, pul göndərilməsi, kredit işləri, hesablar arası dəyişmələri də icra etməkdə idi.

B. Faizsiz Sistemlərin Qurulma Ehtiyac və Zərurəti

İlk faizsiz quruluşların tarixinə diqqət etsək, bunların əksərən dini və mənəvi ağırlıqlı ibadət yerlərində təşkil olunduğunun, insanların ibadətlərinin bir parçası olan sədəqələrinin verməsi, zəkatlarının din təmsilçilərinə verməsi ilə toplanan miqdarın din təmsilçiləri tərəfindən borc olaraq verilməsi, torpaq sahələrinin işlədilməsi, yeni ibadət yerlərinin, təhsil mərkəzlərinin v.s. qurulması üçün istifadə olunması da bir həqiqətdir.

İslamdanəvvəl cahiliyyə ərəblərində də riba, faiz bəyənilməyən prinsip olaraq qarşımıza çıxmaqdadır. Kəbənin inşa olunması üzərinə Əbu Vəhb i. Abd əl-Mahzumi Qureyşlilərə belə demişdir: “Bura ancaq təmiz qazanclarınızı sərf edin. Nə zinayla, nə faizlə alaraq, nə də başqasına zülm edərək qazandıqlarınızı Kəbənin inşası üçün gətirməyin. Dinimizin də insan qaynaqlı olması baxımından, təməl ilahi əmrlər arasında cəmiyyətin rəfahını, bölüşmə mədəniyyətini təmin etmək əsas meyarlardan olduğu üçün, İslam müsəlmanlar arasında borc vermə, ortaq iş birliklərinin qurulmasını, müştərək fəaliyyətlərin icra olunmasını təşviq etmişdir. İnsan ancaq maddədən ibarət deyil, ancaq maddi təminatını təmin etməklə kifayətlənməyən, mənəvi bütövlüyə də sahib olmalıdır. Hər şeyin əxlaqı, olması baxımından iqtisadiyyatın qurucularından olan John M. Keynesin ifadə etdiyi kimi, “İqtisadiyyat əslində təbii elmdir, onun da bir əxlaqı var”.⁷ İslami qaynaqlarda isə mudaraba, ortaq şirkətlərin, vəqflərin qurulması demək olar ki, Hammurabi

⁷ İqtisadiyyat əxlaqdan güc alar. Çünki hüquq kimi iqtisadiyyat da, əxlaqın bir ünsürüdür. Milli gəlirin artmasına, istehsalatın artmasına dəstək olması ən mühüm prinsiplərdəndir. Ancaq əsas məqsəd, iqtisadi fəaliyyətləri təmiz bir sistem üzərinə qurmaqla, sistemin davamlılığını onun sağlamlılığı ilə təmin etmək mümkündür

qanunlarında⁸ olduğu kimi faizsiz sitemində olduğu kimi faizsiz sistemə bənzər məcra almışdır.⁹

Cəmiyyətlər arasında təbəqələşmə də faizsiz sistemlərin meydana gəlməsinə səbəb olmuş və bu mərhələni daha da sürətləndirmişdir. Təbəqələr arasında ilk, orta və üst mərhələlərin bir-biri arasında ictimai münasibətlərin sağlam tutulması, orta təbəqənin dərəcəsinin artırılması, ciddi maddi uçurumların aradan qaldırılması cəmiyyətlərin də sağlam böyüməsini təmin etməkdədir. Təəsüf ki, sərmayə sahibi olan şəxslər çox vaxt güc sahibi olanlar və bu gücü istədikləri kimi istifadə etmə haqqlarının olduğu qərarı ilə, cəmiyyətlərin məhvinə sürətləndirmişdir. Bu baxımdan faizsiz iqtisadiyyatın əsas təməlləri olaraq ortaqlıq, ictimai məsuliyyət, tərəflər arasında risklərin bölüşdürülməsi v.s. müştərək fəaliyyətləri daha da təkmilləşdirmişdir.¹⁰ İqtisadi əsaslardan məlum olduğu kimi, bütün iqtisadi quruluşlar riskə meyyardır, qırılığandır.¹¹

C. Faizsiz İqtisadi Prinsiplər

Faizsiz iqtisadi əsaslara sahib olan quruluşların əsas çalışma prinsipləri və disiplinlərinə gəlincə, bunları aşağıdakı kimi ifadə edə bilərik.

1. Qarşılıqsız Finans Qaynaqları. Bir maddi ehtiyacı olan şəxsə tamamilə ehtiyacını qarşılamaq, xeyir məqsədi ilə digər dünyada qarşılığını görmək, verdiyini bir sədəqə olaraq qəbul etməklə verənin ona yenidən nəsib edəcəyini bilməyə əsaslanmaqdadır.¹² Əslində bu cür finans quruluşları, banklar arası fəaliyyətlərdə bir

⁸ Qadağalar, tətbiqatlarla əlaqədar geniş məlumat üçün bax: Horst Klengel, *Kral Hammurabi və Babil günlüyü*, tərc. Nesrin Oral, İstanbul: Telos Nəşr, 2001

⁹ Daha geniş məlumat üçün bax: Shaikh Mahmud Ahmad, *Towards Interest - Free Banking*, Pakistan: İslam Mədəniyyəti Universiteti, 1991

¹⁰ Mustafa Uçar, *Türkiyə'de dünyada faizsiz bankacılıq ve hesap sistemleri*, Fey Vəqfi Nəşriyyatı

¹¹ Ayələrdə, hədislərdə eyni şəkildə riskin aradan qaldırılmasına aid əqd, vədlərə sahib çıxmaq, veriləcək borcları gecikdirməmək, borc alanın nəqd sıxıntısı yaşamaması üçün qəti əmrlər bildirməsi və borc pul verilməsi, çətin halda olan bir zəngin də olsa onun bu vəziyyətindən xilas olunması məsləhət görülməkdədir. Servet Bayandır, *The Reciprocity Principle in Islamic Law and Its Application as A Credit Risk Management Tool in Finance*, İslam Hüququ Tədqiqatları Dərgisi, S. 21, 2013, s. 293-306

¹² Cəmiyyətin zəkat və sədəqələrinin eyni vaxtda ehtiyac sahiblərinə verilməsi, iqtisadi təməlləri zədələyə bilməsi maddi əsaslar üzərə ciddi problemlərə səbəb ola bilməsi narahətçılığı, iqtisadiyyatçılar tərəfindən dilə gətirilmişdir. Əslində bənzər hadisənin heç bir toplumda yaşanmadığının şahidi olmaqla birlikdə, Xəlifə Ömər i. Əbdul Azizin (hicri 99-

borc mezanizmasına çevrilə bilər. Banklar, iqtisadi quruluşlar öz aralarındakı ehtiyaclarını aralarındakı müqavilələrlə, faizsiz tətbiqlə daha az maliyyətlə həll edə bilərlər.

2. Qarşılıq Alınan Finans Qaynaqlarından Olan Müşaraka – Xüsusiyyətli müqavilələrdə, yatırımlarda əsas olaraq qəbul olunan qarşılıq alınan finans yontəmlərində qarşı hasən¹³, ariyet və yaxud qiyəmi mal borcu¹⁴, ortaqlıq və yaxud şirkətlərin qurulması tarix boyu insanların müştərək çalışmalarını təşkil edən, ortaqlıq sərmayədən əldə olunan gəlirlərin ortaqlıqlaşdırılması təmin edən faizsiz tətbiqlərdən olaraq qəbul olunur.

3. Mülk ortaqlığı¹⁵, ticari ortaqlıq, akit ortaqlığı¹⁶ v.s. növlərdən ibarətdir. Burada həmçinin faizsiz prinsiplərin istifadə olunmasındakı tənqidlərə cavab olaraq, mudaraba və müşarakanın istifadə olunması ilə əlaqədar bəzi əlavələri ifadə etmək istəyirik. Bu əsas prinsiplər mudaraba və müşarakanın istifadə olunmasını da məhdudlaşdırmaqdadır.

a. Zərər Riski: Bu prinsiplərin istifadə olunması təşəbbüs finansmanın, faizsiz banklarda ortaqlıq olmasının ən mühüm riski, dəstəklərin təşəbbüslər qarşılığında zərər etmə imkanının yüksək səviyyədə olmasını ifadə edir. Faizsiz bankların təşəbbüskarlar tərəfindən verildikləri dəstəyin, zərər etmələri halında bu zərəri özlərinə ortaqlıq olan sərfiyyat sahibləri ilə müştərək paylaşması faizsiz bankların əsas fəlsəfəsini təşkil etməlidir. Şübhəsiz insan fitri olaraq zərərsiz kar əldə etməklə, zərər riskini minimal dərəcədə azaltma cəhdi hər zaman müsbət nəticə verməz.

b. Sui İstismar Riski: Mudaraba, yaxud müşaraka qarşılıqlı etimada əsaslanan sistemdə, bu quruluşlar sui istismara, tərəflərin sərbəst öz lehinə, qarşı tərəfin

101) hakimiyyəti illərində cəmiyyətin sədaqə, zəkat anlayışının ən yüksək dərəcəsinə sahib olmaqla birlikdə, tamamilə ehtiyacı olmayan, zəkat verilməyəcək dərəcədə yüksək rəfah səviyyəsinə çatdıqlarının şahidi olmaqda yıq.

¹³ Qarşı Hasən - Pul yaxud, ehtiyac olunan miqdarı qarşılamaq üçün nəqd yaxud misli bir malı faiz şərti olmadan, borc olaraq verməkdir

¹⁴ Qiyəmi Mal Borcu – İnsanların ehtiyacı olan əşyaların, eyni miqdarla borc olaraq verilməsidir. Çox vaxt insanlar ancaq pula deyil, müəyyən əşyalara da ehtiyacı ola bilər. Daha geniş məlumat üçün bax: Cengiz Koç, Günümüz Türk Hukukuyla Mukayeseli Olaraq İslam Hukukunda Ariyet Akdi, SÜSBE, Konya, 2007, Magistr Diplom İş

¹⁵ 2 vedaha çox şəxsin mal üzərində satın almaq, hibə, vəsiyyət və miras almaq kimi üsullarla ortaqlıqları

¹⁶ Eyni şəkildə sərmayə və faydası üzərinə qurulan bir ortaqlıqdır. 1. Mufavaza Şirkəti: İki tərəfin sərmayə və karda eyni qazanc və eyni pay sahibi olmaları təməlidir. 2. İnan Şirkəti – Mufavaza ortaqlığındakı təməl ortaqlığın əsas alınmadığı şirkət növüdür

əleyhinə davranmasına imkan verməkdədir. Qazancın daha az miqdarda göstərilməsi, qazanclı olduğu halda zərər olduğunu bildirmək, yaxud qəsdli olaraq şəriklərin zərər etməsi kimi müxtəlif səbəblər dilə gətirmək bu iqtisadi təməllərin əsasını təşkil etməkdədir.

c. Təşəbbüskarların Laqeydliyi: Təşəbbüskarların daha yüksək miqdarda qazanc əldə edə bilmə imkanını da əsas olaraq qəbul etməklə, bankın qazancına ortaqlığını qəbul etməsi nəfsinə ağır gəldiyi üçün faizli bankların sabit miqdarda finans dəstəyini seçməsi də bir həqiqətdir.¹⁷

4.Mudaraba¹⁸ – Bir tərəfin sərmayə, digər tərəfin əmək sərf etməklə qurulan ortaqlıqdır. Müslümanlar bu şəriklik prinsipinə mudaraba, qırad, muqarada, muamələ adlarını verilmişdir.¹⁹ X-cu əsrdən etibarən, İslami qaynaqlarda mudaraba olaraq bilinən bu yöntəm, commenda adı ilə komandit şirkəti olaraq bölgə ölkələrinin ticarət hüququna girən və zamanla iş ortaqlıqlarının qurulmasına səbəb olmuşdur.²⁰ Tamamilə eyni əsasa sahib olmasa da, Talmudda rastlanan iska və Bizansda tətbiq olunan chreokoinonia ilə mudaraba bir-birinə çox bənzəyir. Çox təəssüf ki, dünyanın paradokslarından biri də, zəkalı insanların əksər hallarda məhdud imkanlara sahib olması və kəşflərini reallaşdırmaq üçün maddi dəstəyə ehtiyaclarının olmasıdır.

İlk dövrdə İraq bölgəsi İslam hüquqçularının istifadə etdiyi bu iqtisadi yöntəm Muzəmmil 73/20 ayəti kəriməsinə əsaslanmaqdadır. Hicaz bölgəsi fəqihləri isə sərmayədarın yatırımın bir qismini kəsib, sahibkara verdiyi üçün bu ortaqlıq karz (kəsib qoparmaq) kökündən törəyən kıraz (mukaraza) kəlməsiylə ifadə edir.²¹ Hənəfi və Hənbəliyələrin mudaraba, Maliki və Şafilərin kıraz dedikləri əqdə sahibkara mudarib, darib, amil, mukarız, sərmayə sahibinə rabbul mal (mukarız), bu çalışmaya isə aməl adı verilir.²²

¹⁷ Daha geniş məlumat üçün bax: Murtaza Köse, Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudaraba ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Məcmuəsi*, Ərzurum, 2002, S. 17

¹⁸ Daha geniş məlumat üçün bax: Murtaza Köse, Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudarabe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Məcmuəsi*, Ərzurum, 2002, S. 17.

¹⁹ Fara Madehah Ahmad Farid, Shariah Compliant Private Equity and Islamic Venture Capital, ed. Rodney Wilson, Edinburq Universiteti Nəşr., 2012, s. 6-7

²⁰ Abraham L. Udovitch, *Partnership and Profit in Mediaval İslam*, Princeton, 1970, s. 170

²¹ Abdulmumin Əbu Zeyd, Nahvə Tatviri Nizamil Mudaraba fil Masarifi'l- İslamiyye, Qahirə, 1420/2000

²² Cengiz Kallek, Mudaraba Maddəsi, DİA, 30/358-363

Osmanlı dövründə Galata bankerlərinin, Osmanlı Bankının qurulması ərəfəsində demək olar ki, cəmiyyətin əksər qismi mudarabadan xəbərdardı və bu qaynaqdan istifadə edərdi. Mudaraba Osmanlı dövründə xüsusilə Galatada gəmi ticarətinin finansmanı olaraq çox bilinən bir yöntəmlərdəndi. Mudaraba ortaqlığına yönələn şəxslər ilk növbədə dəniz ticarəti ilə məşğul olan gəmi rəisləri olmaq üzərə, vəzirlər, tacirlər, müdərrislər və əsgərlərə qədər geniş sahədə yayılmışdı. Həm fiqh elmindəki tətbiqatı, həmçinin tarixi misalları ilə mudaraba ortaqlıq sisteminin müasir şəkli olan faizsiz bankaçılığın əsasını təşkil edir. Mudarabanın 5 təməl xüsusiyyəti var:

- a. Sərmayənin bütünü tərəflərin biri tərəfindən təmin olunur.
- b. Sərmayəni təmin edən şəxsin, işin nəzarətinə qarışma haqqı yoxdur.
- c. Zərər olduğu halda, tamamilə sərmayə təmin edən şəxs üzərinə almalıdır.
- d. Sərmayəni qoyan tərəfin cavabdehliyi, qoyduğu sərmayə ilə məhduddur.
- e. Müştərəkliyin tək sahibliyi sərmayəni qoyandır. Əməyini ortaya qoyan tərəf kardan payını istəmə xaricində, ortaqlıq içərisindəki varlıqlar üzərində haqqı yoxdur.

Şübhəsiz bu prinsip Osmanlı dövründəki vəqflərin eyni zamanda pul xəzinələri olaraq bilinən funksionallığını ifadə edir.²³Bu mənada zəka ilə pulun birləşdiyi bu iqtisadi prinsip Avropada, Şərqdən daha çox istifadə olunmaqdadır.²⁴Bir misal vermiş olsaq:

a) ABD-da sərmayə ortaqlığının təməlini atanlardan sayılan Harvard Universiteti İdarəçilik fakültəsinin dekan müavini General Doriotun yönəltdiyi risk sərmayəsi şirkəti (ARDC), 1957-ci ildə Digital Equipment Corp (DEC) adlı təşəbbüskar şirkəti dəstəkləmə qərarı verir. Dəstək olunacaq şirkət, ilk başda ancaq fikir və proje ortaya qoyan fəqir, ancaq istedadlı iki mühəndisdən ibarət idi. Doriotun şirkəti, təşəbbüskar şirkətin (DEC) 78 % hissəsini 70 min dollara almış, 15 il sonra 1972-ci ildə kar payı 350 milyon dollar qazanmışdır. Bu da ana sərmayənin 5000 qatı deməkdir.

²³ Fethi Gedikli, *Osmanlı Şirket Kültürü: XVI-XVII. Yüzyıllarda Mudarebe Uygulaması*, İz Nəşriyyat, İstanbul 1998

²⁴ Commenda və mudaraba ortaqlıqları ilk olaraq insan zəkasının məhsullarıdır. Belə ki, bənzər prinsip fərqli tətbiqatları ilə demək olar ki, hər bir xalqın, cəmiyyətin həyatında bu iqtisadi yöntəmlərin istifadə olunduqlarının şahidi olmaqdayıq. Hər hansı bir cəmiyyətin iqtisadi və ticari həyatındakı qurum, müəssə digərlərindən elə də fərqli deyildir. Ancaq hər bir cəmiyyətin inanc və fəlsəfəsinin iqtisadiyyatdan ticarətə, siyasətdən mədəniyyətə və sənətə qədər hər sahədə təzahürünün şahidiyik

b) Başqa bir misal, Riyaziyyatçı Max Palevskiyə aiddir. Palevski 1961-ci ildə kiçik kompüter sistemini kəşf etmiş və bu layihəni ilkin mərhələdə 257 min dollarla David and Rock Risk Sermayə şirkəti dəstəkləmişdir. Bu şirkət Xerox Corp. bir milyard dollara almışdır. Davis and Rockun 60 milyon qazancı olmuşdur. Bu ana sərmayənin 7 ildə 233 qat artdığını göstərir.

5. İynə Satış–Nəgd almaq imkanı olmayanların malın iynə satışı deyilən yöntemlə, hissə-hissə ödəməsini ifadə edən yöntemdir. Bu satış növü təvərrüq olaraq bilindiylə kimi, bu yöntemlə alınan malın yenidən sahibinə satılması iynə satışı olaraq bilinir. Bu satışlar içində, fərqli bir dəyər qazanan murabah yöntemidir. Bu yöntem faizsiz bankların ən çox istifadə etdiyi, yöntem olaraq bilinən murabaha müəyyən miqdara alınan malın, digər tərəfə ikinci satış əqdi ilə olaraq həyata keçməsini ifadə edir. Burada faizsiz quruluşlar, yaxud katılım banklarının satış üzərinə karın digər quruluşlara nisbətə daha yüksək tutması və əslində sabit mal və mövcud satış əqdi həyata keçirilmədiyinə görə tənqid olunmaqdadır. Bu mənada faizsiz bankların da etibar, etimad qazandıqları və ayaqda durduqları maddi qaynaqlara, prinsiplərə sadıq qalaraq eyni diqqəti və mükəlləfiyyəti göstərmələri ən əsas şərtlərdəndir.²⁵

6. İstisna Satış veyaxud İş görmə əqdi. İstisna əqdi nəgd, yaxud vadəli bir miqdar qarşılığında malın təlim, təslim işlərini əhatə edir. Beləliklə tərəflərin biri finans qaynağını təmin etmək, digər tərəf isə təslim almaqla mal üçün müqavilə imzalamış olurlar.

7. İcarə və ya Kiralama – İlk addımlarını atan quruluşların nəgd ehtiyacını qarşılamaq, sərfiyyatlarını azaltmaq üçün, müəyyən müddət istifadəsi uyğun görülən əşyaların, əmlakın kira olunma məsələsidir.

8. Vəfa Satışı – Bey bi'l Vəfa hicri V-ci əsrdə Hənəfi fəqəhləri tərəfindən ortaya qoyulan, satılan malın qarşılığını müəyyən müddətdən sonra eyni ilə iadə edildiyini ifadə edən razılaşma yöntemidir.²⁶

9. İstiğlal Satışı alınan malın istifadə etməyən satıcısı tərəfindən kiraya verilməsidir.²⁷

²⁵ Fara Madehah Ahmad Farid, *Shariah Comliant Private Equity and Islamic Venture Capital*, edt. Rodney Wilson, Edinburg Universiteti Nəşr, 2012, s. 6

²⁶ Daha geniş məlumat üçün bax: Abdulaziz Bayındır, *Bey bi'l Vəfa*, DİA, İstanbul, 1992, VI/20

²⁷ Daha geniş məlumat üçün bax: İshak Emin Aktepe, *İslam Hukuku Çərçəvesində Finansman və Bankacılıq*, İstanbul: Yedirenk, 2010

10. Murabaha – Murabaha – Lüğətdə artma, kar, ticari qazanc mənasındaki ribh kökündən törəyən və kar haqqı tanıma mənasına gələn muarabah terim olaraq bir malın alış fiyatı, maliyyəti üzərinə müəyyən bir kar qoymaqla satılmasını ifadə edir.²⁸ Hal-hazırda faizsiz bankların ən çox istifadə etdiyi yöntemləri olaraq bilinməkdədir. ²⁹ Daha çox finans dəstəyinin, fərdi maddi dəstəyin, istehsalat dəstəyi olaraq bilinməkdədir. Türkiyədə katılım bankları olaraq bilinən, faizsiz banklar sahib olduqları büdcələrin 90 % qismini murabahaya əsaslanan finans qaynağına əsaslandırmaqdadır. Ancaq bu hal, ancaq ölkəmizə məxsus deyil, bütün dünyadakı faizsiz banklara da aid etmək olar. Bu baxımdan müasir günümüzdə faizsiz bankların mudaraba ilə büdcələrini təşkil edib, murabaha ilə dağıtdıqlarını ifadə etsək yanlışdır.

Murabahanın həqiqətən tətbiq oluna bilməsi üçün müəyyən qaydalar vardır. Bunlar arasında satış əsnasında satılacaq məhsulun hazır olması, satışın həmin yerdə və anda həyata keçməsi, satılması uyğun görülən varlıq bir dəyərə sahib olmalı, satılması uyğun görülən varlığın satıcı tərəfindən bilinməsi, satış anında malın qiymətinin dəqiqləşdirilməsi, vadəli satışda isə bu fərqlilik göstərə bilər. Qiymət müəyyənləşdirildikdən sonra, daha erkən ödəməklə qiymətin azaldılması mümkün deyil, ödəmənin təminat altına alınması üçün satıcı ipoteka və bənzər təminat tələb edə bilər. Faizsiz bankçılıq qaydalarında olan murabahada tərəflərin vədlərindən dönmələri bir qisim problemlərə səbəb ola bilər. Vəd, fiqhdəki yeri və iqtisadi həyatdakı yeri baxımından müasir günümüzdə mühüm yöntemlərdən biridir.³⁰

11. Sukuk – Ərəb dilində “sak” kökündən, sertifikat və yaxud vəsiqə mənasında istifadə olunmaqdadır. Ərəb piyasalarında bono və təhvilər üçün “sənəd” kəlməsi istifadə olunduğu halda, İslami finansman bonolarının müxtəlif növləri olmaqla birlikdə, məhsur dörd növü vardır. Bunlar lizing (leasinge), müşaraka, mudaraba və sələmə əsaslanan sukuk olaraq bilinir.³¹ Müasir dövrdə Türkiyədəki istifadəsinə

²⁸ Əhməd Əli Abdullah, əl-Murabaha usuluha, əhkamuha və tatbiqatuha fil məşarifil İsləmiyyə, Xartum, 1987

²⁹ Daha geniş məlumat üçün bax: Servet Bayındır, Çağdaş Murabahaya Etkisi Bakımından Fıkıhta Vadin Bağlayıcılığı Meselesi, *İstanbul Universiteti İlahiyyat Fakültəsi Dərgisi*, S. 11, 2005

³⁰ Daha geniş məlumat üçün bax: Servet Bayındır, Faizsiz Bankçılıq İşləmlərinin İslam Fıkıhındakı Yeri (doktorantura dissertasiyası), Marmara Universiteti Sosial Elmlər İnstitutu, İstanbul, 2004

³¹ Faizsiz finans yöntemlərində, faizsiz finans sahəsinin dinamiklərini dəyişdirmiş və yenilikləri özündə cəmləmişdir. Müstəqil ixracat yolu ilə dövlət və şirkətlərə finans

gəlinəcə, sukukun istifadə olunmasına istinadən, çalışmalar SərmayəPiyasası Qurumunun 2010-cu il mart ayındakı təbliği ilə, varlığa əsaslanan kira sertifikatlarının (sukuk) ixracına imkan vermişdir. İctimai və fərdi müştərilərə məxsus olmaqla məhsullara misal olaraq, mudaraba, muşaraka və murabaha kimi klassik məhsullarla, lizinq, xüsusilə də Cənubi Asya ölkələrində məşhur olan bey bil vəfa, bəyud deyn və təvərruq kimi müasir məhsullardan ibarətdir.

12. Təvərruq – Uzun müddət əvvəldən bilinən və tətbiq olunan finans qaynağıdır. Əvvəllər beyul inə içərisində dəyərləndirilən, sonralar isə bəzi məzhəblərə görə sərbəst əhd halına gəlmişdir. Beyul inə fiqhə mübahisəli mövzulardan olmasına baxmayaraq, müasir piyasalarda tez-tez müraciət olunan yönətlərdəndir. Məlayziya başda olmaqla xüsusilə Şafii məzhəbinin yayıldığı Cənubi Asya ölkələrində beyul inəyə əsaslanan finans yönətləri ortaya qoymuşdur. Hal-hazırda isə əvvəlki istifadə yönətlərinin tərsinə, çox qarışıq tərkibdən ibarət bir finans yönəmi olaraq qarşımıza çıxır. Ümumiyyətlə isə, təvərruqun fiqhi əsası tədqiq olunarkən, beyul inəyə əsaslandığı ifadə olunmaqdadır.³²

13. Sələm Əqdi - Ödəmənin nəqd olaraq, tərəflər arasında əhd bağlandığı anda, ancaq alınan əşyanın təslim olunmasının əvvəlcədən təyin olunmuş bir tarixə qədər təxirə salındığı alış, satış əqdidir. Bu yönəmin məqbul olması üçün, aşağıdakı şərtlərə diqqət olunmalıdır.

1. Alıcı ödəməni satışın reallaşdığı vaxt, nəqd olaraq verməlidir.

2. Keyfiyyəti və şəkli məlum olan mallara tətbiq olunmaqdadır.

3. Müəyyən olunmuş xüsusi bir məhsul, yaxud müəyyən ərazi üzərinə aparılması məqbul deyil.

4. Sələm əqdində əsas məhsulun xüsusiyyətləri və keyfiyyəti haqqında konkret bir məlumat olmalıdır.

5. Malın çatdırılması ilə əlaqədar, gün və yer dəqiq olaraq bildirilməlidir.

14. İynə Satışı - İslam Hüququnda hər hansı bir şəxsin vadəli olaraq satdığı malın, öz qiymətindən daha ucuz qiymətə nəqd olaraq qaytara bilməsi olaraq bilinir.

dəstəyinin təmini, xüsusilə bono və mənqul qiymət sahəsindəki sukuk, yaxud faizsiz mənqul qiymətin istifadəsi son dövrdə çox yayılmışdır. Daha geniş məlumat üçün bax: Munawar İqbal and Rodney Wilson, **Islamic Perspectives on Wealth Creation**, Edinburq Universiteti Nəşr, 2005

³² Daha geniş məlumat üçün bax: Servet Bayandır, *Modern Faizsiz Finansman Araçlarından Olan Təvərruk və GES'in Fiqhi Tahlili*, Müzakirələri Elmi Toplantı, İstanbul: Konevi Mədəniyyət Mərkəzi, 2012

Bu yöntem borc pul alarkən baş vurulan yöntem olaraq, borc verənə satış əqdi yolu ilə müəyyən bir kar təmin etdiyi halda, nəqd pul ehtiyacı olanın da nəqd ehtiyacını qarşılamaqdadır.

15. İstisna – İstehsalatla əlaqədar olan və İslam hüququnun satış əqdlərində gətirdiyi şərtlərdən istisna olan xüsusi bir əqddir. İstehsalçıya müəyyən məhsulun sifarişi ilə ərsəyə gələn istisna, müasir günümüzdə ümumiyyətlə inşaat, gəmi inşaatı v.s. böyük layihələrdə istifadə olunmaqdadır.

16. İcarə Summəl Bey – Kirayə götürülən varlığın, kira müddəti bitdiyi vaxt müəyyən miqdar qarşılığında kirayə götürənin mülkiyyətinə keçməsidir. Kəlimə olaraq tərcümədə kirayə alındıqdan sonra, satışın reallaşmasını ifadə edən, əqddə kirayə və satışın həyata keçdiyini bildirən haldır.

17. Bey Bitamam Acil – İslami finans sahəsində BBA olaraq qısaldılan, bey bitamam acil Malayziya təmelli bir tətbiqat olub, əsasən iynə satışının bir növüdür. Bəzi qaynaqlarda murabaha satışının bir növü kimi qəbul olunmaqdadır. Təməlinə klassik İslam hüququnda BBA olaraq bilinən bir əqdin olmadığı, daha çox bir ödəmə yöntemi olaraq bilinməkdədir.³³

Ortaqlıq Əsaslı Yöntəmlər	Kiralama Əsaslı Yöntəmlər	Satış Əsaslı Yöntəmlər
Mudaraba	İcara	Murabaha
Muşaraka	İcara SumməlBey	İstisna
		Sələm
		İynəSatışı
		BeyBitamamAcil ³⁴

³³ Munawar Iqbal and Rodney Wilson, **Islamic Perspectives on Wealth Creation**, Edinburg Universiteti Nəşr, 2005, s. 57

³⁴ Atila Yanpar, *İslami Finans İlkeler, Araçlar ve Kurumlar*, İstanbul: Scala Nəşr, 2014

Nəticə

Nəticə olaraq İslam dinindən qaynaqlanan faizin qadağan olunması, həm Osmanlı dövrü üçün, həmçinin Türkiyədəki finans qaynaqlarının ərsəyə gəlməsində mühüm rol oynamışdır. Bu baxımdan müasir günümüzdə meydana gələn bir çox iqtisadi sistemin təməlində bu prinsiplərin yer alması keçmişdən günümüzdə davam edən bu finans qaynaqlarının hələ də öz funksiyalarını qoruduğunu ifadə edir.

As a result, the prohibition of interest in Islam religion from the Ottoman period, as well as in Turkey played an important role in the publication of financial resources. In this respect, a lot of the modern economic system that took place today on the basis of these principles, which continue to take place this past financial resources still retain their functions nowadays.

В результате, запрет интерес к исламу с периода Османской империи, а также Турции сыграли важную роль в публикации финансовых ресурсов. В этом отношении, много современной экономической системы, которая состоялась сегодня на основе этих принципов, которые продолжают происходить это прошлые финансовые ресурсы по-прежнему сохраняют свои функции как и прежде.

QAYNAQLAR

- Abdulaziz Bayındır, *Bey bi'l Vefa*, DİA, İstanbul, 1992, VI/20
- Abdulummin Əbu Zeyd, *Nahvə Tatviri Nizamil Mudaraba fil Masarifi'l-İslamiyye*, Qahirə, 1420/2000
- Abraham L. Udovitch, *Partnership and Profit in Mediaval İslam*, Princeton, 1970
- Ahmet Tabakoğlu, *İslam İktisadı Açısından Kalkınma*, İstanbul: İslami Elmlər Tədqiqat Vəqfi Nəşr, 1987
- Atila Yanpar, *İslami Finans İlkeler, Araçlar ve Kurumlar*, İstanbul: Scala Nəşr, 2014
- Bekir Ali Bilgiç, *İslamda Kazanç Sistemi ve Çalışma Hayatı*, İstanbul: 1990
- Burhan Ulutan, *Bankaçılığın Tekamülü*, Ankara, 1957
- Cengiz Kallek, *Mudaraba Maddəsi*, DİA, 30/358-363
- Cengiz Koç, *Günümüz Türk Hukukuyla Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Ariyet Akdi*, SÜSBE, Konya, 2007, Magistr Diplom İş
- Fara Madehah Ahmad Farid, *Shariah Comliant Private Equity and İslamic Venture Capital*, edt. Rodney Wilson, Edinburq Universiteti Nəşr, 2012
- Fethi Gedikli, *Osmanlı Şirket Kültürü: XVI-XVII. Yüzyıllarda Mudaraba Uygulaması*, İz Nəşr, İstanbul 1998
- Əhməd Əli Abdullah, *əl-Murabaha usuluha, əhkamuha və tatbiqatuhu fil məşarifil İsləmiyyə*, Xartum, 1987
- Horst Klengel, *Kral Hammurabi və Babil günlüyü*, tər. Nesrin Oral, İstanbul: Telos Nəşr, 2001
- İshak Emin Aktepe, *İslam Hukuku Çərçevesinde Finansman ve Bankacılık*, İstanbul: Yedirəng Nəşr, 2010
- Mehmed Fuad Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmalar ve Vakıf Müesseseleri 1890-1966*, haz. Orxan Fuad Köprülü, İstanbul: Ötükən Nəşriyyatı, 1983
- Munawar Iqbal and Rodney Wilson, *Islamic Perspectives on Wealth Creation*, Edinburq Universiteti Nəşr, 2005
- Murtaza Köse, *Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudarabe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme*, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2002

Mustafa Uçar, *Türkiye'de dünyada faizsiz bankacılık ve hesap sistemleri*, Fey Vəqfi

Servet Bayandır, *Faizsiz Bankacılık İşlemlerinin İslam Fıkhdaki Yeri* (doktorantura dissertasiyası), Marmara Universiteti Sosial Elmlər İnstitutu, İstanbul, 2004

Servet Bayandır, *Çağdaş Murabahaya Etkisi Bakımından Fıkhta Vadin Bağlayıcılığı Meselesi*, *İstanbul Universiteti İlahiyyat Fakültəsi Dərgisi*, S. 11, 2005

Servet Bayandır, *Modern Faizsiz Finansman Araçlarından Olan Teverruk ve GES'in Fıkhi Tahlili*, Müzakirəli Elmi Toplantı, İstanbul: Konevi Mədəniyyət Mərkəzi, 2012

Servet Bayandır, *The Reciprocity Principle in Islamic Law and Its Application as A Credit Risk Management Tool in Finance*, *İslam Hüququ Tədqiqatları Dərgisi*, S. 21, 2013

Shaikh Mahmud Ahmad, *Towards Interest - Free Banking*, Pakistan: İslam Mədəniyyəti Universiteti, 1991

Ziya Kazıcı, *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*, İstanbul: Bilgə Nəşr, 2003

İRANDA “YENİ ŞEİR”İN FORMALAŞMASINDA NİMA YUŞİCİN ROLU

C.N.MƏMMƏDZADƏ

Bakı Dövlət Universiteti

mhjavanshir@mail.ru

Açar sözlər: *ömrü yolu, yaradıcılıq, “yeni poeziya”, “azad əruz”, vəzn, qafiya, poetik dil, tənqidi görüşlər*

Ключевые слова: *путь жизни, творчество, «новая поэзия», «свободный аруз», размер, рифма, поэтический язык, критические взгляды*

Key words: *life, creative work, “new poetry”, “free poem”, rhythm, rhyme, poetic language, critical views.*

XX əsr fars poeziyasında yeni üslubun əsasını qoymuş Nima Yuşic ləqəbli Əli Nuri (bəzi mənbələrdə Əli İsfəndiyari) 1897-ci ilin 11 noyabrında İranın Mazandaran vilayətinin dağlıq Yuş kəndində maldar ailəsində anadan olmuşdur. Atası İbrahim Nuri və anası Tuba Meftah Mazandaranda alicənab və ziyalı xanədana mənsub idi. Nima tərcümə-yi halında nənə tərəfdən uzun illər əvvəl İranda məskunlaşmış mühacir gürcülərdən olduğunu qeyd edir [6, 579]. Ə.Nuri ilk təhsilini ənənəvi şəkildə kənd axundundan alır. Axund öz çubuğunun gücü ilə oxumağa təhrik etdiyi Nimanı mollaxanada kəndlilərin məktublarını qiraət etməyə və əzbərləməyə məcbur edirdi. Yaylaqlı-qışlaqlı kənd həyatının vurğunu olan Nima maldar tayfaları arasında yaşamağa, dağlıq Yuşun təbiət mənzərəsini heyranlıqla seyr edib, içinə çəkməyə, gecələr tonqal başında maraqlı əhvalatlara qulaq verməyə daha çox aludə idi. Həyatın nəşəsini təbiətin qoynunda keçən sakit, qayğısız və təmtəraqlı uşaqlığından dadan Nima iti zehni və dərrakəsi ilə həmyaşıdlarından seçilir, davranış və rəftarı ilə böyüklərin rəğbətini qazanırdı. On bir yaşında ikən ailəsi ilə birlikdə Tehranda məskunlaşır, əvvəlcə “Həyat-e cavid” və “Xan-e Mərvî” məktəblərində oxuyur. Sonra isə təhsilini xristian katoliklərinin təsis etdiyi Sen Lui fransız kollecində davam etdirir. Əlaçı olmadığı kollecdə onun həyatı xoşbəxtlikdən büsbütün dəyişir. Hər cür yaradıcılıq gücünə malik olan gənc on beş yaşında ikən peşə seçimi - gah rəssam, gah tarixçi, gah geodeziyaçı, gah da təbiətşünas olmaq

haqqında düşünür. Lakin günlərin birində qəfildən ədəbiyyat müəllimi “kənül şairi” deyə xatırladığı Nizam Vəfanın təsiri ilə şair olmağa qərar verir. Nimanı çox sevən N.Vəfanın onun yetişməsində və püxtələşməsində böyük zəhməti olur. Gəncin fitri istedadını görən şair onu çoxlu mütaliə etməyə və şeir yazmağa sövq edir. Nimanın müəlliminə həsr etdiyi “Vəfa” adlı ilk şeirindən böyük qürur hissi keçirən N.Vəfa şeirin haşiyəsində şagirdinin yüksək ədəbi ruhunun təkamülə layiq olduğunu qeyd edir. Ədəbiyyat müəlliminin “məktəbin iftixarı saydığı” Nima 1917-ci ilin 15 iyununda Sen Luini bitirir. Sonralar Barforuş məktəbində fəlsəfə, məntiq və islami elmlərə yiyələnir. 1926-cı ildə Aliyə Cahangirlə ailə həyatı qurur və bu izdivacdən Şəragim adlı yeganə övladı dünyaya gəlir. Maliyyə Nazirliyində çalışan zaman təbiətinin şairləşdiyini anlayır. Saf və azad havanın həbs olunduğu otaqlarda təbiətin əsrarəngiz şah əsəri olan Yuşun həsrətilə yaşayır və o an xatirələrin selində xülyalara qərq olur. Bu həsrətə müvəqqəti son verəcək yay fəslini böyük intizarla gözləyir. Bir müddət sonra isə şair istəyinə uyğun Mədəniyyət Nazirliyində kitabların təftişi üzrə məmur və ədəbi tənqidçi vəzifələrində çalışır. 1953-cü ilin avqust çevrilişi zamanı isə qısa müddətə həbs olunur. 1959-cu ildə Yuşdan qayıdarkən bərk soyuqlayır və Tehrandə ağ ciyərin iltihabı xəstəliyindən vəfat edir. Sağlığında olduğu kimi 1993-cü ildə şairin məzarı yenidən onu cahana yetirən və köçürən doğma Yuşun qoynuna sığır.

Klassik İran ədəbiyyatının gözəl bilicisi olan Nima Yuşic fransız dili vasitəsilə Avropa ədəbiyyatı və musiqisi ilə yaxından tanış olur, Verlen, Rembo, Malarme kimi dünyaşöhrətli ədiblərin yaradıcılığını, Hegel və Kant fəlsəfəsinin nəzəri əsaslarını öyrənir. Birinci cahan savaşı dönməndə ədəbi fəaliyyətə başlayan Nima yaradıcılığının başlanğıcında qədim fars şeirinin dəsti-xəttini davam etdirərək, əsərlərini Xorasan üslubunda yazır. Şərq şeirinin bütün ənənəvi poetik formalarında qələm sınamış şairin bədii irsində məsnəvi və qitə janrları xüsusi yer tutur. Kamil bir sənətkar kimi yetişənə qədər Nima öz sələflərindən geniş şəkildə bəhrələnmiş və onların təsiri altında yaşamışdır. İran alimi M.Hoquqinin fikrincə, Nima Yuşic klassik şairlərdən daha çox dahi Azərbaycan mütəfəkkiri N.Gəncəviyə nəzər salmış və məsnəvilərində onun dilindən təsirlənmişdir [8, 41]. Şairin özünün də etiraf etdiyi kimi ilk şeirləri ümumilikdə təbiətdən uzaq və yazıçının şəxsi həyat xüsusiyyətləri ilə daha az əlaqəli idi [8, 57].

Ədibin ilk əsəri “قصه رنگ پریده” (“Solğun əhvalat”) 1920-ci ildə “Yuşi” imzası ilə “Nou bəhar” jurnalında işıq üzü görür. Təxminən beş yüz beytdən ibarət olan əsər məsnəvi formasında və əruzun həzəc-e mosəddəs bəhrində qələmə alınmışdı.

"Qüssəli qəlblər" üçün yazılmış əsərdən şairin Mövlanə Cəlaləddin Ruminin "Məsnəvi-ye mənəvi" əsərinin başlanğıc 18 beytindən ilhamlandığı aydın görünür. Əsərdə şairin həyata baxışları, təbiətə və kənd həyatına vurğunluğu öz dolğun əksini tapmışdır. Daha sonra Nima kiçikhəcmli "Nağılbaz molla Həsənin keçisi", "Kiçik çeşmə", "Xoruz və tülkü" hekayələrini yazır. Klassikanın öz təsirini saxladığı həmin əsərlərdə şairin ictimai fikirləri yer alır. Y. Aryənpur "Kiçik çeşmə" əsərinin Sədinin "Bustan" ındakı "Yağış damlası və dəniz" hekayəsindən, "Xoruz və tülkü" də isə Lafontenin "Qarğa və tülkü"sündən təsirləndiyi iddiasında idi. Yazıçı Cəlal Al-e Əhmədin sözləri ilə desək, həmin "ciddi və yetkin qitələri"ndə cavan şair hələ "şairlik məşqi" edirdi [5, 468].

Ümumiyyətlə, 1930-cu illərdə N. Yuşic, P. Etesami, P. N. Xanlari kimi gənc şairlərin yaradıcılığında istər yerli, istərsə də xarici ölkə xalqlarının söz sənətindən təsirlənmə və iqtibaslar özünü aydın şəkildə biruzə verirdi. Bu cəhətdən Nimanın yaradıcılığının ilk illərinə dair olan əsərlər təcrübəvi, sonrakılar isə sənətkarlıq nöqteyi-nəzərindən yetkin sayılır. İyirmi beş yaşında ikən yazdığı "ای شب" ("Ey gecə") şeiri ilə Yuşlu şairin adı bütün İranda dillərə düşür. Əsrarəngiz gecələrə pənah aparmağa adət etmiş şairin qarşısında böyük sənət üfqləri açan bu əsərlə o, artıq sənət aləmində öz yolunu bəirləmiş olur. "Ey gecə" şeiri 1922-ci ildə "Nou bəhar" jurnalının onuncu sayında çap olunduğu zaman konservatorlar "qədim abırlı ədəbiyyatda" tənəzzülün baş verdiyini hayqırdılar.

Filoloq Rədi Azərəxşi Nimanın "Ey gecə" şeirinin Ə. Dehxodanın Cahangir xanın ölümünə yazdığı mərsiyənin təsiri altında qələmə alındığını söyləyir [3, 68]. Avropa şeir ənənələrinə istinadən ərsəyə gəlmiş həmin əsərdə Nima özünəməxsus romantik dünyabaxışını ortaya qoyur. M. Bahar, P. N. Xanlari, M. Şəhriyar kimi müasir klassiklərin diqqətini özünə cəlb etməkdən əlavə, F. Təvəlləli, F. Moşiri, H. Ebtəhac, N. Naderpur, Ə. Şamlu, N. Rəhmani, F. Fərruxzad və digər romantiklərin yaradıcılığında da dərin iz qoymuş "Ey gecə" nin uğurundan ilhamlanan şair "yeni poeziya" sahəsində poetik axtarışlarını söylə davam etdirir.

Bir müddət sonra Nima "yeni şeir" in müjdəçisi sayılan "افسانه" ("Əfsanə") əsərini ustadı N. Vəfanın islah və düzəlişlərindən sonra dostu M. Eşqinin "XX əsr" qəzetinin ardıcıl bir neçə nömrəsində nəşr etdirir. "Əfsanə" də şair "azad şeir"ə dair bəzi fikirlərini təcrübədən keçirir. İlk növbədə ənənəvi əruz ölçüsündə olmayan "Əfsanə" də şair bir misranın təfiləsini bir neçə hissəyə bölməklə əruz sütunları arasında fasilə yaratdı. Bununla şeirin ümumi ahənginə bir xəfiflik və lətafət, oynaqlıq və cingiltirilik bəxş etdi. İkincisi, şeirin vəzn yükünü bu yolla

yüngülləşdirməklə şair çoxdan bəri düşündüyü bir fəndi nəzmi musiqidən ayırır, nəsrə yaxın etməyə çalışdı. Bu, səhnə əsəri təəssüratı bağışlayan mənzumədə əsərin ideyasını sadə və asan yolla diqqətə çatdırmağa xidmət edirdi. “Solğun əhvalat” ilə yaxından səsleşən “Əfsanə”nin süjet xətti dialoq əsasında qurulmuşdu. Şair təxəyyülünün azadlığı, lirik-romantik pafos, emosiya və hisslərin romantik inikası, bədii səhnələrin vəsfi, təqliddən uzaqlığı, danışq dilinə yaxınlığı əsərin məziyyətini artırır, onu nümunəviləşdirirdi. Nima “hər şeyi “Əfsanə”nin libasında düşündüyü” (Ə.Şamlu) sürrealist məzmunlu bu mənzuməsində Qərb poeziyasından bəhrələnmişdi. Odur ki, Hafizə qapılmış qəzəlxan Şəhriyarı fikrindən daşıdıran “Əfsanə” həm də H.Ebtehac, N.Naderpur, Ə.Şamlu, F.Fərruxzad kimi gənclərə fantaziya və təxəyyülün yeni növünü, təbiətə və varlığa eşqi nümayiş etdirdi.

1920-ci illərdə şair bir sıra ictimai məzmunlu əsərlər qələmə alır. “Məhbəs” (1925) əsərində ədalətsizlikdən əziyyət çəkən kəndli Kərəmin simasında günahsız məhkumlar, “Əsgər ailəsi”ndə (1926) Qafqaz cəbhəsində vuruşan çar əsgərlərinin acınacaqlı aqibəti, “Naməlum şəhid”, “Sarsılmaz əsgər” əsərlərində vətən fədailərinin qəhrəmanlığı, “Tikançı” da (1925) tikanlı kolluqlarda çalışan alnıtərli və əliqanlı zəhmətkeş qadınların, “Qayıq şamı”nda ovçuların təhlükəli və gərgin əməyi təsvir olunur. Real əhvalatlar əsasında ərsəyə gəlmiş “Ana və oğul”, “Gecənin kətibəsi” əsərlərində yetim və ac-yalavac uşaqların, kimsəsiz və yoxsul insanların düşkün halını ürək yangısı ilə təsvir edir. İnsanlara və insanlığa ədalət istəyən şair məzlumların göz yaşının coşqun sel kimi zülm sarayını bərbad edəcəyinə, əmək və ittifaqın istismara son qoyacağına, rifaha dayaq olacağına, cəmiyyətdə haqqın öz yerini alacağına böyük inam ifadə edir. Adıçəkilən əsərlərdə də “Əfsanə” üslubuna xas bir çox cəhətlər öz əksini tapmışdır. Məsələn, “Əsgər ailəsi” həmin əsərlə eyni vəzndə yazılmış, “Naməlum şəhid” və “Oğul” əsərlərinin süjet xətti dialoq əsasında qurulmuşdu.

1924-cü ildə Nimanın bəzi şeirləri sənət dostu M.Z.Həştrudi tərəfindən “Müasir ədəbiyyat müntəxəbatı”nda nəşr olunur. 1926-cı ilin aprelində şairin “Əsgər ailəsi”, “Ananın ümidi”, “Şir” və “Qürubdan sonra” əsərlərindən ibarət kiçikhəcmli ikinci kitabını birinci əsərinin adı ilə öz hesabına dərc etdirir. 1928-ci ildə Barforuş şəhərində təhsil alarkən “Həzrəti Qılmanın ayaqqabısı”, “Aydın”, “Oğru və şairin hekayəsi”, “Barforuş səfərnəməsi” əsərlərini yazır. Son illərdə çap olunan “Həzrəti Qılmanın ayaqqabısı” komedik pyesindən savayı ədibin adıçəkilən qalan əsərləri itmiş sayılır [8, 89].

Nimanın özünün “istedadlı cavan, səni məhv etməsinlər deyə naməlum şəkildə öl, ya da sakit ol!” [13, 75] kimi xarakterizə etdiyi 1930-cu illər onun da

yaradıcılığına təsir etdiyindən “mən”i susqunluq dövrü keçirir. Daxilindəki boşluğu doldurmaq üçün 1928-1933-cü illərdə həyat yoldaşı ilə birlikdə Tehran, Babol, Lahican, Rəşt və Astara şəhərlərində pedaqoji fəaliyyət göstərən şair poetik işlə nisbətən az məşğul olur. Qəzəl, qəsidə, qitə, məsnəvi, müxəmməs, müsəddəs, müsəmmət, müstəzad, tərkibənd və ya hibrid formada əsərlər qələmə alır. Təmsil və satirik formalı “İpək qurdu”, “Nil qartalı”, “Yeni il”, “Xoruz və buğələmun”, “Tərkidünya quş” və s. şeirləri ənənəvi əruz vəznində yazılsa da, misraların bərabərliyi cəhətdən sərbəstliyə malik idi. Ədibin bu dövr yaradıcılığında nihilizm motivləri başlıca yer tutur. Cəmiyyətdə ovunub, təskinlik tapa bilməyən əsərlərin lirik qəhrəmanı sərgərdan və üzgün halda xəlvətliyə, tərkidünyalığa qapılır. Ətrafı dar və cansızıcı, hər bir şeyi üzücü və darıxdırıcı zənn edən qəhrəman aydın şəhərlərdən qaçar halda zülmətli gecələrə üz tutur. 1937-ci ilə kimi şair “Əfsanə” üslubunda heç bir növ “azad şeir” yazmır və ya yazdısa belə çap etdirməmişdir.

1940-cı illərdən Nima Yuşic yaradıcılığının ən məhsuldar dövrü başlanır. Ölkədə əlverişli ictimai-siyasi abu-hava ədəbi prosesin də dirçəlməsinə, ədəbi qüvvələrin susqunluq və pessimizminə son qoyur. 1938-ci ildə şair Mədəniyyət Nazirliyinin təsis etdiyi Qulaməli Minbaşıyanın redaktorluğu ilə S.Hidayət, Ə.Nuşin, M.Z.Həştrudidən ibarət redaksiya üzvləri ilə birlikdə dörd il işıq üzü görən “Musiqi” jurnalının buraxılışında yaxından iştirak edir. Şairin xitabət kürsüsü olan həmin jurnalda on beşə yaxın şeiri və “Hisslərin dəyəri” adlı ədəbi-tənqidi yazıları dərc olunur. “Musiqi”nin ardıcıl saylarında “yeni şeir”in nəzəri məsələlərinə, “azad əruz” formalarına, İran ədəbiyyatşünaslığının müasir problemlərinə, estetika, incəsənət və musiqiyə dair məqalələrlə çıxış edir. Əgər əvvəllər şairin sevimli obrazları quş, gecə, qəfəs idisə, indi bu obrazlar öz uca nəğməsi ilə yeni günün şəfəqlərinin yüksəlməsini müjdələyən səhərdir [3, 90].

Romantizmdən simvolizmə yuvarlanan ədibin yaradıcılığında hələ də ötən illərə xas olan nihilizm və pessimizm xəfifcəsinə gizlənir. Simvollar vasitəsilə mövzunun səbəbsiz dərinləşməsindən, mətləbdən uzaqlaşmamaq üçün nəzərindəki məsələyə birbaşa işarə edir. Simvollar silsiləsi Nimanın şeirinə vəhdət və tamlıq bəxş edirdi. Simvolika ilə realizmi əlaqələndirir, canlı və cansız simvolları təkcə zehndə deyil, eyni zamanda göz önündə cəlvələndirirdi. Şairin təfəkkür və düşüncəsinin güzgüsü olan “Küçə sakitdir”, “Soyuq ocaq”, “Külək qayıdır”, “Gecənin kədəri”, “Səhər”, “Külək” kimi şeirlərdə təbiət təsvirləri geniş yer alır. Hər bir parçası xüsusi anlam kəsb edən təbiətdə canlı və cansız varlıqların hərəkət və davranışları diqqətlə izlənilir, hər bir incəliyə fikir verən nazim təkcə gözlə görünəni deyil, həm də eşidiləni poetik

biçimdə əks etdirir. Küləyin vıyılması, yağışın şırıltısı, damlaların tıqqıltısı, xoruz banının səsi, saatın dinq-donqu və s. şeirdə xüsusi bədii kompozisiya əmələ gətirir. Bununla novator sənətkar şeirin predmet və motivinin insandan təbiətə integrasiyasına nail olur.

Nəhayət, Nima 1940-cı illərdə nəzəriyyəsini uzun illərdən bəri hazırladığı “azad ərüz” haqqında düşüncələrini “Qarğa”, “Simurq” və “Mehtab gülü” əsərləri üzərində sınaqdan keçirir. İran ədəbiyyatı tarixində “Nimayi şeir”in ilk təməl daşı 1939-cu ildə “Musiqi” jurnalında “Qarğa” şeiri ilə qoyulur. Əslində isə “Simurq” şeiri “Qarğa”dan bir il əvvəl, yəni 1937-ci ildə yazılsa da, 1940-cı ildə işıq üzü görür. Zəngin təxəyyülün məhsulu olan “Simurq” allegorik əsərdir. Ənənəvi ərüz qaydalarına tamliqlə riayət olunmayan hər iki şeirdə “Nimayi şeir” kompleks şəkildə idi. Yəni burada bütün elementlər – şeirin forması, dili, ritmi, hisslərin ifadəsi arasında bütövlük və əlaqə vardı. Halbuki, “Əfsanə” də yeniliklər natamam və nisbi idi. “Əfsanə” dən fərqli olaraq, qədim şeirin qeydlərindən qurtulmuş bu əsərlərdə allegoriya dəbə salınır. Bədii ifadənin allegorik üsulu şairin sonrakı dövr yaradıcılığında, xüsusilə də irihəcmli “simvolik simfoniya” “Amin quşu” əsərində başlıca yer alır. Qeyd edək ki, “Əfsanə” dən sonra bir çox şairlər fars ədəbiyyatında “keçmiş üsluba son vermək” naminə həvəsə düşüb əbəs yerə əllərini mürəkkəbə buladılar. 1930-cu illərdə M.Y.Dövlətabadi heca vəznli qafiyəsiz şeirlər, Z.Bəhrüz adlı birisi ərüz vəznində misraları namünasib mənzum əsərlər yazdı. Amerikada təhsil almış M.Moqəddəm mənsur şeirlərdən ibarət “Gecə yarısının sirri” (1933), “Pərdədən xaric bir neçə yol” (1934), “Xoruz səsi” (1935) və s. əsərlərini nəşr etdirdi. 1940-cı illərdə Fransada təhsil almış P.T.Kiya “sənətə yeni bir üslub gətirən” “Şahin”in dörd qəlibini tökdü, özündə nəzmi və nəsrli birləşdirən “nəsm” adlı yeni bir vəzn yaratdığını iddia etdi. Qərb ədəbiyyatını bəsit tərcümə, uğursuz təqlid və yamsılama, gizli və aşkar cazibələr yolu ilə həməən həvəskarların ərüz vəznini çərçivəsində misraları bölüb alt-alta yazmaq, uzadıb-qısaltmaq, vəznləri bir-birinə qarışdırmaq, ahəngdarlıq və musiqi naminə süni qafiyələr yaratmaq cəhdləri boş və mənasız oldu. İşin üsuluna bələd olmayan forma naminə forma yaratmağa çalışan təqlidçi şairlərin əsərləri heç kəs tərəfindən ciddi qarşılanmadı. Dövri ədəbi-bədii mətbuat onların əsərlərinin çapını üstələnmədi. Lakin sakittəbiətli, heç bir iddiada bulunmayan, fikirlərində sabitqədəm, cəmiyyətdənqaçar Nima 1920-ci illərdən başlayaraq, fars poeziyasının təcəddüdü barədə ciddi düşündü, 1940-cı illərdə isə düşüncədən əmələ keçdi. Bütün “həyatını şeirlə bəyan etmiş” Nimanın özündən əvvəlki modernist və təqlidçi şairlərdən əsaslı fərqi onun novatorluq işinin

fəlsəfəsinə dərinədən, düşünülmüş şəkildə bələd olması, şeirin bütün zəruri komponentlərini orqanik vəhdət halında birləşdirərək, bütöv bir bədən tipində vücuda gətirən nəzəriyyə yaratmasında oldu. Halbuki ona qədər şeir sahəsində atılan addımlar birtərəfli, natamam və məhdud idi. Məzmun cəhətdən təzə olan şeirin dil və obraz sistemi köhnə, formaca yeni şeirin məzmun boyatlığı, təxəyyül baxımdan zəif şeirin hiss və emosiya nöqteyi-nəzərindən güclülüyü və ya əksinə bunun əyani sübutu idi. Nimanın “azad şeir” formasında yazdığı əsərlər onun ənənəvi əruz, heca vəznində və digər formalardakı əsərləri ilə müqayisədə üstünlüyə malikdir. Şeirini böyük bir çaya bənzədən şair lazım olduqda onun hər bir yerindən səssizcə su götürmək üçün onu bütün köhnə qandal və qadağalardan azad etdi. Ədəbiyyatı həm sənət, həm də xalq üçün var sayan Nima onun xalqdan vücuda gəldiyini və birbaşa insan toplumu ilə bağlı olması əqidəsində idi. O, bir kimsənin onun əsərlərini müsbət və mənfi cəhətlərdən dəyərləndirməsinə ehtiyac duymadan təkcə digərlərinə bəyan üsulunu nümayiş etdirmək istəmişdir. M.Ə.Sales yazırdı ki, Nima səhra və şoranlıqlarda hədəv və boş yerə axan böyük bir çayı həyatın susuz əkin sahələrinə, çəmən və tarlalarına sarı yönəltdi [8, 51]. B.Hüseynov Nimanın banisi olduğu “azad əruz”u yaxud “azad şeir”i haqlı olaraq klassik şeir formaları inkişafının qanunauyğun davamı sayır, onu heç də fars poeziyasında yeni forma kimi qiymətləndirmir [1, 256]. Əslində klassik ərzun müstəzad və bəhri-təvil formaları Nimanın “azad əruz” u üçün bir mənəb və nümunə idi. O, hər iki şeir qəlibinə bənzər digər şeir formalarını da icad etməyə müyəssər olmağın mümkünliyünü başa düşmüşdü.

“Təbiətin əlil və kor gözlər üçün hazırladığı bir tikanın ucu” [11, 106] olan Nima Yuşicin nəzəriyyəçisi olduğu “azad şeir” iki prinsipə əsaslanırdı: دید تازه (təzə baxış) və بافت تازه (təzə toxuma). Bir-biri ilə əlaqəli olan hər iki prinsip özündə şeirin zehni (məzmun) və zahiri şəklinin (forma) vəhdətini əks etdirirdi. “Azad şeir”in nüvəsini şairin düşüncəsi, dünyabaxışı və dünyaduyumu təşkil edirdi. O yazırdı: “Sən gərək görmə cövhərinə malik olasan... Bir şərab camı olmağı bacarmalısan ki, düşüb-sınan zaman sınmağın titrəyişini bədənində hiss edəsən ” [11, 136]. Nimaya görə şair cahana öz gözü ilə baxmalı, hiss və duyğuları ilə hadisələrin mahiyyətinə dərinədən varmalı, idrakı ilə qavrayıb, düzgün əks etdirməyi bacarmalıdır. Müasir şair zamanın nəbzini tutmalı, mütəhərrik və dəyişən həyatda öz emosiya və hisslərinin əsiri olmamalı, xalqın və cəmiyyətin maraqlarına, bəşərin uca amallarına xidmət etməlidir. Novator şair fars şeirinin yenilənməsini təkcə formadan- qafiyələri irəli-geri çəkmək, misraları ölçmək və s. ilə deyil, iş üsulundan başlamağı bildirirdi [6, 619]. Bunun üçün ilk növbədə “görmək” “əşitməy”in yerini almalı idi. Həmin

cəhətdən şair Y.Royayi vurğulayırdı ki, əvvəlki illərə qədər şeirin təklifini qulağın qərarı təyin edirdi: ritm, səs, ahəng, hərflərin zəngi, qafiyə və s. Bir neçə ildir ki, gözün növbəsi çatmışdır [12, 746]. Şair S.Sepehri “yeni şeir”in bu xüsusiyyətini “Suyun ayaq səsi” (“صدای پای آب”) şeirində tezis şəkildə bu cür ifadə olunurdu:

چشم ها را باید شست، جور دیگر باید دید
واژه ها را باید شست

واژه باید خود باد، واژه باید خود باران باشد. [9, 291- 292]

(Gözləri yumaq lazımdır, başqa cürə görmək lazımdır. Sözləri yumaq lazımdır. Söz gərək küləyin özü, söz gərək yağışın özü olsun).

Şairi “öz dövrünün övladı” sanan Nima onun əsərlərindən zamanənin qoxu və ahənginin gəlməsini vacib hesab edirdi. Bugünkü şairi tarixçi, öz zamanının tarixçisi bilən Ə.Şamlunun sözləri ilə desək, tarix sənədli şeir istəyir, tarixin sənədli anlarının şeirini... şairin şeiri yaşadığı anda onun zamanəsinin danışığıdır [6, 626]. “Xəyal seli onun şəxsi təcrübəsindən” [10,113] qaynaqlanan ədibin əsərlərində ümumi və yerli mental dəyərlər, spesifik mənzərə və boyalar təcəssüm olunmalıdır. N.Yuşic və H.Ebtehacda şimal, S.Bəhbəhani, N.Naderpur, N.Rəhmani və F.Fərruxzadda şəhər, F.Təvəlləli, F.Kar və M.Atəşi yaradıcılığında cənub həyatının motivləri göz oxşadığı kimi.

Reallığı xəyal və təsəvvürdən üstün bilən şairə görə sənətkar subyektivlik və təqlidçilikdən uzaq olmaq üçün göz önündə olanları poetik güzgüsündə ləkəsiz əks etdirməyi bacarmalıdır. “Bizim millətimiz ciddi sözləri eşitməyə möhtacdır” [8-31] deyən şairə görə şeir zamanın bətnindən və mətnindən doğmalı, həyatın real portretinə çevrilməli, subyektiv deyil, ümumbəşəri status daşmalıdır. Şeirin zehni şəklinin onun zahiri surətini yaratmasını vacib sayan Nima yazırdı: “... mən istəyirəm ki, əruz bəhrləri bizim üzərimizdə deyil, bəlkə biz müxtəlif hiss və həyəcanlarımızın ifadəsindən asılı olaraq, əruz bəhrləri üzərində hakim olaq” [1, 255]. Bununla şair şeirləri ənənəvi əruz ölçülərinə sığmayan, dil və fikir cəhətdən də təzə olan I dövr Abbasilərin şairi Əbu Ələtahiyyənin ona etiraz edənlərə qarşı dediyi انا اكبر من العروض (Mən əruzdan kifayət qədər böyüyəm) fikri ilə razılaşaraq öz əsrində əruzdan daha böyük olduğunu sübut etdi [10, 118]. Nima “şərab və oxuyub-oyunmaq məclislərinin, “xam, tənbel, sevdalı, emosional və sentimental zehnlərin işinə yaramayan şeirlərində məzmunu birinci, formanı isə ikinci yerdə qərar verdi. Başqa sözlə, Nima şeirində məzmun əsas, forma asılı tərəf sayıldı. “Azad şeir”də zehni şəklin tələbinə görə şeirin zahiri formasının dəyişməsi, bir neçə vəznin peyda olması, misraların bərabərliyinin pozulması, qafiyənin itməsi təbii hal kimi

qarşılanır. Nima cavanlıqdan həmişə Qərb poeziyasında olduğu kimi nəzmi nəsrə yaxın etmək üçün böyük səylə çalışmışdır. Bunun üçün "azad şeir" in əsasını təşkil edən və tarixən fars şeirinin mayası olan ənənəvi əruza yaradıcı yanaşmış, klassik əruz qaydalarını sadələşdirmiş, yeni ideyaların ifadəsi üçün təzə vəzn və şeir qəliblərinin icadına nail olmuşdur. Özünün vurğuladığı kimi, o, Xəlil ibn Əhmədin əruzunu daha böyük və səmərəli etmiş, "bəşəri danışığın təbii deklarasiyası" nı əruzla uyğunlaşdırmışdır [14,100]. Şeirlərinin arxasında böyük məharətlə gizlənməyi bacarmış Nima ayaq izini, barmaqlarının təsirini təsvir və tərkiblərin hər birinin üzərinə qoymuş və öz xüsusi üslubunu yaratmışdır [7, 272-274].

Şərq poetikasında söz ustadları tarixən öz zehni düşüncələrini əruzun müxtəlif bəhrlərinə müvafiq müəyyən sabit qəliblərə malik şeir janrlarında qafiyə tərtib etmək prinsipi ilə bəyan edirdilər. Əruz ölçülərinin tələbi ilə çərçivəli şəkil alan şeirin qəlibindən kənara çıxmalar qətiyyən yolverilməz idi, əks təqdirdə şairin istedadsızlığı və səriştəsizliyi kimi dəyərləndirilirdi. Şeir ölçüsünə görə qəlibi "doldurmaq" üçün şair mətləbə aidiyyatı olan və olmayan məsələlərə toxunmaq məcburiyyətində qalırdı. Bu isə şairləri çox zaman söz oyununa və qafiyəbazlığa, forma aludəçiliyinə çəkirdi. Lakin G.Gilanınin təbirincə desək, "şairin keçid yolunun üzərindən dağı götürən" [6, 600] Nima "bu məmləkətdə yeni toxum əkməsilə" əruz çərçivəsinə adət edənləri onun qadağalarından, formanın əsirliyindən azad etdi. Bununla o, klassik fars poeziyasına xas formalizmin üstündən xətt çəkdi. Şeirin vəzn və qafiyədən, bəzəkli və ritmli sözlərdən ibarət əyləncə vasitəsi olmadığını, bəşərin daha böyük və səmərəli ideallarına xidmət edə bilən aləti kimi şüurlara geniş və tutarlı təsir imkanlarına malik olmasını sübut etdi. O, şeirin kəmiyyətə deyil, keyfiyyət baxımından ölçülməsini, şairin formaya deyil, məzmuna bağlanmasını məqbul saydı. İran "yeni şeir" inin qəlibi şairin zehni fikirlərinə əsasən formalaşır. Başqa sözlə, şeirin zehni şəkli onun zahiri formasını yaradır. Təsvirlərin, hisslərin və əşyaların hərəkət tərzii zahiri formanın hərəkət trayektoriyasını təyin edir və öz ardınca aparır [7, 225]. Həməən səbəbdən ənənəvi şeirin əksinə, Nima şeirdə misraların kəmiyyət baxımından bərabərliyi pozuldu. "Mən" in gətirdiyi fikir seli, şairin emosiya və hissləri, ruhi vəziyyəti misraların uzanmasını və qısalmasını zəruri etdi. Başqa sözlə, şeir misrası fikrin ifadəsi baxımından müxtəlif sayda sözlərdən ibarət oldu. Nima bu barədə yazırdı: Mən malik olduğum mövzuya uyğun söz işlətmək istəyirəm və təbii olaraq, mövzu və məqsədlər bütün misralarda eyni deyildir. Bəs bir misranı qısa edirəm - çünki həmin qədər ehtiyacım var və bir misranı uzun - çünki həmin ölçüyə ehtiyacım var [10, 118]. "Azad şeir" də

misraların bərabərsizliyi ədəbi sənətkarlıq nöqtəyi-nəzərindən nizamsızlıq və asanlıq kimi nəzərə çarpsa da, qaydalı şeirə nisbətə əslində “nizamsız şeir” yazmaq daha çətin və məsuliyyətlidir. “Azad şeir” də misraların bərabərsizliyi hər hansı bir fantaziya və ya istəkdən irəli gəlmir. Şair “nizamsızlıq”ın özündə belə bir nizamın olduğuna şübhə etmir. Nima digər formalarla müqayisədə misralarda hər bir kəlməsi dəqiq hesablanmış “azad şeir” yazmağın müşkül olduğunu etiraf edir. Onun şeirində istər-istəməz misraların qeyri-bərabər olması labüd olsa da, lakin vəznin mətlədən tutmuş məqtəyə qədər eyni bəhrdə davam edir. Bəzən isə Nimanın “yeni poeziya” yaradıcılığında vəzn ahənginin pozulmasına, bəhrlərin bir-birini izləməsinə, birindən digərinə keçid alınmasına təsadüf olunur. Buna iki vəzndə yazılmış - فاعلاتن مفاعلن - ədibin axırxıncı əsəri “Gecə bütün gecə”ni misal göstərmək olar [8, 318].

Əruz bəhrlərinin sınıması “azad şeir” in ən ümdə xüsusiyyətlərindəndir. Bir çox halda mövzunun bəyanından asılı olaraq, şeirin bəhrləri misralar üzrə kəmiyyətə eyni olmur. Yəni, bəhr misralar üzrə müxtəlif hissələrə parçalanır. Məsələn, mütədarik bəhrinin فاعلن (fa`elun) ölçüsündə yazılmış şeirdə I misrada iki, II misrada üç, III misrada bir فاعلن - nun işlənməsi “azad əruz”un prinsiplərinə uyğun görünür.

Şeir vəznini müəyyən bir mətləbin əks-sədası və ahəngi hesab edən Nimanın zənnincə, misralar və beytlər kollektiv və müştərək surətdə vəzni istehsal etməlidirlər. Şeirin vəzninin bir misra və ya bir beyt üzərində təşəkkül tapması onun fikrincə, qeyri-mümkün və qüsurludur. Çünki bir misra yaxud da bir beyt şeirin təbii vəznini hasil edə bilməz. Ümumiyyətlə, “azad şeir” də həddi və sayı qeyri-müəyyən olan ardıcıl sətrlərin toplusu bir şeir vahidini təşkil edir. Qədim şeir vahidləri beyt və bənd isə burada nisbi səciyyə daşıyan elementlərdir. Ali və bəşəri bir həyatın nişanəsi olan Nimanın şeirində vəzn və qafiya onun ərsəyə gəlməsi üçün əsas vasitələrdən hesab olunmur. Tənqidçi R.Bərahəninin sözləri ilə desək, vəzn və qafiya müxtəlif məzmunlara zahiri görkəm verir [7, 227]. Şairin poetik alətləri olan vəzn və qafiya klassik şeirdə olduğu kimi şablon xarakter almamalı, ondan məqsədli şəkildə istifadə edilməli, yalnız fikir və düşüncənin ehtiyacından ərsəyə gəlməlidir. Nima düşünürdü ki, İranın klassik şeirlərinin vəznı musiqi ritmlərinə uyğun tərtib edildiyindən oradakı musiqi subyektiv idi. Həmin subyektivlik bugünkü ədəbiyyatda obyektiv vəsflərin işinə yaramırdı. Bu səbəbdən Nima “daşlaşmış vəznlər”i təbiiləşdirmək, onlara tələb olunan gözəlliyi vermək üçün vəznı musiqinin zəncirindən azad etməyə çalışırdı. Bunun yeganə çıxış yolunu “nəsrin təbii halını şeirdə icad etmək” də görən şair yazırdı: “Şeir dünyəvidir, ayrı bir şeydir, musiqi isə başqa. Bir yerdə

bir-birinə çatdıqda şeir üçün musiqi düzəltmək olar. Lakin şeir musiqi deyil. Həmçinin bir musiqi üçün də şeir əmələ gətirmək olar. Amma şeir musiqi deyil. Şeirin zatında təbii musiqi olan musiqi mövcuddur” [6, 622].

Qafiyəsiz şeiri “sümüksüz adam”a bənzədən Nima qafiyələnməni “mətləbin zəngi” adlandırır. Şeirin musiqisini təkmilləşdirən qafiyənin hər misranın sonunda işlənməsi “Nimayi şeir” üçün zəruri deyildi. Qafiyə barədə Nima “qafiyə şairin quludur, nəinki şair qafiyənin qulu” tezisi ilə çıxış edirdi. Qafiyəsiz şeiri “tavansız və qapısız bir ev” tək təsəvvür edən şairin əqidəsinə, qafiyə mövzu üçün vəzndən ayrı bir musiqidir. Onun şeirləri qafiyəli olsa da, klassik şeirdəki kimi hər sətrin sonunda təkrarlanan və nizamlı deyildi. “Azad şeir”də qafiyə köhnə və yeni mövzu arasında körpü rolunu oynayır, onları əlaqələndirən və ayıran bir vəzifə daşıyır. “Azad şeir”də sabit yeri olmayan qafiyə, əksərən yeni mövzuya keçiddən əvvəl köhnənin axırında işlənir.

Nima Yuşic “yeni şeir”in dil xüsusiyyətlərinə böyük önəm verdiyini nəzəri-tənqidi “Hisslərin dəyəri”, “İki məktub” və “Qonşunun sözləri” əsərlərində açıqca nümayiş etdirmişdir. Şeirdə bəlağət və fəsahtə düzənləyən dil forma və məzmunun cəlbində və həzminə başlıca rol oynayır. Nimanın şeirində şair klassik dövrdəki “dil qadağaları” ilə üzləşmir. O, istədiyi söz və ifadəyə oxucunun zövq və səliqəsini korlamamaq şərti ilə əsərində yer verə bilər. Dil cəhətdən sərhədsiz “azad şeir”də ədəbi dilin leksik vahidlərilə yanaşı şairin fikrinin dəqiqliklə ifadəsində vasitəçi dialektizm, məhəlli sözlər, arqon və jarqonlar da iştirak edə bilər.

“Yeni poeziya”da şeir dilinin qarşısındakı ənənəvi baryer aradan qalxır. Müxtəlif bölgələrdən olan şairlərin səciyyəvi dili şeirdə rəngarənglik yaradır. Əsərlərdə şairin mənsub olduğu diyarın abu-havası, coğrafi mühiti, adət-ənənəsinin ekranlaşması poetik dili zənginləşdirir. İran ədəbiyyatşünaslığında “صبغة اقليمية”, yəni “yerin rəngi” adlanan bu xüsusiyyət tehranlı şairlə şirazlı şairi bir-birindən ayırır. Halbuki klassik ədəbiyyatda bu üsulun müşahidəsi çox çətin idi.

Dilin geniş yaradıcılıq imkanlarından faydalanan şair yeni söz və tərkiblər icad etməklə şeirin dilini zənginləşdirməkdə muxtardır. Nima dilin söz mədəninə zərgərcəsinə faydalanaq, onun verdiyi real imkanlardan bacarıqla və mahircəsinə yararlanmaqdan əlavə, sözə yaradıcı münasibət bəsləməyi leksik materiala qarşı tələbkarlığın birinci şərti kimi irəli sürürdü. O, şeirdə leksik materialın düzgün seçilməsini, yerində və məqamında incəliklə işlədilməsini qələm əhli üçün ən böyük uğur kimi dəyərləndirirdi. Nima Yuşic bir növ sözlərdən rəsm çələngi hörür, sonra

həmin rəsmlərin köməyiylə oxucunun hisslərinə zehni güc verir. Söz isə zehni keçidləri təmin edir.

Şair lazım olan sözü tapa bilmirsə, o, elə bir söz icad etməlidir ki, onun məqsədini tam şəkildə ifadə edə bilsin və poetik dili zənginləşdirsin. Əgər şair yeganə düz sözü tapa bilmişsə, şeirdə təşbih, istiarə, mübaligə, hətta qafiyə belə artıqdır [1, 256].

“Yeni şeir”də müxtəlif məzmunlu sözlərin bir-birilə əlaqələnməsi nəticəsində yeni tərkib və təsvir obyektləri meydana gəldi. Bu isə poeziyada bədii təsvir və ifadə vasitələrindən istifadəni ikinci dərəcəli etdi. Xüsusilə də 1960-70-ci illərdə geniş yayılmış “موج نو” (“yeni dalğa”) ədəbi istiqamətilə şeirə gətirilmiş شناسنامه گله (güllərin şəxsiyyət vəsiqəsi), مذهب آنها (suların məzhəbi), جامعه موج ها (dalğaların cəmiyyəti), رنگ های صدا (səsin rəngləri), خواب های فلزی (metal yuxular) və s. ifadələr fikrin birbaşa bəyanına xidmət edirdi. Poetik dil şeirin zahiri və zehni tərəflərinin şəkil almasına, düşüncə ilə misra arasında ekvivalentlik yaradır. Dil sözün tərkibilə onun ifadə etdiyi məna arasında üzvi assosasiya yaradır. Misra dilin maddi və mənəvi tərəflərini özündə ehtiva edir. Poetik dil şairin idraki qüdrətini nümayiş etdirir. “Yeni şeir”də sözün məna yükü düşüncənin ifadəsindən asılı olaraq dəyişir.

Ümumiyyətlə, şeirin dil və üslubu müxatib və dinləyən arasında səmimi, üzvi bağlılıq yaratmalı, onları bir-birinə yaxın etməlidir. Şair şeirin leksik materialından ustalıqla elə yararlanmalı, cümlənin strukturunu elə qurmalıdır ki, bir üzvün yerdəyişməsi və ya ixtisarı ilə şeirin bəlağət təsiri itməməli yaxud da kasadlaşmamalıdır. Bunu F.Rəhnəmanın sözləri ilə ifadə etsək, həqiqətən də Nimanın dili, gözü və düşüncəsi arasında heç bir sərhəd yox idi [6, 603].

ƏDƏBİYYAT

1. Hüseynov B. XX əsr fars şeirində ənənə və novatorluq. Bakı: Elm, 1975, 340 s.
2. Məmməd zadə C.N. İranda fars poeziyası 1920-30-cu illərdə / Azərbaycan xalqının Ümummilli Lideri H.Əliyevin anadan olmasının 92 illiyinə həsr edilmiş gənc tədqiqatçıların III beynəlxalq elmi konfransının materialları, 2015, s. 872-873.
3. Кляшторина В.Б. «Новая поэзия» в Иране. Москва: Наука, 1975, 256 с.
4. История персидской литературы XIX - XX веков. Москва: Восточная литература «РАН», 1999, 535 с.
5. Арин پور ی. از صبا تا نیا (تاریخ ۱۵۰ سال ادب فارسی). ج. ۲. تهران: زوآر، ۱۳۷۲، ۵۴۰ ص.
6. Арин پور ی. از نیا تا روزگار ما (تاریخ ادب فارسی معاصر). ج. ۳. تهران: زوآر، ۱۳۷۴، ۶۳۸۷ ص.
7. براهنی ر. طلا در مس. تهران: زمان، ۱۳۴۷، ۶۵۵ ص.
8. حقوقی م. شعر زمان ما ۵- نیا یوشیج. تهران: نگاه، ۱۳۸۱، ۳۵۱ ص.
9. سپهری س. هشت کتاب. تهران: طهوری، ۱۳۶۳، ۴۵۷ ص.
10. شفیع کدکنی م. ادوار شعر فارسی. تهران: سخن، ۱۳۸۰، ۱۷۵ ص.
11. لنگرودی ش. تاریخ تحلیلی شعر نو. ج. ۱. تهران: مرکز، ۱۳۷۰، ۶۴۹ ص.
12. میرانصاری ع. 13. لنگرودی ش. تاریخ تحلیلی شعر نو. ج. ۳. تهران: مرکز، ۱۳۷۸، ۷۸۴ ص.
13. اسنادی در باره نیا یوشیج. تهران: انتشارات سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۵، ۱۸۲ ص.
14. یاحقی م. چون سبوی تشنه (تاریخ ادبیات معاصر فارسی). تهران: جام، ۱۳۷۵، ۳۸۳ ص.

XÜLASƏ

İRANDA “YENİ POEZİYA”NIN YARANMASINDA NİMA YUŞİCİN ROLU

C.N.MƏMMƏDZADƏ

Nima Yuşicin nəzəriyyəçisi olduğu “azad şeir” iki prinsipə əsaslanırdı: دیده تازه (təzə baxış) və بافت تازه (təzə toxuma). Bir-biri ilə əlaqəli olan hər iki prinsip özündə şeirin zehni (məzmun) və zahiri şəklinin (forma) vəhdətini əks etdirirdi. “Azad şeir”in nüvəsini şairin düşüncəsi, dünyabaxışı və dünyaduyumu təşkil edirdi. Nima Yuşic şeirin kəmiyyətcə deyil, keyfiyyət baxımından ölçülməsini, şairin formaya deyil, məzmunu bağlanması məqbul sayırdı.

“Azad şeir”də zehni şəklın tələbinə görə şeirin zahiri formasının dəyişməsi, bir neçə vəznin peyda olması, misraların bərabərliyinin pozulması, qafiyənin itməsi təbii hal kimi qarşılanır. O, böyük səylə Qərb poeziyasında olduğu kimi nəzmi nəsrə yaxın etmək üçün çalışmışdır. Bunun üçün “azad şeir”in əsasını təşkil edən və tarixən fars şeirinin mayası olan ənənəvi əruza yaradıcı yanaşmış, klassik əruz qaydalarını sadələşdirmiş, yeni ideyaların ifadəsi üçün təzə vəzn və şeir qəliblərinin icadına nail olmuşdur.

РЕЗЮМЕ

РОЛЬ Н.ЮШИДЖА В ФОРМИРОВАНИЕ «ШЕР-И НОУ» В ИРАНЕ

ДЖ.Н.МАМЕДЗАДЕ

«Свободный стих», теоретиком которого был Нима Юшидж, основывался на двух принципах: دیده تازه (новый взгляд) и بافت تازه (новое построение). Связанные друг с другом два принципа отражали в себе единство внутреннего (содержание) и внешнего (форма). Ядро «свободного стиха» составляло размышления поэта, его мировоззрение и мироощущение.

Нима Юшидж считал приемлимым не количество, а качество оценки стиховорения, поэт должен был быть связан не с формой, а с содержанием. В «свободном стихе» считается естественным изменение формы в угоду содержанию, наличие нескольких размеров, нарушение порядка строк, отсутствие рифмы. С молодости Нима много трудился в плане сближения поэзии с прозой подобно западной поэзии. С этой целью он творчески относился к традиционному арузу, составляющему основу «свободного стиха» и исторически являющемуся ядром персидского стихосложения. Он упростил классические каноны аруза, а также добился создания новой рифмовки и стихотворных метров для выражения новых идей.

RESUME

NIMA YUSHIJ'S ROLE IN THE FORMATION OF THE "NEW POETRY" IN IRAN

J.N.MAMMADZADE

Nima Yushij's theory of "new poetry" based on two principles: دیده تازه (new way of thinking) and بافت تازه (new structure). The two principles connected with each other indicate the mental (plot), at the same time the external unity of poem in itself. The main kernel of "free poetry" contains the poet's outlook, world awareness. He preferred the measuring of poem from point of view of quality, but not the quantity and he appreciated the main idea of poem but not the form.

According to demand of "free poetry" the change of external form of poem, emerging of some rhymes, violation of equality of lines, missing of hemistiches is considered to be natural. He strived to make prose close to poetry like as it is in West one. That's why he simplified classic rules which contain the main kernel of Persian historical traditional poetry and to express new ideas he has created new forms of poetry and has achieved his aim.

ŞEREF HAN-İ BİTLİSİ'NİN "ŞEREFNAME" ESERİNE TARİHSEL BAKIŞ

*Erhan Çağlayan**

Anahtar kelimeler: *kaynak, el yazma, metin, çeviri*

Açar sözlər: *qaynaq, əlyazma, mətn, tərcümə*

Ключевые слова: *источник, рукопись, текст, перевод*

Keywords: *source, manuscript, text, translation*

Giriş

XIX. yüzyılda Osmanlı imparatorluğu ve Kaçarların İran'ında iç çekişmeler ve askeri başarısızlıklar günden güne artar. Her iki imparatorluğun toprakları Avrupa devletlerinin bu bölgeler için mücadele alanı haline dönüşür.

Bu dönemde Kürt halkının ulusal haklarını elde etme ve özgürlük mücadelesi de gittikçe güçlenir. XIX. Yüzyılda Kürtlerin beş büyük isyanı gerçekleşir: 1806 yılında Abdurrahman Paşa İsyanı, Bilbas aşiretinin İsyanı, Bedir Han Bey İsyanı (1843-1846), Yezdenşir İsyanı (1853-1855), 1880 yılında Şeyh Ubeydullah İsyanı.

Stratejik açıdan Yakın ve Ortadoğu'nun en önemli bölgelerinden birisi olan Kürdistan'da yaşanan olaylar Avrupa devletlerinin de dikkatini çeker. Osmanlı İmparatorluğu'na ve İran'a karşı mücadelelerinde bu isyanlarından yararlanmaya çalışan Avrupalılar XIX. Yüzyıl boyunca Kürdistan'a çok sayıda tarihçi, dilbilimci, coğrafyacı göndererek bölgeyi ciddi bir şekilde incelemeye başlar. Bu yüzyılda Kürdistan'ın coğrafyası, tarihi ve kültürü ile ilgili Avrupa bilim insanlarının (d'Herbelot, Malcolm, Quatremere, Fraehn, Veliaminof-Zernof vd.) çok sayıda eserleri ortaya çıkar. Bu eserler Kürdistan Tarihi üzerine Orta Çağ kaynaklarının incelenmesi gerekliliğini ortaya koyar.

* AMEA A. A. Bakıxanov adına Tarix İnstitutunun elmi işçisi

1. Şeref Han-i Bitlisi'nin Hayatı

Şeref Han-i Bitlisi (Kürtçe: Şerefxanê Bedlîsî, Farsça: خان شرف بدلیسی) Bitlis şehrinin en eski hâkimlerinden ve ünlü Rojkan aşiretinin temsilcilerinden olmuştur. Molla Mahmud Beyazidi'nin yazdığına göre, bütün Kürdistan'da sadece iki aile kendi asaleti ile Bitlis hâkimlerine rakip sayılıyordu. Bunlar, Boxtan (Cezire) ve Hakkârî hâkimleriydi. Şeref Han'ın yazdığına göre, Bitlis 760 yıl boyunca onun ecdatlarına ait olmuştur (11, s.407).

Osmanlının bölgeyi fethi sırasında Bitlis emiri bağımsızdı. Devletin Akkoyunlulara bağlılığı formal bir nitelik taşıyordu. Belirtelim ki Şeref Han-i Bitlisi'nin dedesi Emir Şeref'in döneminde de (1485-1533/34) Bitlis'in Akkoyunlulara ve Safevilere bağlılığı şartlı olmuştur (11, s.450). 1514 yılındaki Çaldıran savaşında Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim (1512-1520) tarafında savaşan Emir Şeref, Sultan Süleyman'ın döneminde (1520-1566) ise Safevilerin tarafına geçmiştir. Safevi Şahı Tehmasib'in (1524-1576) 1532 yılı 21 Eylül tarihli fermanına göre Emir Şeref, Kürdistan'daki tüm emirlerin üzerinde hâkimiyeti elde ediyordu; ayrıca Bitlis, Ahlat, Muş ve Hınıs (Xnus) vilayetlerinin yöneticiliği de ona veriliyordu (11, s.450).

1533/34 yılında yapılan savaşların birinde yenilen Emir Şeref'in yerine oğlu, "Şerefname" eseri yazarının babası, Şemseddin geçer. 1533 yılında sultan Süleyman Azerbaycan'a sefere çıkar ve Emir Şemseddin, Safevi Şahı Tehmasib'in tarafına geçer. Bunun karşılığında Şah; Serap, Marağa, Demavend, Daralmarz, Karahrud, Cahrud ve Ferahan gibi yerleri Emir Şemseddin'in yöneticiliğine verir (11, s.450). Safevilerin Emir Şemseddin'e bu kadar geniş hâkimiyet vermesi tesadüfi değildir. Kürdistan'da Osmanlı hâkimiyetinin bitmesini isteyen Şah'ın Kürt toplumunun desteğine ihtiyacı vardı.

Azerbaycan'a gelen Şemseddin, Kızılbaş Emiri ve Türk Bayandur kabilesinden olan Emir Han Musili'nin kızı ile evlenir ve 1543 yılı 25 Şubat'ında bu evlilikten oğlu Şeref Han doğar. Diğer Kızılbaş devlet görevlilerinin çocukları gibi, Şeref Han da Şah Tehmasib'in sarayında Şah'ın çocuklarıyla birlikte eğitim alır. 12 yaşına gelen Şeref Han'a Salyan ve Mahmudabad'ın (Kuzey Azerbaycan) şehirlerinin, 1556/57 yılında ise Hemedan şehrinin idaresi verilir. Bu arada Şeref Han, Hemedan emirlerinden olan Muhammed Bey'in kızı ile evlenir.

Bir süre sonra şah Tehmasib, Şeref Han'ı Kuzey Azerbaycan'a göndererek Ağdaş, Gebele ve Bakü'nün yöneticiliğini ona verir.

Şah Tehmasib'in vefatından sonra (1576) başlayan Safevi-Osmanlı savaşında (1578-1590) Şeref Han, Osmanlı Sultanı III. Murad'ın (1574-1595) tarafına geçer.

Osmanlı Sultanı, bunun karşılığında Şeref Han'ın baba yurdu olan Bitlis'i onun yönetimine bırakır. 1596 yılında, 53 yaşına gelen Şeref Han gönüllü olarak tahtını oğlu Ebu'l-Meali Şemseddin Bey'e bırakıp "Şerefname" eserini yazmaya başlar.

Şeref Han'ın ölüm tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte 1599 yılında vefat ettiği sanılmaktadır. XIX. yüzyılın sonunda Molla Mahmud Beyazidi'nin yazdığına göre, "Şeref Han'ın kabri Bitlis'tedir ve bu neslin temsilcileri halen bu şehirde kalmakta olup artık hiçbir iktidara sahip değildirler" (11, s.76).

Belirtelim ki Şeref Han çocuk yaşlarında Safevi Şahlarının sarayında yetiştiği için çok yüksek eğitime sahip olmuştur. Genç yaşlarından başlayarak Arap ve Fars yazarlarının eserleriyle yakından tanışan Şeref Han, Kürtlerin ve Kürdistan'ın tarihi hakkında eser yazma kararını almış, ancak siyasi ve askeri kariyerinden dolayı bu planını yıllar sonra gerçekleştirebilmiştir. Şeref Han kitabı için kaynakları 1588-1596 yılları arasında toplamış, 1597 yılında kitabın birinci bölümünü, 1599 yılında ise eserin tümünü (II.Cilt) tamamlayabilmiştir.

"Şerefname" gibi bir kitabı yazabilmek için engin bilgiye, yüksek zekâya ve geniş tarih bilgisine sahip olmak gerekirdi. İşte tüm bu nitelikler Şeref Han-i Bitlisi'de bulunurdu.

2. Şeref Han-i Bitlisi'nin "Şerefname" Eserinin Farsça Metninin Yayımla Başlanması

1776 yılında d'Herbelot adlı yazarın "Doğu Kütüphanesi" adlı eserinin yayımlanmasından sonra Avrupalılar XVI. yüzyılın sonlarında Kürt kökenli bir yazar tarafından yazılan ve Kürtlerin tarihi ile ilgili yazılmış bir eser hakkında bilgi sahibi olurlar. Farsça yazılmış bu eserin adı "Şerefname", eserin yazarı ise yukarıda adını zikir ettiğimiz Şeref Han-i Bitlisi'dir. D'Herbelot eserin yazarı hakkında çok az bilgi verse de eser çok kısa bir süre içinde "Şerefname" adıyla Avrupalılar arasında ün kazanır.

Avrupa'da "Şerefname"nin el yazmasını elde eden ilk kişi İngiliz araştırmacısı C. Malcolm olmuştur (Bu el yazma şimdi Londra'daki Asya Kral Kütüphanesi'ndedir). İngiliz tarihçisi, İran tarihine ait "Geschichte von Persien" adlı eserinde defalarca "Şerefname"den bazı bölümleri okurlarıyla paylaşmış, fakat eserin yazarı hakkında hiçbir bilgiye yer vermemiştir (7).

Diğer bir Avrupalı yazar olan Quatremere de "İran Moğolları Tarihi" adlı eserinde "Şerefname"den alıntılar yapmıştır (6).

“Şerefname”nin Farsça metninin yayımı ilk kez 1860-1862 yıllarında Rus araştırmacısı Veliaminof-Zernof tarafından gerçekleştirilmiştir. Zernof’un bu iki ciltlik yayımı, otuz yaşındayken Rusya Bilimler Akademisi’ne “Akademisyen” olarak seçilmesini sağlamıştır.

1931 yılında ise “Şerefname” Kahire’de Muhammed Ali Avni tarafından ikinci kez bastırılmıştır (5). Veliaminof-Zernof’un yazdığı giriş makalesi de Arapça tercüme edilerek bu yayıma eklenmiştir. Muhammed Ali Avni, Kahire yayımında iki el yazmaya dayanmıştır: Halep el yazması ve Bedir-Han’ın el yazması.

1965 yılında Tahran’da “Şerefname”nin üçüncü baskısı İran araştırmacısı Muhammed Abbasi tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu yayımda Farsça metinle birlikte, araştırmacının giriş makalesi ve kayıtları da vardır (10). Muhammed Abbasi’nin yazdığına göre, “Şerefname”nin bilimsel önemi üç hususa dayanır: 1) İlk kez bu kitapta başlıca konu olarak Kürtlerin tarihi seçilmiştir. 2) “Şerefname”de tüm Kürt aşiretlerinin tarihi verilmiştir. 3) Eser çok akıcı dille yazılmıştır ve çeviri yapılması için problem oluşturmamaktadır. Kürtlerin tarihi hakkında “Şerefname”den daha değerli bir eser yoktur” (10, s.89).

3. “Şerefname”nin El Yazmaları

Belirtelim ki “Şerefname”nin çok sayıda el yazmasının olduğu bilinmektedir. Araştırmacılar bunların sayısının 22 olduğunu belirtirler (3, s.366-368).

1) Bu eserin en mükemmel ve en değerli el yazması İngiltere’deki Oxford kütüphanesindedir. Bu el yazma 1597 yılına ait olup tam adı “Şeref-name-yi Tarih-i Kurdistan” şeklindedir. El yazma 246 sayfa ve 20 resimden oluşur.

2) Erdebil el yazmaları fonundan alınan ve şu anda Petersburg kütüphanesinde korunan el yazma 1598 yılına aittir. Bu el yazmada V. bölümden XI. Bölüme kadar büyük bir boşluk vardır.

3) 1606 yılına ait olan el yazması Kilis’te Hasan bin Nuraddin adlı biri tarafından aktarılmıştır, 327 sayfa olup hâlihazırda Oxford kütüphanesindedir.

4) 1618 yılına ait olan el yazma İngiliz araştırmacısı E. Browne tarafından elde edilmiştir ve 184 sayfadır.

5-6) 1624/25 yılına ve 1626/27 yıllarına ait iki el yazma İstanbul kütüphanelerindedir.

7-8) 1645 yılına ait (328 sayfa) ve 1669 yılına ait (369 sayfa) İsfahan el yazmaları, İngiliz Müzesindedir.

9) Paris Milli Kütüphanesindeki el yazma 243 sayfadır ve 1672/73 yıllarına aittir. Bu el yazmada VII, VIII. ve IX. bölümler yoktur.

10) "Şerefname"nin 1693 yılına ait bir yazması da ABD'nin Princeton Üniversitesi kütüphanesindedir.

11) Dikkat çeken el yazmalardan biri de Londra'daki Asya Kral Kütüphanesinde olan el yazmadır. Bu el yazma "Şerefname" ile birlikte, 1810 yılında Muhammed İbrahim bin Molla Muhammed Hüseyin Erdalanı tarafından yazılmış "Erdalan Hâkimlerinin Tarihi" eserini de içerir ve "Şerefname"nin Erdalan hâkimlerine adanmış bölümünün devamı gibi sunulur.

12, 13, 14, 15) İngiliz Müzesinde bulunan ve 1816-1835 yıllarına kadar dönemleri kapsayan 4 el yazma daha bulunmaktadır. Bu el yazmalar çok büyük kısaltmalarla verilmiştir.

16) Petersburg kütüphanesindeki "Hanıkov El Yazması" olarak adlandırılan el yazması, 1598/99 yılına ait olup el yazmanın 1836 yılında Dilmekan'da Muhammed Rıza bin Kerbelâ-yi Sabir Ali tarafından aktarılmış bir nüshasıdır. El yazma 1854 yılında Rusya'nın İran'daki Başkonsolosu H. Hanıkov tarafından elde edilmiştir.

17) 1862/63 yılına ait el yazma İstanbul'dadır.

18-19) Blochet tarafından bulunan Paris Milli Kütüphanesindeki iki el yazma XIX. yüzyıla aittir.

20) Oxford Kütüphanesindeki el yazmanın tarihi bilinmemektedir.

21-22) Rusya Bilimler Akademisi Asya Halkları Enstitüsü'nde 576 ve 576a sayılı iki el yazmanın tarihi bilinmemektedir. Birinci nüsha neredeyse tüm metni kapsar, ama ikinci nüsha parçalardan oluşur (11).

4. "Şerefname"nin Çeşitli Dillere İlk Çevirileri

XIX. yüzyılın ortalarına doğru "Şerefname"nin Farsça metninin yayımlanması Avrupa, Türkiye ve İran'da büyük ses getirmiş ve eserin kısa zamanda çeşitli dillere çevrilmesine sebep olmuştur. Eser ilk olarak Türkçeye çevrilmiştir. XIX. yüzyılın ünlü Kürt araştırmacısı Molla Mahmud Beyazidi, kendisinin döneminde "Şerefname"nin Türkçeye tercümesinin birkaç versiyonu olduğunu yazmıştır (1, s.79).

"Şerefname"nin Türkçeye ilk çevirileri aşağıdakiler sayılmaktadır:

- Mehmed Bey bin Ahmed Bey Mirze tarafından 1667/68 yılında tamamlanmış çeviri.
- XVII. yüzyılın 80'li yıllarında 'Şami' isimli birisi tarafından gerçekleştirilen çeviri.

1858/59 yılında Molla Mahmud Beyazidi “Şerefname”yi Kürt (Kurmanci) diline tercüme etmiştir. Tercümenin el yazması Petersburg’daki Saltikov-Şedrin Devlet Kütüphanesi’nde, A. D. Jaba’nın el yazmaları fondundadır (11, s.21). Bu çeviri 1986 yılında Moskova’da basılmıştır.

1853-1859 yılları arasında Viyana’da G. Barb’ın yazıları yayımlanmakta olup bu yazılarda yazar, “Şerefname”nin kısa içeriğinin ve bazı bölümlerinin Alman diline çevirisini yapar. G. Barb, Bitlisi’nin eserini “Şerefname” değil, “Tarihü’l-Ekrad” olarak adlandırır (2, 1853).

1868-1875 yıllarında Petersburg Üniversitesi profesörü Charmoy “Şerefname”yi Fransız diline tercüme etmiştir. Charmoy’un anlattığına göre, o bu eserin tercümesine ömrünün 30 yılını vermiştir (4, 1868-1875).

İlginçtir ki “Şerefname”nin en geç tercümesi Arap ve Rus dillerinde olmuştur. Şöyle ki XIX. ve XX. yüzyılın başlarında artık Türkçeye ve birkaç Avrupa diline tercüme edilen “Şerefname” Arap diline 1953 yılında tercüme edilmiş ve Bağdat’ta yayımlanmıştır. Eserin Arap diline çevirisini Molla Cemilbendi Rozhbeyani yapmıştır. “Şerefname”nin Rusçaya çevirisi ise 1969-1976 yıllarında Y. İ. Vasilyeva tarafından yapılmıştır.

Sonuç

“Şerefname” eseri yazılmadan önce Kürt halkının tarihine ait bilgiler, diğer ülkelerin tarihi hakkında olan eserlerden (fragmentar bilgilerden) öğrenilmekteydi. Bu durum ise büyük bir tarihe sahip olan Kürt halkının tarihini tam araştırmak için yeterli değildi. Bu nedenle, Şeref Han-i Bitlisi’nin Kürt Halkının tarihi hakkında yeni bir kitap yazması bilim dünyasında büyük bir gelişme olmuştur.

Şeref Han-i Bidlisinin eseri sadece Kürtlerin değil, bütün Yakın ve Orta Doğu’nun ortaçağ tarihini araştırmak için birinci dereceli kaynaktır. Bu eser aynı zamanda bu bölgedeki halkların çağdaş tarihini anlamak için de değerlidir.

KAYNAKÇA

1. Jaba'nın arşivi (1865). Rusya Bilimler Akademisi Arşivi, fond 2, sıra 1, sayı 20
2. Barb H. A. (1853). Über, Die Kurden-Chronik von Scheref. SBAW, Wien
3. Storey C. A. (1935-1958). Persian Literature. A Bio-bibliographical Survey, London
4. Charmoy F. (1868-1875). Cheref-nameh ou Fastes de la Nation Hour de Par Cheref-ouddine Prince de Bidlis, Petersburg
5. The Encyclopaedia of İslam, vol. I
6. Quatremere E. (1836). Histoire des Mongols de la Perse, Paris
7. Malcolm J. (1815). The History of Persia from the Early Period to the Present Time, London
8. Sherefname (1953). History of the Kurdish Governments and Princedoms, Transl. Into Arabic and Commented by Muhammad Jemeel Bendi Rozhbeyani, Baghdat
9. Şeref Han Bitlisi (1969). Şerefname, Rusçaya çeviren Y. İ. Vasilyeva, I cilt. Moskova
10. Şerefname-yi Tarihi Müfessel Kurdistan (1343). Telif Amir Şeref Han Bidlisi, Tehran
11. Vasilyeva Y. İ. (1969). Şeref Han Bitlisi'nin Hayatı. Şeref Han Bitlisi, Şerefname, I cilt. Moskova

ÖZET

“Şerefname” ilk defa H. D. Fraehn tarafından 1826 yılında “St.-Petersburgischen Zeitung”un sayfalarında birinci dereceli tarihi kaynak olarak gösterilmiştir. 1860-62 yıllarında Rusya oriyentalisti V. V. Velyaminov-Zernov “Şeref-name”nin fars metnini yayınlamıştır. 1931 yılında ise “Şerefname” Kahire’de Muhammed Ali Avni tarafından ikinci kez bastırılmıştır. 1965 yılında Tahran’da “Şerefname”nin üçüncü baskısı İran araştırmacısı Muhammed Abbasi tarafından gerçekleştirilmiştir.

“Şerefname”nin çok sayıda el yazmasının olduğu bilinmektedir. Araştırmacılar bunların sayısının 22 olduğunu belirtirler. Bu eserin en mükemmel ve en değerli el yazması 1597 yılına ait olup Oxford Bodlean kütüphanesindedir. Diğer bir el yazma 1598 yılına ait olup Petersburg kütüphanesindedir.

“Şerefname”nin çeşitli dillere çevirisi yapılmıştır. “Şerefname”nin Türkçeye ilk çevirileri aşağıdakiler sayılmaktadır: Mehmed Bey bin Ahmed Bey Mirze tarafından 1667/68 yılında tamamlanmış çeviri ve XVII. yüzyılın 80’li yıllarında “Şami” isimli birisi tarafından gerçekleştirilen çeviri.

1858/59 yılında ünlü Kürt araştırmacısı Molla Mahmud Beyazidi “Şerefname”yi Kürt (Kurmanci) diline tercüme etmiştir. 1853-1859 yılları arasında Viyana’da G. Barb’ın yazıları yayımlanmakta olup bu yazılarda yazar, “Şerefname”nin kısa içeriğinin ve bazı bölümlerinin Alman diline çevirisini yapar. 1868-1875 yıllarında F. B. Charmoy “Şerefname”yi Fransız diline tercüme etmiştir. “Şerefname” Arap diline 1953 yılında tercüme edilmiş ve Bağdat’ta yayımlanmıştır. Eserin Arap diline çevirisini ise Kürt kökenli araştırmacı Molla Cemilbendi Rozhbeyani yapmıştır. “Şerefname”nin Rusçaya çevirisi ise 1969-1976 yıllarında Y. İ. Vasilyeva tarafından yapılmıştır.

XÜLASƏ

ŞƏRƏF XAN BİDLİSİNİN "ŞƏRƏFNAMƏ" ƏSƏRİNƏ TARİXİ BAXIŞ

"Şərəfname" ilk dəfə H. D. Fraehn tərəfindən 1826-cı ildə "St.-Petersburgischen Zeitung"un səhifələrində birinci dərəcəli tarixi qaynaq olaraq göstərilmişdir. 1860-62-ci illərdə Rusiya şərqşünası V. V. Velyaminov-Zernov "Şərəf-namə"nin fars mətnini nəşr etmişdir. 1931-ci ildə isə "Şərəfname" Qahirədə Məhəmməd Əli Avni tərəfindən ikinci dəfə nəşr edilmişdir. 1965-ci ildə Tehrandə "Şərəfname"nin üçüncü nəşri İran araşdırmaçısı Məhəmməd Abbasi tərəfindən gerçəkləşdirilmişdir.

"Şərəfname"nin çox sayda əlyazmasının olduğu bilinməkdədir. Araşdırmaçılar bunların sayının 22 olduğunu göstərilər. Bu əsərin ən mükəmməl və ən dəyərli əlyazması 1597-ci ilə aid olub Oksford Bodlean kitabxanasındadır. Digər bir əlyazma 1598-ci ilə aid olub Peterburg kitabxanasındadır.

"Şərəfname"nin müxtəlif dillərə tərcüməsi vardır. "Şərəfname"nin Türkcəyə ilk tərcümələri aşağıdakılardır: Mehmed Bey bin Ahmed Bey Mirze tərəfindən 1667/68-ci ildə tamamlanmış tərcümə və XVII əsrin 80-ci illərində "Şami" adlı biri tərəfindən gerçəkləşdirilən tərcümə.

1858/59-cu ildə məşhur kürd araşdırmaçısı Molla Mahmud Bəyazidi "Şərəfname"ni kürd (kurmanci) dilinə tərcümə etmişdir. 1853-1859-cu illər arasında Vyanada G. Barb'ın məqalələri yayılır və bu yazılarda müəllif, "Şərəfname"nin qısa məzmununu və bəzi bölümlərinin alman dilinə tərcüməsini verir. 1868-1875-ci illərdə F. B. Charmoy "Şərəfname"ni fransız dilinə tərcümə etmişdir. "Şərəfname" ərəb dilinə 1953-cü ildə tərcümə edilmiş və Bağdadda nəşr edilmişdir. Əsərin ərəb dilinə tərcüməsini isə kürd kökənli araşdırmaçı Molla Cəmilbəndi Rozbəyani həyata keçirmişdir. "Şərəfname"nin rus dilinə tərcüməsini isə 1969-1976-cı illərdə Y. İ. Vasilyeva həyata keçirmişdir.

РЕЗЮМЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОЧИНЕНИЯ ШАРАФ-ХАНА БИДЛИСИ «ШАРАФ-НАМЕ»

«Шараф-наме» впервые был признан в качестве важного исторического источника Х. Д. Френом в России в 1826 году в «St.-Petersburgischen Zeitung». В 1862-62 гг. русский востоковед В. В. Вельяминов-Зернов опубликовал персидский текст «Шараф-наме». В 1931 году новое издание первого тома книги был подготовлен в Каире Мухаммед Али Авни. Второе издание книги появилось в Тегеране в 1965 году.

В настоящее время известно 22 рукописей «Шараф-наме», самым полным из которых хранится в Оксфорде, в Бодлианской библиотеке. Рукопись эта относится к 1597 году, копия же датирована 1598 г. и хранится в Государственной Публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина в Петербурге.

«Шараф-наме» был переведен на несколько языков. Самые ранние переводы на турецкий язык, были выполнены Мухаммад Бек б. Ахмад-бек Мирзой в 1667-68 гг. и Шами в 1630-х годах. В 1858-59 гг. Мулла Махмуд Баязиди закончил перевод «Шараф-наме» на курдский язык (курманджи). Серия публикаций Н. А. Барба, которая появилась в Вене в 1853-59 гг. содержит немецкие переводы некоторых глав работы. В 1868-75 гг. французский перевод «Шараф-наме» был выполнен Ф. Б. Шармом. В 1950-е гг. «Шараф-наме» был переведен на арабский язык Мухаммад Джамалбенди Розбеяни Мухаммед Али Авни. В 1969-76 гг. «Шараф-наме» была переведена на русский язык Ю. И. Васильевой.

RESUME

HISTORICAL ASPECTS OF THE SHARAF-NAMAH OF SHARAF-KHAN BIDLISI

Sharaf-namah was first acclaimed as an important historical source by H. D. Fraehn in Russia in 1826 in "St.-Petersburgischen Zeitung". In 1862-62 a Russian Orientalist V. V. Veliaminov-Zernov published the Persian text of Sharaf-namah. In 1931 a new edition of the first volume of the book was prepared in Cairo by Muhammed Ali Auni. The second offset edition of the same book was published in Teheran in 1965.

At present catalogues of MSS collections of the world list and describe 22 manuscripts of Sharaf-namah, the most valuable of them being the autograph in the Oxford Bodleian Library dated in 1597 and the copy checked by the author in 1598 and deposited in the Saltykov-Shchedrin State Public Library in Petersburg.

Sharaf-namah has been translated into a number of languages. The earliest are two Turkish translations made by Muhammad Beg b. Ahmad Beg Mirza in 1667-68 and by Shami in the 1630-s. In 1858-59 Mulla Mahmud Bayazidi finished translating Sharaf-namah into Kurmandji. A series of publications by H. A. Barb which appeared in Vienna in 1853-59 contains German translations of some chapters of the work. In 1868-75 a French translation of Sharaf-namah made by F. B. Charmoy. In 1950-s Sharaf-namah was translated into Arabic by Muhammad Jemeel Bendi Rozhbeyani and by Muhammad Ali Auni. In 1969-76 a Russian translation of Sharaf-namah made by Y. I. Vasilyeva.

Çapa tövsiyə etdi: Prof. Ə.N.Dadaşov

РОЛЬ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

К.ф.н. Нармина Эльдар гызы Микаилова

Кафедра философии БГУ

mikailova 12 @ yahoo.com

Açar sözlər: sosio-mədəni proses, sekulyarizasiya, məənviyyat, ruhi yaradıcı fəallıq, dini dəyərlər, multireloji postmodernizm, estetik tələbat, incəsənət, dini təfəkkür, ekumenizm, dini intibah, dinlərin dialoqu.

Key words: socio-cultural process, secularization, spirituality, morality, creative activity, religions values, multicultural postmodernism, art, religions thinking, ecumenism, religions renaissance.

Ключевые слова: социокультурный процесс, секуляризация, духовность, нравственность, творческая активность, религиозные ценности, мультирелигиозный постмодернизм, эстетическая потребность, искусство, религиозное мышление, экуменизм, религиозный ренессанс, диалог религий.

Религия возникла одновременно с формированием общества и культуры и является элементом мировоззрения и культуры. Социокультурный смысл религии состоит в том, что религия составляет неотъемлемую часть жизни большого числа людей прошлого, настоящего и будущего. Религия характеризует уровень, содержание и направленность мировоззрения субъектов, целых сообществ, особенности образа жизни и деятельности.

Культурологическая значимость религии подчеркивалась в немецкой классической философии. Гегель рассматривал её в свете движения мировой истории, для Канта религия выступала в качестве регулятивного принципа чистого разума и основы практического разума, нравственности. Фейербах ищет тайну религии в человеческом сердце. Маркс и Энгельс пишут о необходимости возникновения религии на определённом этапе человеческой истории.

О существовании тесной связи между религией и культурой свидетельствует развитие человеческой цивилизации. Религия способствовала

развитию письменности, искусства, книгопечатания, религиозная деятельность способствовала накоплению материальной и духовной культуры, а также формированию человеческой личности и человеческого общества.

В современной науке существуют разные решения данной проблемы. Согласно историко-генетическому подходу религия понимается как фактор изменения форм человеческого общежития, смены цивилизаций или возрождения общества. А.Тойнби считал, что спасение западной цивилизации связано с усилением роли религиозно-церковного начала в обществе. О необходимости оживления религиозного импульса в обществе пишет и Д.Белл [3, с.699].

П.Тиллих отмечает, что назначение религии - в ориентации человека на «сакральные ценности» [25, с. 79].

Согласно психоаналитическому и культурно- антропологическому подходу, религия – это выработанная культурой форма преодоления противоречий в подсознании человека, а также средство удовлетворения культурных потребностей людей, религия является элементом культуры, несущим жизненно необходимые общественные функции [13, с. 509-534].

Можно выделить две основные точки зрения относительно религии в развитии современного общества: религия рассматривается как основной источник развития общества; общество в процессе своего саморазвития способствует также и развитию религии.

Русский религиозный философ В.Соловьёв писал, что человек, наделённый религиозным чувством, является движущей силой в развитии цивилизации, и будущая «вселенская культура» будет «более человеческою», ибо люди с её помощью начнут актуально общаться с миром Божественным» [23, с. 432-434].

Как справедливо считает английский историк религии Дж.Фрэзер, вся культура вышла из храма, из культа. В то же время возникновение и развитие культуры во многом связано с процессом социализации людей, так как культура является средством передачи общечеловеческих ценностей, знаний, традиций, обычаев, навыков, способов деятельности. Тем самым она обеспечивает преемственную связь поколений. В целом религия как элемент культуры тесно связана как с духовной жизнью общества, так и с регуляцией социального поведения людей.

Американский социолог Г.Беккер считает, что нормативные и ценностные критерии светского подвержены преобразованиям и интерпретациям в соответствии с динамикой общества или социально-классовыми интересами [10, с. 181].

С момента возникновения цивилизаций религия осуществляла опеку и цензуру над культурой. Сильнее всего это влияние прослеживалось в средневековых католических государствах, где церковь имела юридическую и политическую власть. Особенно сильным было влияние религии на культуру этноса, поскольку быт, традиции, язык, предания, национальное самосознание того или иного этноса формировались под влиянием ранне-религиозных верований. Духовенство повсеместно является проинтеллигенцией своего этноса [22, с. 267]. Недаром одной из важнейших функций религии является трансляция культуры, сохранение и передача ценностей общечеловеческой, религиозной и национальной культуры, а религиозное сознание способствовало развитию творческой личности.

Взаимосвязь религии и культуры проявляется также в том, что они функционируют как факторы стабильности и интеграции общества, тем самым сохраняя его культурное и духовное единство. Т.Парсонс пишет, что религиозные ориентации людей являются способом легитимации культурных ценностных образцов в обществе [21, с. 502]. Р.Мертон также считает, что в секуляризованном обществе должна существовать система для интеграции высших ценностей, для ритуалистического выражения и для эмоционального приспособления индивида, связанного с разочарованием, смертью или несчастьем [15, с. 404]. Религия является также смыслом человеческого бытия, так как она выполняет функцию сакрализации культурных ценностей.

Из истории известно, что основатели религиозных учений Конфуций, Будда, Моисей, Христос, Мухаммед заложили основы развития современного мирового социокультурного процесса.

Возникновение западной цивилизации связано с христианством и античностью, её культурой. К Ясперс писал, что христианство впитало в себя религиозные импульсы и предпосылки иудейства, философскую широту, ясность и силу мысли греков, организационную мудрость – от римлян. Христианство является своеобразным синтезом многих идеалов и сохраняет их в виде традиции [32, с.82].

П.Сорокин считает, что важнейшей ценностью культуры Запада средних веков был Бог. В средневековые религия синтезируют определённые явления философии, морали, искусства, науки и тем самым охватывает почти всю область культуры. Архитектура и скульптура эпохи средневековья были «Библией в камне», литература, музыка и живопись были продиктованы библейскими сюжетами и носили религиозный характер, а основным идеологическим лозунгом был «Наука – служанка богословия». Политическая организация в её светской и духовной формах была теократической и базировалась на Боге и религии. Семья как священный религиозный союз выражала ту же фундаментальную ценность. Даже организация экономики контролировалась религией, налагавшей запреты на многие формы экономических отношений. Господствующие нравы и обычаи, образ жизни, мышление подчёркивали своё единство с Богом как единственную и высшую цель [24, с. 429-430]. По мнению П.Сорокина, закат идеациональной системы культуры начинается в конце XII в. Изучив секуляризационные процессы в культуре Западной Европы на огромном статистическом материале, П.Сорокин пришёл к следующим выводам:

1. Если в средневековой культуре идеалистическая философия составляла 100% содержания философских систем, то в первой половине XX в. её доля упала до 40,9 %;

2. Средневековая музыка в Европе в основном представлена хоралами и другими жанрами религиозного содержания: песнями трубадуров, менестрелей и т.д. В XVII- XVIII в.в. среди музыкальных произведений доля религиозных уже составляет 42%, к XIX в. - 21%, а к XX в. - 5%.

3. Доля картин и скульптур на религиозные сюжеты в XII- XIII в.в. составила 97%, XIV- XV в. - 85%, в XVI в. - 64,7%, XVII в. - 50,2%, в XVIII в.- 24,1%, в XIX в. - 10 %, в XX в. - 3,9%, остальное - светские сюжеты.

4. В архитектуре средневековья соборы, церкви и монастыри были почти единственными выдающимися сооружениями, начиная с Нового времени большинство творений архитектуры – дворцы правителей, особняки богатей, ратуши, музеи, театры и т.д.

5. В средневековье почти нет светских произведений. В XVIII - XIX в.в. доля светских художественных произведений увеличивается на 80-90% [24, с. 429-430].

Существующие в современном обществе процессы культурной, политической и социальной секуляризации в разных обществах проявляются по-разному.

В XX в. обращение учёных к религии перестало связываться с атеистической критикой. Крупнейшие мыслители XX века рассматривали религию в качестве необходимого элемента культуры. О.Шпенглер, А.Тойнби, П.Сорокин считали, что распространение религиозных взглядов в обществе является признаком социального здоровья. Для М.Вебера религия была фактором развития экономики. Т.Парсонс рассматривал религию как важный элемент социальной организации. К.Ясперс писал о великой «осевой эпохе» в I тысячелетии до н.э., в которую возникает связь человека с миром трансцендентного, что определяет всю дальнейшую мировую историю.

«Осевое время» означало начало формирования новых принципов духовного развития цивилизаций. Это время возникновения религий и пророков, время развития духовности и социальной организации. Возникшие религии явились идеологической системой, содержащей представление о принципах поведения и культурных и эстетических нормах, получивших высшую духовную санкцию. «Отрыв культуры от её религиозных основ не может остаться без роковых последствий. Подлинный культурный расцвет немыслим без духовной жизни» [16, с. 36].

М.Вебер считает, что религия как основа ценностной рациональности, система религиозных разрешений и запретов составляет основу нравственности. В работе «Хозяйственная этика мировых религий» М.Вебер показал, что система религиозных ценностей во многом определяет реальную жизнь и направление развития многих народов. Например, буддизм тормозит технологическое развитие, поскольку способствует формированию созерцательного отношения к миру. Протестантская этика способствовала формированию европейского капитализма, поскольку ориентирует человека на активное, преобразовательное отношение к миру. Человек идёт по пути религиозного, реализуя свое призвание как опоры предпринимательской деятельности [5, с. 45-63].

По мнению представителя американской прагматической философии У.Джемса, переход от неверия к религиозной вере ведет человека к большому духовному подъёму, творческой энергии для реализации культурной деятельности [9, с. 53-56].

Как считает австрийский психоаналитик З.Фрейд религия – это часть культуры. Основная цель культуры состоит в защите человека от природы. Религия – это «арсенал представлений, порождённых потребностью сделать человеческую беспомощность легче переносимой, выстроенных из материала воспоминаний о беспомощности собственного детства и детства человеческого рода» [29, с. 107]. Религия защищает человека от давления общества и природного влияния, способствует превращению иллюзий в культурно-символические формы. «... Благочестивый верующий в высокой степени защищён от опасности известных невротических заболеваний; усвоение универсального невроза снимает с него задачу выработки своего персонального невроза» [29, с. 131].

Э.Фромм писал, что религия пробуждает творческие потенции человека. Человек в религии стремится быть человеком и поэтому выходит за пределы своих возможностей, он поднимается к новым высотам, преодолевая собственную ограниченность и черпая силы у Бога [30, с. 248]. Э.Фромм считает, что примером гуманистической религии может быть ранний буддизм, даосизм, некоторые направления иудаизма, христианства (особенно мистицизм), учения Исаи, Иисуса, Сократа, Спинозы. Примеры авторитарной религии – кальвинизм, разновидность протестантизма [30, с. 248].

В целом, в современной западной философии религия рассматривается как фактор социальной и творческой активности личности, интеграции и стабилизации общества.

В связи с процессами секуляризации в современном мире происходит изменение и переориентация религиозных ценностей, религия получила новое существование в традиционных и секуляризованных формах. Это проявляется в культуре и субкультурах. Западные философы (К.Ясперс, К.Манхейм, Э.Блох, Ю.Хабермас, М.Хоркхаймер) считают, что поскольку ценности культуры были созданы только в сфере религии, постольку важнейшей задачей в деле спасения современной культуры является создание новой религии. Утверждается, что мы уже находимся внутри процесса «нового открытия религии - он происходит во всех странах мира, как высокоразвитых, так и развивающихся, в христианстве и нехристианских религиях ... Возвращение религиозной культуры означает не возрождение церквей, которые все (по крайней мере в Европе) страдают одним недостатком - снижением готовности деятелей церкви принять на себя заботу о судьбах

людей, отчасти из-за либерального приспособленчества и утраты собственной независимой позиции (что выражается в секуляризованном конформизме протестантских церквей), отчасти из-за реакционного догматизма и можно избранного направления (римский интегрализм католической церкви)» [12, с. 227]. Предполагается, что мультирелигиозный постмодернизм (создание «новой религии») будет достигнут в результате диалога религий и экуменического движения, что отвечает требованиям времени.

История показывает, что все религиозные учения направлены на дифференциацию духовной жизни общества и являются частью механизма цивилизационной детерминации.

В связи с этим М.Вебер и его последователи исходят из расхождения в монотеистических и богооткровенных (иудаизм, христианство, ислам) и небогооткровенных (иудаизм, буддизм, даосизм, конфуцианство) религий, так называемое расхождение «авраамической» и «неавраамической» традиций. М.Вебер пишет: «Лишь в немногих религиях спасения разработан в чистом виде какой-либо из обрисованных нами типов решения проблем отношения Бога к миру и людям, но даже если он появлялся, то существовал недолго. В большинстве случаев взаимопроникновение идей, а главным образом необходимость удовлетворить разнообразные этические и интеллектуальные требования приверженцев той или иной религии вели к комбинированию различных форм мышления, отличающихся друг от друга по степени приближения к тому или иному чистому типу» [4, с. 217].

М.Вебер писал об определяющей роли религиозного спасения в духовной жизни общества. Он понимает спасение как практическое поведение верующего, в котором он находит оправдание и смысл своей жизни. Через внедрение механизмов религиозной регуляции поведения людей стало возможным развитие духовной жизни. Религия формирует у людей представления о «высших нормах» культуры, морали, поведения, тем самым выполняя цивилизаторскую функцию и способствуя развитию культурных контактов. Представления о нормах нравственности формируют связь принципов, единых для религии и культуры. Это приводит к тому, что религия начинает определять развитие искусства и литературы. Например, ценностные ориентации эпохи Реформации сыграли большую роль в духовной культуре западного мира.

Главная особенность религии заключается в том, что она способна организовать иерархию ценностей, подчиняя себе и объединяя вокруг себя все сферы культуры и обеспечивая её целостность. Религиозный менталитет становится тем основанием, которое даёт всему объяснение и обоснование, определяет образ мышления и поведения людей. Так вокруг религии образуется единая культурная система.

Рассматривая влияние религии на искусство необходимо заметить, что в некоторых случаях оно является сдерживающим фактором свободы художественного творчества. Это видно на примере буддизма, где поиск психических сил человека, углубление в себя и увлечение внутренним самосовершенствованием «породили расплывчатость взглядов, оторванность от реальной жизни, легкое верие и некоторую неповоротливость ума там, где дело касается фактов... Когда дело касалось фактов, он был не критичен. Может быть потому, что не придавал большого значения фактам как таковым» [19, с. 156].

Выраженное в буддизме отчуждённое отношение к внешнему миру привело к слабому развитию буддийской культуры и научно-техническому отставанию буддийского Востока от современной западной цивилизации, в отличие от Японии и Китая, где буддийская религия не имеет выраженного значения.

Вл. Соловьев выделяет три этапа развития религии. Первый этап представлен так называемыми «мифологическими религиями». На втором этапе Божественное начало является отрицанием жизни. Это представлено в буддизме, как в «отрицательной религии». На третьем этапе Божественное начало является позитивной и созидающей силой и представлено в христианстве как «положительной религии».

О влиянии религии на искусство писал Гегель: «религия как всеобщее сознание истины составляет существенную предпосылку для искусства» [7, с. 8]. И искусство, и религия, и философия выражают абсолютный дух в разных формах: философия – в понятиях, религия – в представлениях, искусство – в образах. Поскольку образное выражение духа является самым несовершенным, поэтому, опираясь на религию, оно совершенствуется. «... Оно лишь тогда разрешает свою высшую задачу, когда оно становится в одном общем кругу с религией и философией и является только одним из способов познания и выражения божественного ... Изящное искусство часто служит

ключом для понимания мудрости и религии, а у некоторых народов исключительно лишь оно служит таковым ключом. Это свойство общо искусству с религией и философией; однако оно своеобразно отлично от последних в том отношении, что даже самые возвышенные предметы оно воплощает в чувственной форме ... » [7, с. 8]. Гегель пишет, что искусство близко к религии и потому, что в искусстве проявляется духовный мир человека, близкий к божественному духу: «Бог есть дух, и единственно в человеке среда, через которую проходит божественное, носит форму сознательного, деятельно передающего себя духа ... В художественном творчестве Бог так же деятелен, как и в явлениях природы, но божественное, как оно проявляется в произведении искусства, будучи порождено духом, приобрело для своего существования соответствующую его природе точку прохождения» [7, с.32].

Подчёркивая связь христианского искусства и религии, Гегель не рассматривал эту взаимосвязь как вечную и неизменную. «Гегель пытается представить различные исторические религии (конфуцианство, буддизм, ислам, христианство) как ступени развития религиозного сознания людей ... Религия представляет собой становящееся знание, в котором последним этапом является «абсолютная религия» - христианство» [20, с 261].

С самого начала своего возникновения христианское искусство ориентируется на Библию как на главный источник, поскольку библейские сюжеты отличаются большой художественностью. Учитывая историческое происхождение современной западной цивилизации, её называют христианской. Однако культуру III тысячелетия скорее всего можно назвать «постхристианской», поскольку современная христианская церковь больше не является высшей культурной инстанцией и фундаментом современной христианской современной культуры. В то же время надо отметить толерантность современного христианства, что является свидетельством его зрелости и достоинства.

В целом христианство с его утончённой духовностью заложило основы для развития всей европейской культуры и правового государства, стимулировало развитие европейского искусства, ориентированного на решение проблем человеческой духовности. О.Шпенглер пишет, что «исповедальность» европейского искусства есть качество, сформированное христианской духовностью [31, с. 438]. Без свойственного для христианства

внимания человека к своей личности не было бы также гуманитарных и естественных наук.

Ислам является фундаментом, на котором строится вся арабо-мусульманская культура. Язык ислама (арабский) был латынью мусульманского мира. Мусульманская культура формировалась в борьбе между мистицизмом и рационализмом. Суфизм, представляющий мистическое направление, проповедовал идеи тайного оккультного знания и духовного самоуглубления и распространен среди шиитов. Рационализм представляет собой философское учение, разработанное такими учёными, как Аль-Фараби, Иби Сина, Иби Рушд, опиравшимися на философию Аристотеля. Рационалистическое направление в культуре ислама нашло отражение в развитии науки. Арабо-мусульманская средневековая культура в отличие от европейского средневековья дала миру достижения в области медицины, математики, астрономии, химии, минерологии, ботаники, физиологии, языкознания, фармакологии и других наук.

VIII – XI в. – период высшего расцвета средневековой арабо-язычной культуры и науки. Бурному развитию культуры способствовало создание Арабского халифата в VII веке.

В крупных городах халифата открываются библиотеки, научные центры – «дворцы мудрости», научные общества и высшие школы. На территории Кордовского халифата в XII веке функционировало около 70 библиотек и 17 высших школ. Средневековая арабская математика развивалась на основе древневавилонской, индийской и древнегреческой математических традиций. Из арифметического трактата аль-Хорезми «Об индийских числах» мир узнал о десятичной системе исчислений. Аз-Зеркали из Кордовы, один из выдающихся астрономов, составил Толедские планетные таблицы в 1080 году, которые определили развитие тригонометрии в Западной Европе. Улугбеком была построена самая большая в мире обсерватория в Самарканде, в которой был создан труд «Новые астрономические таблицы», в котором были изложены теоретические основы астрономии и каталог положений 1018 звёзд с точностью, применяемой в науке до наблюдений Тихо Браге.

Большое развитие на территории арабского халифата получили также анатомия, офтальмология и медицина. В XIII в. Ибн-ан-Нафис описал малый круг кровообращения, отрабатывались методы лечения инфекционных болезней. Выдающиеся достижения в области медицины принадлежат

таджикскому учёному Ибн-Сине (Авеценна). В его «Каноне медицины» описываются 1500 лекарственных средств, из которых в настоящее время применяется свыше 70-ти, многие из них ещё не исследованы.

Ибн-Сина и аль-Буруни являются также авторами теории эволюции земной коры. Все эти научные достижения в дальнейшем определили развитие европейской науки. Через арабов в европейские страны проникли такие достижения Индии и Китая, как порох, магнитная игла, бумага, механические часы. Одновременно с философией и наукой развивались также литература и поэзия, представленные бессмертными творениями Омара Хайяма, Низами, Фирдоуси, Руми, Ибн Туфейля.

Для ислама главным было создать систему определённых действий, которая может существовать и без духовных традиций. Это является причиной того, что ислам представляет собой тотальную и стабильную целостную систему, в которой соединяются «воедино светские и сугубо религиозные сферы деятельности». «В этом как раз и состоит одна из фундаментальных причин высокой степени изоморфизма социального и религиозного значения исламских норм и специфических исламских ритуалов во всех сферах индивидуального и общественного бытия» [2, с. 95]. По этой причине исламу «никогда не удавалось даже в периоды максимального своего господства полностью нивелировать мусульман» [2, с. 95].

Относительно развития в исламе изобразительного искусства С.А.Токарев писал: «Мусульмане имеют с иудаистами ряд общих обычаев и запретов ... строгое запрещение делать изображения бога, а также и вообще изображать живые существа, человека или животных, - чтобы не давать никакого повода к идолопоклонству» [26, с. 515-516]. Таким образом, от поколения к поколению создавался стереотип поведения, в котором отсутствовало стремление воспроизвести внешний мир. Согласно общей мировоззренческой концепции ислама, коль скоро мир реальный, мир земной не должен быть изображаем как не имеющий ценности, а человек – часть этого мира, то и человек не имеет какой-либо ценности, он не вершина творения, он всего лишь муслим, покорный раб земных царей и послушное орудие в руках всемогущего Аллаха [11]. Поскольку мусульманская культура не может обойтись без эстетической потребности человека к возвышенному, в исламе существует апокрифическая литература, в которой прославляются Аллах и его пророки. Таким образом, восприняв христианскую теологию, ислам совершенно отверг принципы

христианской художественной образности [17]. Запреты на изображение имели социальный смысл, они должны были отвратить взоры правоверного мусульманина от внешнего мира и направить их к Аллаху.

Важнейшим элементом мусульманской культуры является письменное слово, запечатлённое в Коране и арабская каллиграфия.

«В средние века Коран рассматривается мусульманами, а также иноверцами, втянутыми в круг мусульманской культуры, как непревзойдённый шедевр художественного мастерства ... Коран являл собой подлинную речь самого Аллаха! Примерно в IX веке мусульманские теологи ввели в употребление применительно к Корану особый термин «и'джаз», который можно перевести как «уникальность, неподражаемое совершенство» [28, с. 138].

Таким образом, возможности существования искусства в ортодоксальном мусульманском мире резко ограничены ввиду идеи предопределённости и борьбы против страстей человека и мирских наслаждений. Фарабы пишет: «Промысел божий простирается на всё, он связан с каждой единичной вещью, и всякое сущее подлежит приговору всевышнего и предопределению его» [1, с. 135]. Искусство является чем-то застывшим, поскольку «... в мире нет форм в себе, образов в себе, один только бог имеет постоянное бытие. Для мусульманского теолога время не имеет протяженности ... существует только последовательная цепь мгновений, которая может быть разорвана или обращена вспять, если только пожелает бог. Нет форм и нет фигур» [14, с.48].

Л.Масиньон пишет: «мусульманин не хочет быть одураченным искусством, так как для него и сам мир, неизмеримо более прекрасный, чем все произведения искусства, не более, чем механизм, который бог приводит в движение, дергая за верёвочки» [14, с. 48].

«Искусство не может быть ничем иным, как способом показать, что творения не существуют сами по себе. Это искусство особо подчёркивает изменение. Именно из стремления не изображать предметы и не поклоняться образам и родилось мусульманское искусство, очень простое и крайне невещественное» [14, с. 50].

В то же время инструментальная музыка была принята исламом как соответствующая его религиозно-философской концепции.

«Вместе с традицией чтения Корана по всем мусульманским странам, несмотря на всё разнообразие их народов, распространялась единая своеобразная концепция музыки ...

Музыка могла избежать запрета ... будучи, так сказать, искусством нематериальным» [14, с. 46].

Один из исследователей ислама пишет: «Духовная сила, вдохновляющая поэзию и музыку, у народов, исповедывающих ислам, идёт от распевания и пересказывания Корана... Арабский – это язык откровения, язык бога, когда он устами Гавриила говорил с пророком ислама...» [18, с. 20].

Запрет на изображения является логическим следствием всей философии ислама, в которой поляризация земного и небесного, человека и Бога доведена до крайности. В то же время между художественным развитием «мусульманских» народов и религиозной идеологией существовало противоречие. Это нашло отражение в настенной живописи первых двух веков ислама (VII-VIII в.в.), открытой в Пенджикенде, Варахше, Афорасибе, которая стилистически сформировала искусство книжной миниатюры, повлияла на развитие народных форм декоративно-прикладного искусства и художественности в Средней Азии.

В целом можно сказать, что на искусство мусульманских народов средневековья оказывали влияние две тенденции – социально-актуальная и народно-мифологическая. Развитие искусства объясняется не только влиянием религиозной идеологии, но и общественной необходимостью, иногда в противоборстве с религией, иногда в компромиссе с ней. Эти тенденции обретают в Средней Азии новую силу в XV-XVI в.в. [6, с. 17].

Идеология и эстетическо-художественные принципы ислама соответствовали национальному складу жизни и мышлению народов Средней Азии, Кавказа, Ближнего Востока, где преобладало чувство ритма, орнаментальности и декоративности. В целом, ислам, контролируя все формы общественного сознания, государственное устройство, бытовую жизнь, создал единую систему религиозного мышления, определил специфику психологии, эстетического элемента общественного сознания, и тем самым создал восточную культуру, во многом отличную от западной.

Творчество большинства азербайджанских литераторов и поэтов также тесно связано с исламской религией. Общенациональный лидер Гейдар Алиев отмечал, что наряду с исламской религией в Азербайджане пользуется огромным влиянием и мусульманская культура. На международной конференции «Исламская цивилизация на Кавказе», затрагивая вопрос о значении Азербайджана в распространении на Кавказе исламской культуры он

показал, что учитывая принадлежность к исламу народов Северного Кавказа и ещё более далеких территорий невозможно отвергать особую роль Азербайджана в этом процессе.

В 1996 году на юбилее, посвященном 500-летию величайшего Азербайджанского поэта Мухаммада Физули, в других выступлениях, сделанных на различных научно-культурных симпозиумах и конференциях, встречах с интеллигенцией, Гейдар Алиев с чувством гордости подчеркивал тот факт, что азербайджанская культура стала частью общеисламской культуры. Он также справедливо отметил богатство азербайджанской культуры в период многовековой исламской истории. К примеру, великий азербайджанский учёный – энциклопедист Насиреддин Туси создал множество сочинений в области астрономии, геометрии, логики, философии. Большинство своих трудов он написал по-арабски. Евклидова геометрия, известное сочинение Птолемея по географии (Тахрираль-Маджаста) стали известны научному миру именно благодаря его арабоязычным комментариям. Особое место в историко-философской науке занимает его комментарий к сочинению Ибн-Сины «Аль-Ишарат ва ат-Танбихат».

Большинство сочинений основателя философии ишракизма Шихабалдина Сухраверди были написаны по-арабски. Этот великий ученый является одним из известных личностей в истории мировой философии.

Исламские ценности в азербайджанской литературе, произведениях искусства составляют их основную идейно-содержательную составляющую. В творческом наследии таких общепризнанных классиков, как Хагани, Низами, Шабустари, Физули, Насими, Абульгасыма Набати, Ашыга Алескера и Гусейна Джавида, воплощены и глубоко осмыслены исламские духовные ценности.

Воплощением исламской художественной эстетики являются созданные азербайджанскими архитекторами мечети и другие религиозные комплексы, места захоронений и паломничества, прекрасные образцы каллиграфического искусства, узоры на страницах рукописных книг.

Гейдар Алиев высоко ценил исламские духовные ценности, которые заняли в истории азербайджанской науки, искусства и литературы особое место, глубоко проникли в научно-философскую и художественно-эстетическую основу национальной культуры.

Высокие идеалы и общечеловеческие ценности ислама востребованы и в наше время. Неоднократно подчеркивая факт обогащения азербайджанской культуры исламскими ценностями, Гейдар Алиев говорил о необходимости использования исламского наследия в культурном строительстве современности в произведениях искусства, создаваемых сегодня. Общенациональный лидер считал крайне важным сохранение народом своего национально-духовного облика на путях современного развития и интеграции в мировой процесс. В этом динамичном процессе, полагал он, главным фактором являются именно исламские ценности. Начиная с VII века, в недрах великой исламской цивилизации происходит зарождение и последующий прогресс культуры азербайджанского народа. Эта культура была и является составной частью общеисламской цивилизации. В то же время, национальную культуру Азербайджана невозможно представить в отрыве от общечеловеческой цивилизации.

В современном мире ислам находится под влиянием политических процессов, что заставляет переосмыслить роль ислама как культурной установки. Например, религиозная революция Хомейни объяснялась вторжением новейших технологий в традиционный уклад жизни Ирана и порождало страх за разрушение привычных устоев жизни. В связи с подобными тенденциями многие исламские организации начинают бороться за «очищение» ислама, призывают к созданию идеального мусульманского общества (этому способствует также возрождение национального самосознания).

Сегодня имеет место также такое явление, как религиозный модернизм. Это философско-мировоззренческое течение в рамках той или иной религии, направленное на его изменение и развитие, на обновление религиозной жизни в соответствии с изменившимися социальными условиями. В истории европейской культуры примером модернизма являлась реформация. Современный модернизм старается воссоздать мироощущение современного человека, его нравственные искания, переосмысливает его жизненно-практические установки, фундаментальные категории веры.

В современном протестантизме можно выделить такие теологические доктрины, как «диалектическая теология» К.Барта, теология «демифологизации Нового Завета» Р.Бульмана, «универсальная теология» П.Тиллиха, эсхатологическая теология Р.Нибурта, теология «мертвого бога» Д.Бонхёввера,

теология надежды Ю.Мольтмана, «теология революции» М.Шретера, Х.Д.Вендланда и Р.Шокля, теология современного экуменизма. Существует тесная связь между модернизмом и тенденцией социальной науки конца XIX в. к выявлению иррациональных основ действительности. Американский учёный Д.Белл пишет, что модернизм явился реакцией, во-первых, на изменения в чувственном восприятии социальной среды и дезориентацию чувства пространства и времени, связанные с революцией в области коммуникаций и транспорта, во-вторых, на кризис самосознания, обусловленный утратой религиозной культурной ориентации. В своих традиционных формах модернизм настаивал на замене религии и морали эстетическим восприятием жизни, рассматривал художественное творчество как единственно возможный способ самовосприятия и самопознания. В современном постмодернизме изначально заложенная в модернистском движении тенденция к освобождению подсознательных инстинктов достигла крайнего выражения. Её проявление не ограничивается более художественным воображением и художественной формой. Инстинкт провозглашается движущей силой действия, реального поведения. Пафос современного модернизма направлен против ценностей и мотивации «обычного» поведения во имя эротизма, свободы импульсов и т.п. Значение модернистской доктрины в современной общественной жизни определяется прежде всего именно этим поворотом от элитарно-эстетических к более массовым формам человеческой деятельности [3, с. 432].

Современный мир переживает религиозный ренессанс. Проблема свободы человека в секуляризованном мире решалась в работах Ф.Ницше и Н.А.Бердяева. Ф.Ницше писал, что при отсутствии Бога человек сам может стать «Богом», так как перед ним открываются большие возможности самоутверждения. Н.А.Бердяев считает, что человек, не верующий в Бога, превращается в раба. Как считает немецко-американский теолог Пауль Тиллих, таинство мира нельзя устранить, если она изгоняется в божественных формах, то возрождается в демонических образах. С этих позиций он предпринимает тотальную критику современной технической цивилизации как лишённой смысла и цели, так как основная функция религии состоит в том, чтобы сделать нас чувствительными к глубинам жизни, углубить наши отношения к миру и к другим людям.

В современной духовной жизни распространены нетрадиционные формы религиозности, среди которых есть неохристианские религии, восточные

религиозные культы. Однако перенос восточных религиозных идей на западную почву не даёт желаемых результатов, поскольку изменение привычной социокультурной среды представляет собой длительный процесс. «У каждой эпохи, у каждой культуры, у каждой совокупности обычаев и традиций есть свой уклад, своя подобающая ей суровость и мягкость, своя красота и своя жестокость, какие-то страдания кажутся ей естественными, какое-то зло она терпеливо сносит. Настоящим страданием, адом человеческая жизнь становится только там, где пересекаются две эпохи, две культуры и две религии. Если бы человеку античности пришлось жить в средневековье, он бы, бедняга в нём задохнулся, как задохнулся бы дикарь в нашей цивилизации. Но есть эпохи, когда целое поколение оказывается между двумя эпохами, между двумя укладами жизни в такой степени, что утрачивает всякую естественность, всякую преемственность в обычаях, всякую защищённость и непорочность» [8, с. 222-223].

Современный религиозный бум происходит в форме рехристианизации, реиндуизации и реисламизации мира. С.Хантингтон писал, что в современном мире растёт противоборство различных цивилизаций, основанных на различных религиях, углубляется противостояние рас и религий. Э.Тоффлер пишет: «Когда Салман Рушди выпустил роман «Сатанинские стихи», опьянённый кровью аятолла Хомейни объявил книгу богохульной, призвал правоверных к убийству автора и обратился с историческим посланием к правительствам всех стран мира. Послание это мгновенно было передано по спутниковой связи, оно появилось на телевидении и в печати и при всём том осталось абсолютно непонятым» [27, с. 557].

Таким образом, необходимо подчеркнуть особую актуальность в современном мире диалога религий, так как религиозное возрождение не должно превратиться в столкновение цивилизаций. Испокон веков все религии были направлены на духовное развитие человечества и каждой личности, на гуманизацию общественной жизни. Поскольку человек является главным предметом религиозного влияния, основным достижением религии является гуманизм. Решая проблемы человека, религия должна возрождаться и утверждаться в современном мире, сохраняя свой высокий социокультурный авторитет.

Великий сын азербайджанского народа и выдающийся государственный деятель Г.Алиев придавал особое значение воспитательной, мобилизующей и

объединительной функциям исламской религии. В своем выступлении в Бакинской мечети Таза Пир в 1993 году по случаю праздника Мовлуда пророка Мухаммеда он сказал: «Ислам – великий источник нравственности для азербайджанского народа, для всех людей, исповедующих эту веру». Этот великий человек, размышляя о мировых проблемах, считал необходимым идти в ногу с современной эпохой, однако этот процесс никоим образом не должен сопровождаться игнорированием национально-духовных ценностей ислама. Выступая в мечети Таза Пир Гейдар Алиев сказал: «Наша религия прогрессивна. И на протяжении веков она доказывала приверженцам этой веры свою прогрессивность и светскую значимость, дарила и дарит мусульманам счастье». Он также подчеркивал, что для решения современных проблем, установления в мире справедливости, равенства, человеческого достоинства, необходимо обращаться к духовным ценностям исламской религии и стремиться решить эти проблемы на основе исламских принципов.

Г.Алиев отмечал, что необходимо создавать основы правового государства, рыночной экономики, демократического общества. Государственное и общественное строительство должно идти совместно и одновременно с возрождением культуры и духовности в обществе и гармонизировать с ними. Особое значение при этом отводится религиозным ценностям, которые являются исключительно важной составляющей частью концептуального подхода к процессам и событиям эпохи. В современном мире религия переходит на передние позиции, так как религиозно-нравственные ценности имеют огромную важность для общества.

Говоря о духовной мощи исламской религии, национальный лидер отмечает, что она обладает такой силой, которую ни одна идеология, никакая власть, ничье правление не в состоянии сокрушить, и семидесятилетняя история нашей страны доказала это с особой убедительностью.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, Наука, 1970, 430 с.
2. Базарбаев Ж. Типология современных верующих мусульман. Философ. науки. 1973, № 3, с. 91-102.
3. Белл Д. От священного к светскому. //Религия и общество. М., Наука, 1995, 873 с.
4. Вебер М. Работы по социологии религии и идеологии. М., Прогресс, 1985, 756 с.
5. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. //Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994, с. 45-63.
6. Веймарн Б.В. Проблема изобразительности в искусстве феодального Востока. М., Искусство, 1968, № 5, с. 74-87.
7. Гегель. Сочинения. М., Соцэкгиз, 1938, т. XII, 362 с.
8. Гессе Г. Избранное. М., Художественная литература, 1977, 413 с.
9. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб. Наука, 1992, 518 с.
10. Ерасов Б.С. Социальная культурология. М., Асперс-Пресс. 2000, 591 с.
11. Климович Л.И. Ислам. М., Изд.Акад.Наук СССР. 1962. 288 с.
12. Кюнг Х. Религия на переломе эпох. //ИЛ, 1990, № 11, с. 223-235.
13. Малиновский Б. Магия и религия. // Религия и общество. М., Наука, 1995, 873 с.
14. Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов. – В кн. Арабская средневековая культура и литература. М., Наука. 1978, 216 с.
15. Мертон Р. Явные и латентные функции. //Америк. социол. мысль. Тексты. М., Прогресс. 1992, 776 с.
16. Мень А. История религии. В семи томах. М., Рудомино. Т. 1, 1991, 269 с.
17. Мец. А. Мусульманский Ренессанс. М., Наука, 1973, гл. 4,13,19, 473 с.
18. Насир Сейид Хусейни. Религиозное искусство в иранской культуре. – Курьер ЮНЕСКО, 1971, октябрь, с. 17-32.
19. Неру Дж. Открытие Индии. Кн. I, V., М., Полииздат, 1989, 507 с.
20. Овсянников М.Ф. Философия Гегеля. М., Соцэкогиз, 1959, 306 с.
21. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения. //Амерк. социол.мысль. Тексты. М., Прогресс, 1992, 776 с.

22. Религия в истории и культуре. М.: ЮНИТИ, 1998, 480 с.
23. Соловьёв В.С. Сочинения – СПб. Просвещение. Т. IV, 658 с.
24. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992, 542 с.
25. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., Наука, 1995, 635 с.
26. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., Политиздат, 1964, 559 с.
27. Тоффлер Э. Метаморфозы власти. М., Наука, 2001, 640 с.
28. Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. М., Наука, 1977, 291 с.
29. Фрейд З. Будущее одной иллюзии. //Сумерки богов. М., Просвещение, 1989, 447 с.
30. Фромм Э. Психоанализ и религия. // Фромм Э. Иметь или быть. М., Прогресс, 1990, 330 с.
31. Шпенглер О. Закат Европы. Т.1, М., Наука, 1993, 720 с.
32. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., Республика, 1994, 527 с.

XÜLASƏ

MƏDƏNİYYNƏT SİSTEMİNDƏ DİNİN ROLU

Din dünyagörüşünün və mədəniyyətin zəruri elementidir. Bəşər sivilizasiyanın inkişafı din və mədəniyyət arasındakı üzvü əlaqəni ifadə edir. Sivilizasiya meydana gəldiyi ilk dövürdən etibarən din cəmiyyətin mənəvi və mədəni vəhdətini qoruyb saxlamaqla mədəniyyətin himayətçisi və senzurası rolunu yerinə yetirmişdir.

Dini mentalitet insanların təfəkkür tərzini və davranışlarını əsas müəyyənədiçi amillərindən biri olmuşdur. Din ətrafında vahid mədəni sistem bu yolla yaranmışdır.

Müasir cəmiyyətdə din ilə ekumenist hərəkət arasında aparılan dialoq nəticəsində multidini postmodernizm qorunub saxlanacaqdır. Din humanizm prinsipini təsdiqləməklə gələcəkdə də özünün yüksək sosiomədəni nüfuzunu qoruyub saxlayacaqdır.

SUMMARY

THE ROLE OF RELIGION IN THE SYSTEM OF CULTURE

Religion is the necessary element of worldview and culture. The progress of human civilization gives evidence to the existence of close relation ship between religion and culture. Religion has performed control over culture maintaining by this way the cultural and spiritual harmony of society since the emergence of civilization. Religious mentality is the foundation which determines way of thinking and human behavior. The whole cultural system forms around religion.

Multicultural postmodernism will be getting as a result of dialogue between religion and ecumenism in modern society. Supporting the principle of humanism religion will keep its high socio-cultural authority for along time.

РЕЗЮМЕ

РОЛЬ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

Религия является необходимым элементом мировоззрения и культуры. О существовании тесной связи между религией и культурой свидетельствует развитие человеческой цивилизации. С момента возникновения цивилизаций религия осуществляла опеку и цензуру над культурой, тем самым сохраняя духовное и культурное единство общества.

Религиозный менталитет является основанием, определяющим образ мышления и поведения людей. Так вокруг религии образуется единая культурная система.

В современном обществе в результате диалога религий и экуменического движения будет достигнут мультирелигиозный постмодернизм. Утверждая принцип гуманизма, религия и в будущем должна сохранять свой высокий социокультурный авторитет.

Çара tövsiyə etdi: Доктор философских наук, профессор Мамедов А.Б.

MÜLTİKULTURALİZM: DİNLƏRARASI MÜNASİBƏTLƏRİN PERSPEKTİVLƏRİ

Şölət Ələvsət oğlu Zeynalov

AMEA Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunun

*Dinşünaslıq və mədəniyyətin fəlsəfi
problemləri şöbəsinin elmi işçisi*

Açar sözlər: *dialog, din, multikulturalizm, sivilizasiya.*

Ключевые слова: *диалог, религия, мультикультурализм, цивилизация.*

Key words: *dialog, religion, multiculturalism, civilization.*

Dinlərarası münasibətlərdən bəhs edərkən hər şeydən əvvəl onun sivilizasiyalararası kommunikasiyanın tərkib hissəsi kimi nəzərdən keçirilməsi və dərk edilməsinin vacibliyini qeyd etməliyik. Belarus politoloqu V.A.Melnikin fikrincə, “bəşər nəslinin mövcudluğu və onun sonrakı sosial proseslərdən asılı olan həyatı əhəmiyyətli problemlər toplusudur, məcmusudur. Müasir sivilizasiyaların səciyyəvi xüsusiyyətləri qlobal təhlükələrin və problemlərin güclənməsi və artması ilə səciyyələnir” (5, 222). Hazırda bütün dünyada, o cümlədən Şərq və Qərb regionunda baş verən hadisələrin inkişaf dinamikası bir sıra silsilə qlobal ziddiyyətlər məcmusundan ibarət olsa da, onun ən mərkəzi aktorlarından birini məhz dinlərarası münasibətlər təşkil edir. Bu anlamda həmçinin etiraf etməliyik ki, “müasir dövrün reallığı ondan ibarətdir ki, qloballaşma prosesi Qərblə Şərq, xristianlarla müsəlmanlar arasındakı münasibətləri daha da partlayışlı həddə çatdırmışdır” (5, 223). Düzdür, obyektiv olaraq qeyd etməliyik ki, bu “partlayış həddində olan münasibətlər”in təkcə Şərq və Qərb, müsəlman və xristian aspektindən dəyərləndirilməsi birmənalı olmasa da, ziddiyyətlərin motivi və tarixi inkişafı bu formatda olan fikirlərin birmənalı şəkildə inkarına da fundamental bəraət qazandıra bilmir. İngilis şərqşünası Bernard Luisin qeyd etdiyi kimi “Asiya və Afrikanın bir sıra daha qədim kultları və mədəniyyətləri ilə müqayisədə islam və xristianlıq ümumi nəhəng irsləri olmaqla yanaşı – həmçinin bir-birindən daha çox meydan əldə etmək uğurunda mübahisə aparan qardaş dinlərdir” (1, 8). İqtibasdan

aydın olur ki, xristian və islam dininin ortaq bir dəyəri – monoteizmi ifadə etməsinə baxmayaraq onların arasında meydan qazanmaq uğurundakı mübarizələrini tarixən olduğu kimi, müasir dövrdə də biz qəbul etmək məcburiyyətindəyik. Ancaq qeyd edək ki, dövrümüzdə bu dinlərin hər birinin necə qiymətləndirilməsindən asılı olmayaraq onlar “özlərini Tanrının ali vəhyinin daşıyıcıları kimi hesab edərək, bu vəhyin yerdə qalan insanlara çatdırılmasına özlərini borclu” (1, 8) hesab edirlər. Yaxud bu dialektik təfəkkür monoteizmin məzmunundan qaynaqlandığı üçün onları bu ilahi vəhylərə və məzmunlarına müvafiq yanaşmalarda günahlandırmaq da problemdən çıxış nöqtəsi hesab edilə bilməz. Başqa bir kontekstdən problemə qiymət verməyə cəhd edərkən bütün dünyada “İslam və xristianlığın bir-birini həm bu, həm də digər məsələlərdə başlıca, daha doğrusu yeganə rəqib kimi hesab” etdiklərini görürük (1, 8). Deməli, bu kontekstdə bir sıra politoloqların və alimlərin qeyd etdikləri kimi, həqiqətən də dinlərin məhz ideologiyalarla hansısa müstəvidə “ortaq” olduqlarını, yaxud bu “ortaqlığa” məcbur edildiklərini qeyd etmək doğru olardı. Əlbəttə, tarixən olduğu kimi, bu rəqabət uğrunda mübarizəni dünyada tamamilə aradan qaldırmaq hələ ki, heç bir qütbə müyəssər olmasa da, müasir dövrün strateji inkişaf dinamikasının ziddiyyətləri bütün dünyada dinlərin ortaq bir düzən ətrafında, ümumi məqsədlər naminə dialoqda və ya xoşgörülü münasibətdə olmalarını tələb etməkdədir. Yaxud həm Yaxın Şərq hadisələrini, həm də ki müasir Qərbdə baş verən nihilizm meyllərini, müxtəlif anti-islam fobiyaqlarını təkcə xristian-islam kontekstindən qiymətləndirmək özü də böhranın əslində lokallaşdırılması anlamını ifadə etmək demək olardı. Ancaq qeyd edək ki, yuxarıda toxunduğumuz fikir heç də nə xristianlığa, nə də ki islama bəraət qazandırmaq cəhdi yox, sadəcə, obyektivlik kontekstində ümumi mənzərəni ifadə edən bir baxış kimi qiymətləndirilməlidir. Dünya tarixinin son minilliyinin hansı səhifəsini biz vərəqləmək istərkən orada həqiqətən də, bu dinlərin təkcə öz missiyalarının, ilahi vəhylərinin təbliğ etdiklərini deyil, həm də siyasiləşdirildiyinin, ideologiyalaşdırıldığının, bir çox aspektlərdə coğrafi bölgülərdən çıxış etdirildiyinin şahidi oluruq. Ona görə də bütövlükdə bu problem hazırda ümumdünya siyasi, mədəni, humanistik, dini, milli, etnik, iqtisadi rəqabətlər və s. silsilə ziddiyyətləri, qısa ifadə etsək, insanlığın ümumi ortaq problemi kimi, ətrafa və başqalarına instinktlərdən doğan refleksiyası kimi xarakterizə edilməlidir. Yaxud Şərq və Qərb ruhuna hakim kəsilmiş bu “tarixi ekspansionist taleyi” nə qədər paradoksal olsa da, biz inkar və ya dəf etmək, tarixin arxivinə göndərmək iqtidarında deyilik. Bütün bu ziddiyyət və qarşıdurmalar isə öz növbəsində müasir dünya sivilizasiyaları üçün hər

kəsi, hər bir mədəniyyəti qane edəcək, ortaq yeni bir paradigmanın tapılmasını zəruri şərt kimi aktual etməkdədir.

Qeyd olunmalı ümidverici məqamlardan biri odur ki, ziddiyyətlər və qarşıdurmalar reallığında dünyada qarşılıqlı dialoqlar, humanitar paylaşımlar, qarşılıqlı əməkdaşlıqlar uğrunda daima cəhd edən cəmiyyətlər də vardır: onlardan biri Azərbaycan Respublikasıdır. Problemə vəhdət, vahid sivilizasiya, birgəməvcudluq, mədəniyyətlərin, sivilizasiyaların, dinlərin dialoqu və əməkdaşlığı, multikulturalizm kontekstindən yanaşarkən dünyaya təqdim edilən Azərbaycan modelinin, həqiqətən də, alternativinin olmadığı bir daha özünü sübut etmiş olur. Azərbaycan Respublikasının prezidenti İlham Əliyevin qeyd etdiyi kimi, “multikulturalizmin hazırda dünyada alternativini yoxdur”. Bu faktdır, reallıqdır. Yaxud dünyada tüğyan etməkdə olan mənəvi, sosial, etik, milli, etnik, humanitar, siyasi-iqtisadi və dinlərarası böhranların həlli üçün təklif edilən “Multikulturalizm platformasının” alternativsizliyini hər hansı bir ideoloji kontekstdən, məkrli maraqlar aspektindən hər hansı bir istər Qərb, istərsə də Şərq mütəxəssislərinin ifrat təəssübkeşliklə inkar edilməsi ən azından sağlam təfəkkür üçün qəbul edilməz sayılmalıdır. Çünki həqiqətən də qeyd olunmalıdır ki, “Dinlərarası münasibətlərdə böhran yaşanır. İslamafobiya, ksenofobiya antisemitizm meylləri güclənir. Multikulturalizm dəyərləri haqda hətta yüksək vəzifə sahibləri tərəfindən çox təhlükəli ifadələr səslənir ki, multikulturalizm iflasa uğrayıb, multikulturalizm işləmir və onun gələcəyi yoxdur.” (8, 8). Daha sonra dünyada multikulturalizmi inkar edənlərə xitabən Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyev müraciət edərək qeyd edir: “Gəlsinlər Azərbaycana baxsınlar. Azərbaycanda multikulturalizm yaşayır, möhkəmlənir. Heydər məscidinin açılışında mən, şeyx həzrətləri, Aleksandr ata, Milix Yevdayev çıxış etmişik. Budur, bizim reallıqlarımız. Bu bizim üçün adi qaydadır. Ancaq, eyni zamanda bizim xristian, yəhudi qardaşlarımızın orada çıxışı bir mesaj, signal idi, həm Azərbaycan cəmiyyətinə həm bölgəyə, həm də dünyaya. Bax, belə olmalıdır. Budur normal həyat tərz, budur normal siyasət.” (8, 8) Həmçinin bu normal həyat tərz – tolerant ruh, milli, dini, irqi ayrı-seçkiliyə yol verməmək, bütövlükdə multikulturalizmə apelyasiya, axtarılan paradigma demək deyilmi?

Hazırda “dinlərin qlobal dirçəlişinin” (4, 137) baş verdiyi müasir şəraitdə mövcud olan dünya dinlərin sivilizasiyalararası dinamika ilə uzlaşması, yaxud təcrid olunaraq özləri üçün ayrılıqda, əlahiddə şəkildə mövcudluqlarını davam etdirmələri bir sıra cəmiyyətlər, filosoflar, alimlər, tədqiqatçılar, ziyalılar və hətta nəzəri fikir üçün əsas vacib suallardan hesab edilməkdədir. Müxtəlif dinlər arasında baş

verməkdə olan açıq və gizli konfliktlər, o cümlədən Yaxın Şərqdə baş verən müharibələr, terrorlar və qarşıdurmalar, məzhəblərarası çəkişmələr bir daha sübut edir ki, dinlərarası və dindaxili proseslər tarixən olduğu kimi, bu gün də bütövlükdə bütün dünyada bu sahənin yenidən müxtəlif metodlarla tədqiqatlara cəlb edilməsini, qiymətləndirilməsini, onun cəmiyyətdə oynadığı statusun dəqiqləşdirilməsini, əhəmiyyətini, yenidən zaman kontekstində izah edilməsini tələb edir. Lakin biz anlayırıq ki, bu problem o qədər geniş və dərin fəlsəfi və dini-fəlsəfi “yükü” özündə ehtiva edir ki, onu kiçik bir araşdırmada ortaya qoymaq, müfəssəl izah etmək sadəcə mümkün deyildir. Öncə bir faktı qeyd etmək yerinə düşərdi ki, alman filosofu K.Yaspersin də qeyd etdiyi kimi, “dinə tədqiqat kimi yanaşmanın özündə artıq mübarizənin rüşeymi vardır” (3, 636).

Qeyd edək ki, tarixən, əksər hallarda din onu təmsil edən mənsublar tərəfindən yalnız dünyada mövcud olan ən “üstün həqiqət” kimi, müstəsnaıq iddiası ilə təqdim edildiyindən elmin və fəlsəfənin digər sahələrinə nisbətən predmet olmağa o qədər də açıq deyildir. Bu problemi təkcə hər hansı bir monoteist və ya dünya dinləri, yaxud həmin dinlərin hər hansı birinin müxtəlif məzhəbləri və ya təriqətləri ilə, yaxud cərəyan və sektaların özəllikləri ilə məhdudlaşdırmaq, dar çərçivəyə salmaq da doğru olmazdı. Belə ki, bütün dünyada mövcud olan digər dinlərlə yanaşı, “üstün həqiqət” anlayışı, alman filosofu K.Yaspersin qeyd etdiyi kimi, “müstəsnaıq iddiası xristian dininə, yəhudilərin qanununa olan inamına, milli dinə, İslama da xasdır” (3, 651). Bu “*müstəsnaıq iddiası*” fakt və tarixi reallıqdır. Ona görə də dialektik təfəkkür dinlərin təbiətindən və məzmunundan irəli gələn bir anlayış olduğundan onları bu üstün həqiqətlərindən imtinaya məcbur etmək və ya onları əmin olduqları üstün həqiqətdən məhrum etmək özü yeni bir ziddiyyətlərin təməlini ortaya qoymaq demək olardı. Bu kontekst nəzərə alınarsa, müasir dövrdə dinlərarası dialoq deyərkən heç də bu dialoqlar zamanı dinlərin hər hansı birinə quru mexanizm, digərinə isə müstəsnaıq kimi, baxmaq və ya başqa birilərinə üstün həqiqət kimi, məzmun və mənacə elmi və dini-fəlsəfi metodologiyanı tətbiq etmədən, onların nə demək istədikləri haqqında izahatlar aparılmadan qiymətvermə və yanaşma mübahisəli, yaxud qüsurlu sayılmalıdır. Alman filosofu K.Yaspersin etiraf etdiyi kimi, “fəlsəfə və din əksliyiindən kənarda heç bir mövqe ola bilməz. Bizlərdən hər biri bu qütblükdə onlardan birinin tərəfindədir və öz təcrübəsinə malik olmayaraq, o birinin mahiyyətiindən bəhs edir” (3, 636), yaxud sadəcə, müxtəlif ideoloji qütbləri təmsil etməyə dünyada “məhkum” olunduğumuzdan bu qütblərdə biz istəsək də, istəməsək də bölgüyə (Şərq və Qərb timsalında) məruz qalırıq. Hətta maraqlı

cəhətlərdən biri də odur ki, 1989-cu ildə beynəlxalq fəlsəfi konfransda müasir dövrün bir sıra filosofları yekun olaraq belə bir qənaətə gəlmişdilər ki, Qərb və Şərq dəyərlərini sintez etmək üçün elə bir mədəni-neytral əsas tapa bilmədiklərinə görə onlar bir-birinə uyğun deyildirlər (7, 55). Bu konfransdakı çıxışlarda Çin fəlsəfəsinin və dilinin, o cümlədən bütövlükdə Şərqlin “unikallığı” vurğulanmaqla yanaşı hətta bu “unikallığa” görə Asiyanın Qərb (yunan) irsindən total şəkildə fərqli olduğu dəfələrlə diqqətə çatdırılmışdır. Burada tədqiqatçılar çıxışlarında göstərmişlər ki, Çin fəlsəfəsində yunan fəlsəfəsində olan “varlıq” anlayışı, subyekt-obyekt dualizmi və s. yoxdur. Hətta ayrı-ayrı sivilizasiyalarda Tanrı, Dao, Brəhmən, Ruh kimi transendent anlayışların izahı və ifadə edilmələrinin özünün belə müxtəlif tarixi və sosial-psixoloji faktorlarla əlaqəli olduğu əsaslandırılmışdır (7, 55). Düzdür, bu konfransda Qərbin fəlsəfi problemləri və əlahiddəliyi əslində təkcə müsəlman Şərqi ilə deyil, Asiyanın geniş hüduqları ilə, hind fəlsəfəsi, xüsusən də Çin dilindəki terminlərin unikallığı və onların fəlsəfi özəllikləri ilə müqayisə edildiyindən Qərb konsepsiyalarının onlardan fərqli olduqlarını vurğulamaqla sona çatsa da, bu dialoqların dünya üçün əhəmiyyəti məhz “dialoqa cəhd” platforması kontekstində xüsusi önəm daşımaqdadır. Yaxud başqa formada desək, hətta fəlsəfi və mədəni özəlliklərin unikallığı “təkrarolunmazlığı” istər Şərq, istərsə Qərb üçün müasir dövrdə sivilizasiyalararası, mədəniyyətlərarası və o cümlədən dinlərarası münasibətləri qətiyyən inkar etməyə əsaslar verə bilmədiyindən bu münasibətlərin perspektivdə daha da iç-içə gəlməsini, bir-birini tamamlamasını, qarşılıqlı mübadiləsini tələb etməkdədir.

Qeyd edək ki, hər hansı coğrafi, siyasi, ideoloji və hətta fəlsəfi bölgülərə baxmayaraq, müasir dövrün problemlərinin analizi bizə belə bir fikri təlqin edir: dinlərarası münasibətlər nə bir dinin digərinə qarşı təzyiqi ruhunda baş tutmalı, nə də ki həyata keçirilməlidir. İnkə yalnız bəlkə də, o halda mümkün ola bilər ki, hər hansı təsisat öz məzmununa söykənərək dialektik inkarın mümkünliyünü dini-fəlsəfi kontekstdən başqalarının başa düşə biləcəyi formada izah edərək əsaslandırarsın. Bu proseslər isə, həqiqətən də, son dərəcə mürəkkəb və dərin bir problem, hətta bəzilərinə görə əbədi “həllolunmaz” xarakterli problem hesab edildiyindən, fikrimcə, ortaqların məxrəc, sekulyar yaşam, paralel mövcudluq və müharibəsiz dünya naminə dialoq, tolerantlıq və multikulturalizm anlayışı bir paradigma kimi, həm dinlərin və təriqətlərin öz daxillərində, həm də din-dövlət münasibətlərində istənilən modelin ən fundamental aktoru kimi çıxış etməlidir (Azərbaycan multikulturalizmində olduğu kimi). Çünki müasir global təhlükələr və təhdidlər bütövlükdə dinlərarası dialoqların həm müxtəlif sivilizasiyalar arasında, həm də

istənilən ölkənin daxilindəki böhran şəraitində vacibliyini qaçılmaz şərt və hadisə kimi aktual etməkdədir.

Qeyd olunmalı vacib məqamlardan biri də odur ki, hazırda qloballaşan epoxada ən aktual hadisələrindən olan “dinlərin qlobal dirçəlişinin” baş verdiyi şəraitdə sivilizasiyaların müxtəlifliyinin, bəşəriyyətin eyni bir monotonluqdan ibarət olmadığının, müxtəlifliyin əslində ilahi bir zərurət olduğunun dünyada təqdim, təbliğ və təlqin edilməsi çox vacib şərtədir. Başqa sözlə, müxtəlif təsisatlar tərəfindən necə qiymətləndirilməsindən asılı olmayaraq, dözümlülük, tolerantlıq və bir sıra humanizm anlayışlarının ümumi olaraq dini dialoqların baş tutması üçün vacib aktor kimi, müxtəlif mədəniyyətlərin ortaq dəyərlər naminə bir masa ətrafında iştirakına ilkin möhkəm zəmin yaradan bir postulat olduğu artıq heç kimdə şübhə doğurmamalıdır. Tolerantlıq və dözümlülük “*universiumun*” ən əsas tərkibi kimi həssas şəkildə olsa belə, istənilən dinlərin daxili aktorları timsalında bu və ya digər şəkildə həmişə, tarixən olduğu kimi, orada vardır. Ona görə də nüvə təhlükəsinin, aclıq və qarşıdurmaların ümumdünya iqtisadi və siyasi böhranların bütünlüklə bəşəriyyəti təhdid etdiyi bir şəraitdə dinlərarası dialoqlar zamanın ən aktual və vacib suallarından biri hesab edilməlidir. Qeyd edək ki, dinlər tarixin bütün dövrlərində müəyyən ziddiyyətlərə baxmayaraq, son anda həmişə öz məzmunlarından çıxış edərək tolerantlıq, dözümlülük, humanizm, sülh və vəhdət amillərinə hörmətlə yanaşmışlar. Ümummillə lider Heydər Əliyevin qeyd etdiyi kimi, “tolerantlıq, dözümlülük çox geniş anlayışlardır. O, həm insani münasibətlərin, həm insan cəmiyyətində gedən proseslərin, həm də dövlətlərarası, millətlərarası, dinlərarası münasibətlərin bir çox cəhətlərinə aiddir... O, təkcə dinlərin bir-birinə dözümlülüynü deyil, həm də bir-birinin adətlərinə, mənəviyyatına dözümlülük, mədəniyyətlərə dözümlülük deməkdir”(6, 12).

Həmçinin qeyd etməliyik ki, hazırda dünyada dinlərarası dialoqların aparılmasında ideal, dəqiq, səhsiz və qüsursuz bir həll sxemi mövcud olmadığından bu dialoqun həyata keçirilməsi bütövlükdə bəzən çətinliklərlə, müəyyən təpkilərlə qarşılasa da, hər halda müasir zəkanın bu istiqamətdəki cəhdləri təqdirəlayiq hadisələrdən hesab edilməlidir. Dinlərarası dialoqlar zamanı müxtəlif sivilizasiyalara aid dünya dinlərinin qarşılıqlı olaraq öyrənilməsi dünyada mövcud olan dini, mədəni, milli müxtəlifliyin başa düşülməsinə gətirib çıxarır, bu da dinlərarası dialoqların daha geniş aspektdə dərk edilərək qəbul edilməsini şərtləndirir. Başqa sözlə, bütövlükdə dialoq, o cümlədən dinlərarası dialoqlar, məntiqi zərurət kimi, dünyanı universal bir vəhdətə aparan yolda müasir terrorizmdən və

qarşıdurmalarından *“sarsılmış epoxa”* üçün bir resept rolunu oynaya bilər. Paralel olaraq, biz bir həqiqəti də dərk edirik ki, *“dialoq zərurəti bərabərsizliyin, yaxud rəqabətin məkrini ləğv etmir”* (2, 68) və yaxud dialoq onu tamamilə aradan qaldırmaq imkanını özündə ehtiva edən möcüzəli bir eliksir də deyildir. Ancaq bütün bununla yanaşı, bir daha onu xüsusilə vurğulamaq yerinə düşərdi ki, dünyanın ən *“unikal”*, ən *“ekzotik”*, ən *“təkrarsız”* mədəniyyətinin, dininin, fəlsəfəsinin və hətta dünyagörüşlərinin özəlliklərinə baxmayaraq, onların öyrənilməsi və qarşılıqlı mübadiləsinin əndişəsiz və asan yolu sağlam mübadilələrə açıq olmaqda, münasibətlərdə sağlam təfəkkürə apelyasiyada, tolerantlıq, humanizm və multikulturalizm perspektivinə doğru istiqamətlənmiş münasibətlərdədir. Bunsuz dünyanın perspektivlərini düşünmək çox qorxuludur.

Əlbəttə, bütövlükdə dini dünyagörüşdə dialoq və əməkdaşlıq məsələləri bir çox hallarda təəssüf ki, mürəkkəb, bəzən də ziddiyyətli proses hesab edilir. Bu anlamda müasir qloballaşan dünyada dialoqların normal təşkili və inkişafı üçün aşağıdakıları nəzərə almaq məqsədəuyğundur:

1) Dinlərarası dialoq və əməkdaşlıq sivilizasiyalararası dialoq və əməkdaşlığın mühüm tərkib hissəsi kimi daima nəzəri fikrin diqqət mərkəzində olmalıdır.

2) Bu problematika tarixi varislik hüququndan bəhrələnsə də onu müasirliyin ən həssas problemi kimi daima fəlsəfi və dini-fəlsəfi aspektdən tədqiqata cəlb etmək vacib şərtidir;

3) Dini dünyagörüşdə dialoq və əməkdaşlıq məsələsi təkcə dinlərarası problem olmayıb, həmçinin tarixi inkişaf prosesində və perspektivdə hər bir dini sistem daxili münaqişə və fikir ayrılığını aradan qaldırmaq üçün başlıca şərtidir;

4) Dini dünyagörüşləri daxilindəki ifrat təəssübkeşlik və fanatizm hallarını aradan qaldırmaq, həmçinin bir din mənsublarının başqa din mənsubları ilə dialoq və əməkdaşlıq mühitini təmin etmək üçün dözümlülük, tolerantlıq və multikulturalizm platforması başlıca şərtidir;

5) Dinlərarası dialoq və əməkdaşlıq sekulyar əsaslarla dünyada vəhdət, humanizm, ümumbəşəri mənəvi birliyə dəvət səciyyəsi daşmalıdır.

Son olaraq qeyd edək ki, müxtəlif aspektlərdə dünyada baş tutan dialoqların mahiyyətinə uyğun olaraq, dinlər arasında həyata keçirilən dialoqlar mütərəqqi bir qurucu proses kimi, birinin digərinə etimadına, başqasının dininin, əslində, özününkünün məzmunca oxşarı, formaca fərqli olan zəruri alternativini kimi qəbul və dərk edilməsinə gətirib çıxara bilər. Bu isə nəticə etibarilə tarixən sivilizasiyalar, millətlər və xalqlar arasında arzulanan, lakin bəzən spekulyativ səbəblərdən, yaxud

tarixi şəraitdən asılı olaraq ziqzaqlara, təbəddülatlara uğradılan dialoqların həyata keçirilməsinin məntiqi davamı olaraq sülhə və əməkdaşlığa töhfə kimi qiymətləndirilməlidir. Yaxud perspektivdə ümid edilən “*Omega nöqtəsinin*” böyük fəthi dialoq və əməkdaşlıqdan keçir. Bunsuz dünyanın gələcəyini təsəvvür etmək yanlışlıqdır. Başqa sözlə, alman filosofu İ.Kantın “*fəlsəfə necə mümkün ola bilər*”? tezisini biz dəyişərək, müasir *dünyanın gələcək taleyi dialoqsuz və multikulturalizmdən kənar necə ola bilər*” formasında nəzəri cəhətdən konstruksiya etsək, dünyanın gələcəyi dialoq və multikulturalizm perspektivindən kənarda çox təhlükəli və dərkedilməzdir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Бернард Л. Ислам и Запад. Москва: Библ.-богосл. ин-т св. Апостола Андрея, 2003, 317 с.
2. İlham Məmmədzadə. Bir daha fəlsəfə haqqında. Müasir yanaşmalar. Təmayüllər. Perspektivlər. Bakı, "Təknur", 2012, 216 s.
3. K.Yaspers. Tarixin mənası və təyinatı. Bakı, "Zəkioglu" nəşriyyatı, 2008, 764 s.
4. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Пер. с англ. Т.Велимеева, Москва: АСТ, 2006, 571 с.
5. H.B.Hüseynov. Şərq-Qərb münasibətlərində qloballaşma: ideoloji-siyasi anlamında. Bakı, "Təknur", 2008, 333.
6. S.Hüseynov. "Azərbaycanda dini tolerantlıq mədəniyyəti: tarix və müasirlik". Bakı, "Təknur", 2012, 176, s.
7. Ş.Ə.Zeynalov. Sivilizasiyalararası münasibətlər: problemlər və perspektivlər. Bakı: Oğuz Eli nəşriyyatı, 2014, 240, s.
8. Dövlət və Din jurnalı. № 7 (36) İYUL 2015

XÜLASƏ

Müəllif məqalədə dövrümüz və tarix üçün ən həssas və mübahisəli sayılan bir problemə – dinlərarası münasibətlərə toxunmuşdur. O, məqalədə dinlərarası dialoqların vacibliyini qeyd etməklə yanaşı onun sivilizasiyalararası bir problem kimi dərk edilməsini də vacib şərt kimi göstərməyə cəhd etmişdir. Həmçinin məqalədə humanizm, tolerantlıq və ən başlıcası multikulturalizm platformasının müasir ziddiyyətlərdə olan Şərq-Qərb problematİKası və dünya üçün son dərəcədə vacibliyi diqqətə çatdırılır.

РЕЗЮМЕ

Данная статья посвящена проблеме межрелигиозного диалога, что является актуальной проблемой современности. Эта проблема является важнейшей составной частью междивизиационного диалога, что также актуализирует важность исследований в этой области. Пропаганда таких ценностей, как гуманизм, толерантность и мультикультурализм может служить надежной защитой в ликвидации конфликтов между Востоком и Западом в современную эпоху.

SUMMARY

The author investigated problem of interreligious relationship which accepted as the most sensitive and controversial for our history and period. He emphasized significant of interreligious dialog, also he accepted its consideration as a intercivilizational problem. Moreover, in this article given attention to The East-West problematics and significance of modern contradictions of humanism, toleration and mainly multiculturalism platform.

Bu iş Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Elmin İnkişafı Fondunun maliyyə yardımı ilə yerinə yetirilmişdir – Qrant № EIF-2014-9(24)-14/14/5

CƏMIYYƏTDƏ İNFORMASIYANIN ROLUNUN ARAŞDIRILMASININ NƏZƏRİ-METODOLOJİ ASPEKTLƏRİ

Müslüm Nəzərov

Pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Açar sözlər: *informasiya, bilik, postsənaye cəmiyyət, biliklər iqtisadiyyatı, resurs.*

Keywords: *information, knowledge, postindustrial society, knowledge economy, resource.*

Ключевые слова: *информация, знание, постиндустриальное общество, экономика знаний, ресурс.*

Yaşadığımızı postindustrial cəmiyyəti əsas sosial-mədəni dəyərlər olaraq bilik və informasiyaya köklənir. Informasiya texnologiyalarının geniş tətbiqi dövlət, cəmiyyət və şəxsiyyətin səmərəli inkişafı üçün yeni, unikal imkanlar açmışdır. Eyni zamanda mədəniyyətin yeni forması – informasiya mədəniyyəti təşəkkül tapıb inkişaf etməkdədir. Cəmiyyətin informasiya zənginliyi, insanlar arasında qarşılıqlı informasiya təsirlərinin güclənməsi müasir cəmiyyətdə informasiyanın rolunun öyrənilməsini tələb edir.

Düzdür, cəmiyyət yarandığı andan insanlar qarşılıqlı informasiya təsirlərinə dirlər. Deməli, informasiya ən qədim sosial hadisələrdəndir. Lakin məhz bu gün informasiya yeni tipli təşkilatlanmanın formalaşmasını təmin etməklə ictimai varlığın və ictimai fəaliyyətin müxtəlif səviyyələrini bir-biri ilə əlaqələndirmişdir. Hal-hazırda dövlət strukturları, vətəndaş cəmiyyətinin institutları, bir sözlə, insan fəaliyyətinin bütün sferaları informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının dəyişdirici təsirini öz üzərində hiss edir. İnfotexnologiyalar iqtisadiyyatın inkişafının, əmək bazarlarının, elm və təhsilin inkişafının əhəmiyyətli amilinə çevrilmişdir.

“İnformasiya” və “bilik” anlayışlarının mənalı müxtəlif olduğundan bəzi tədqiqatçılar hesab edirlər ki, hal-hazırda “bilik” cəmiyyəti kimi informasiya cəmiyyəti hələ qərarlaşmayıb. Onların fikirlərinə görə, müasir gerçəklik üçün “cəmiyyətin həyatında biliyin rolunun artması”, “intellekt və yeni biliklərin istehsalı” və s.-dən danışmaq hələ tezdir, çünki əslində hər yerdə “yalnız

kompüterlərdən, informasiya texnologiyalarından və İnternetdən” istifadə müşahidə olunur (Y.Y. Juravlyova) və “informasiya” anlayışının arxasında bilik yox, məhz kommunikasiya (D.V.İvanov) durur, çünki prioritet mövqeləri intellektual məhsulun tirajlaşdırılması (yaradılması yox!), kütləvi informasiya vasitələri və İnternet vasitəsilə onlar haqqında məlumatların çatdırılması tutur.

Elmi diskursda “informasiya cəmiyyəti” terminin yayılmasına baxmayaraq, sosial-mədəni reallığın ən mühüm səciyyəsi keyfiyyətində bu, o qədər də dəqiq deyil. “İnformasiya cəmiyyəti” kifayət qədər ifadəli və həcmli olsa da, o, hərfi mənada başa düşülməməlidir. Bu, “informasiya” anlayışını praktiki olaraq sonsuz məzmunla dolduran metafordur: son illərin tədqiqatlarına informasiya anlayışının məhz “həddindən artıq geniş” şərhı səciyyəvidir. Bu anlayış müvəffəqiyyətlə həm öz həyatımızı, onun rəngarəng təzahürlərini, həm də informasiya vasitələrinin və texnologiyalarının sürətlə inkişafını şərh etmək imkanı verir. İnformasiya çoxmənalı və polifunksionaldır, həm məlumat, həm mühit, həm də ən mühüm xammal növü kimi çıxış etməyə qadirdir, özü də maddi məhsullardan fərqli olaraq istehlak zamanı yox olmur və azalmır. İnformasiya həmçinin “Kainatla dinamik birgə mövcud olan və onunla birlikdə və onun hesabına inkişaf edən bilikdir. Burada bilik ali, mücərrəd mənada – hər şey haqqında hər şeyi bilmə, yaradıcı və dağıdıcı bilik mənasında işlədilir.

İnsanın ətraf aləmə uyğunlaşması üçün informasiyanın müstəsna əhəmiyyəti var. Ətraf aləmin praktiki cəhətdən vacib olan bir çox predmet və hadisələrinin xassələrini insan öz şəxsi təcrübəsi əsasında yox, informasiya mənbələrindən, hətta çox qədim informasiya mənbələrindən öyrənir. Bu, informasiyanı təkcə idrakın deyil, ətraf aləmlə qarşılıqlı təsirlərin də alətinə çevirir [8, s. 119].

İlk əvvəl informasiyanın elmi cəhətdən öyrənilməsi məlumatların ötürülməsi problemləri ilə əlaqələndirilirdi. Bu tədqiqatların əsasında XX əsrin 40-50-ci illərində kibernetik yanaşmanın təməlini qoyan və K.Şennonun, N.Vinerin və b. əsərlərində öz əksini tapan statistik informasiya nəzəriyyəsi yaradılmışdır [13;5]. K.Şennon ilk olaraq informasiyanın kəmiyyət ölçüsünü təklif etmişdir. Onun elmə gətirdiyi “informasiyanın miqdarı” anlayışı kibernetika və rəqəmli informasiya sistemlərinin inkişafına təkan verdi. Ehtimal-statistik metodların köməyi ilə Şennon informasiyanın müəyyənləşdirilməsinə kəmiyyət yanaşmanı əsaslandırdı: informasiya əldə olunarkən obyektə, hadisəyə, prosesə münasibətdə qeyri-müəyyənlik dərəcəsi azalır.

İnformasiyanın iqtisadi davranışa təsirini araşdıran K. Errouya görə, informasiyanın dəyəri yalnız istifadə olunduqdan sonra üzə çıxır. Bu zaman yaranan vəziyyət K. Errounun “informasiya paradoksu” kimi tanınır. Belə ki, informasiya artıq əldə olunmuşdursa, deməli, ona çıxış artıq açıqdır və bu informasiyaya görə pul ödənilməməlidir. Digər tərəfdən, əgər informasiya əldə olunmamışdırsa, onun nə dərəcədə dəyərli olduğunu təyin etmək mümkün deyil. Axı istifadə olunmayınca, informasiyanın dəyəri alıcı-ya məlum olmur, amma bu halda o, onu faktiki olaraq pulsuz əldə etmiş olur [114, s. 102]. Deməli, ona yenə də pul ödənilmir. Beləliklə, informasiya təkcə faydalı nemət deyil, həm də alqı-satqı obyektidir.

Lakin getdikcə məlum olur ki, cəmiyyətdə dövriyyədə olan informasiyanı yalnız kəmiyyət metodları ilə ölçmək düzgün deyil. Burada mənə, dəyərlilik, faydalılıq, praktiki əhəmiyyətlik kimi keyfiyyət göstəriciləri də əhəmiyyətli rol oynayır.

İnformasiyanın keyfiyyət göstəricilərinə müraciət edən tədqiqatçılar tərəfindən bu kateqoriyaya yeni yanaşmalar işləndi. Aksioloji yanaşmada “informasiya” anlayışı dəyər, praktiki əhəmiyyətliklə əlaqələndirilir. İnformasiyanın dəyərliliyi istehlakçının məqsədindən asılı olmaqla subyektiv xarakterlidir. Qoyulmuş məsələ həll edilmişdisə, onda istifadə olunmuş informasiya artıq istehlakçı üçün heç bir dəyər kəsb etmir. Deməli, cəmiyyətdə dəyərli informasiyadan başqa, dəyərsiz və ya mənfi dəyərli informasiya da olur.

Fəlsəfə üçün daha əhəmiyyətli informasiyanın əks etdirilmiş rəngarənglik kimi şərh olunmasıdır. Bu yanaşma A.D. Ursul tərəfindən işlənmişdir [11]. Onun fikirlərinə görə, “geniş mənada “informasiya” dedikdə, materiyanın inikas olan atributunun əsas hissəsi və ya tərəfi nəzərdə tutulur. Onun xüsusiyyəti bundadır ki, o, obyektivləşə, predmetləşə, ötürülə və ümumiyyətlə hərəkətin həm təbiət və cəmiyyətdə, həm də informasiya-kibernetika sistemlərində, xüsusən də EHM-də reallaşan digər formalarda da iştirak edə bilər”. R.F. Abdəyevə görə, informasiya özünün bir çox konkret təzahürlərində həm yox olur, həm də yeni ideyalar, biliklər, noosfera obyektləri toplusu halında yaradılır. “Dünyada cərəyan edən bütün proseslərin müşayət olunduğu dəyişikliklərin ölçüsü kimi çıxış edən informasiya materiyanın mövcudluq üsulunu reallaşdırır” [1, s.120].

Qeyd etmək lazımdır ki, informasiyanın mahiyyətinə dair diskussiyalar davam etməkdədir. Bu gün üçün informasiyanın hamılıqla təsdiq olunmuş tərfi yoxdur. İnformasiyaya verilən rəngarəng təriflər onun müxtəlif aspektlərini və tərəflərini əks etdirir. Ümumilikdə götürsək, fəlsəfədə bu fenomenin təhlilinə atributiv və funksional yanaşmaların olduğunu qeyd etmək olar. “Atributistlər” (A.D. Ursul,

R.F.Abdəyev) informasiyanı bütün maddi obyektlərin xassəsi, yəni materiyanın atributu kimi şərh edirlər “Funksionalistlər” isə onu yalnız özünü təşkil sistemlərinin fəaliyyəti ilə əlaqələndirirlər [9,s.33]. Fəlsəfi lüğətdə informasiya toplama, saxlama və emal predmeti olan hər hansı bir şey haqqında məlumat kimi şərh olunur [10,s.895]. İqtisadi lüğətdə informasiya “konkret insanlar, problemlər, məqsədlər və situasiyalar üçün ələkdən keçirilmiş məlumatlardır. İnformasiyanın dəyərinə rəhbərliklə təcəllikdə olanların informasiyanın toplanmasına sərf etdikləri vaxt, həmçinin bazarın təhlili, xarici məsləhətçilərdən istifadə ilə əlaqədar faktiki məsrəflər və s.daxildir” [4,s.164]. Qərarların qəbulu çərçivəsində informasiya “müəyyən məsələnin həllində köməklik edən məlumatlara, biliklərə deyilir” [7,s.151]. Kibernetika nöqteyi-nəzərdən informasiya rəngarəngliyi yox edir ki, bunun da sayəsində sistemin davranışını daha asan proqnozlaşdırmaq mümkün olur” [3,s.67]. İnformasiya nəzəriyyəsi (semiotika) üçün informasiya “məlumatı alan şəxsin obyektin vəziyyəti və ya hansısa bir hadisə haqqında biliklərinin qeyri-müəyyənliyinin aradan qaldırılması ölçüsüdür” [2, s.5].

İnformasiya tükənməz resursdur. V.L.İnozemtsev resursların tükənməzliyini və hazır məhsulun qeyri-maddi (informasiya) tərkibini bir-biri ilə ayrılmaz şəkildə bağlı olan hadisələr kimi təsvir edir. Müəllif cəmiyyətin postiqtisadi dövrə keçməsinə məhz əsas resurs olan informasiyanın məhdudluğunun aradan qaldırılması ilə əlaqələndirir [6,s.65]. Amma, zənnimizcə, nformasiyanın ictimai proseslərə təsiri onun “tükənməz resurs” olması ilə bağlı deyil. V.L.İnozemtsev haqlı olaraq qeyd edir ki, informasiya ictimai nemətdir. Lakin bir məhsul olaraq informasiya informasiya məhsulundan istifadədən əldə olunan fayda ilə bu məhsulun konkret istifadəçilər üçün nəyin bahasına başa gəlməsi arasında əhəmiyyətli uçurum yaradan çox güclü xarici müsbət effektdə malikdir. Xarici müsbət effekt informasiyanın bir resurs kimi məhdud və ya qeyri-məhdud olmasında yox, informasiya məhsulundan istifadədən ictimai faydanın düzgün qiymətləndirilməsindədir. Təhsil, səhiyyə, ətraf mühitin mühafizəsi kimi sistemlərin də bu nemətlərin istehsalına qoyulan birbaşa məsrəflərin göstəricilərində əks olunmayan nəhəng xarici müsbət effekti var.

Əgər cəmiyyət öz vətəndaşlarına, tutaım, yüksək təhsil standartlarını təmin edərsə (əlbəttə, bu şərtlə ki, onların əsas maddi tələbatları artıq təmin olunmuş olsun), o, öz sosial münasibətlərini minimuma endirir, iqtisadi cəhətdən də daha səmərəli olur. Belə cəmiyyətdə postindustrial dəyərlərə, o cümlədən şəxsiyyətin azadlığı və inkişafı, fəaliyyətin yaradıcı xarakteri və s. kimi dəyərlərə də nail olmaq

mümkün olur. Lakin müsbət xarici effektlər resursların məhdudluğu problemini aradan qaldırmır. Müvafiq nemətlərin yaradılması da cəmiyyətdən az xərc tələb etmir.

Bununla belə artıq bu gün çoxları informasiyaya, xüsusən də qeyri-mötəbər və ya həddindən artıq informasiya axınlarına qarşı çıxır. Məsələn, T.Stounyer informasiyanın dəyərinin müəyyənləşdirilməsi kimi mühüm bir məsələyə toxunarkən aşağıdakıları yazır: “Fakt və ya ideyanın üzərinə hansı qiymət kağızı asılıdır? Söhbət günlərlə kitabxanada vaxtını keçirən alimdən və ya kompüterdə məlumatları emal edən tədqiqatçıdan getdikdə, informasiyanın məhsuldarlığı necə ölçülməlidir? Bizdə istehsal olunan informasiyanın bəlkə də yarısından heç istifadə olunmur. Bu, nədən xəbər verir? İnformasiyanın həddindən artıqmi istehsal olunmasından yoxsa insanların lazımı yerdə, lazımı vaxtda lazımı informasiyanı həddindən artıq az əldə etməsindən? Bəs “lazımı informasiya”nın nə olduğunu kim müəyyən edir? [12,s.250]. Beləliklə, informasiya haqqında, məsələn, onun çox olduğunu söyləmək olsa da, bilik haqqında bunu demək mümkün deyil.

Hətta intuitiv səviyyədə belə aydın olur ki, bilik informasiya, hətta onun forması belə deyil, ola da bilməz. İnformasiyanı idarə etmək mümkündürsə, biliyi idarə etmək mümkün deyil. Biliklər başqa cür tətbiq olunur və istənilən sadələşdirmə transformasiyalarına və ya informasiya sistemlərinin “biliklər sisteminə” rasionallaşdırılmasına müqavimət göstərəcəkdir. İnformasiyaya malik olmaq hələ biliyə malik olmaq demək deyil.

İnformasiya məqsədyönlü şəkildə emal olunmuş məlumatlar toplusudur. Deməli, biliklər məqsədlərə nail olmaq üçün əməliyyatların koordinasiyası da daxil olmaqla, giriş məlumatlarının (informasiyanın) emalı prosesini əhatə edir. Onların həcmi və ya keyfiyyəti qarşıda qoyulmuş məqsədlərə nail olunub-olunmamağına görə təyin olunur.

Beləliklə, obyektiv aləmdəki faktlar, predmetlər toplusu və ya onların 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. Biliklər obyektlərin məntiqi ardıcıl hərəkətdə təsvir olunmasına deyilir. Biliyin daşıyıcısı daima predmetlər arasındakı qarşılıqlı əlaqələri qurur, onlardakı ziddiyyətləri aşkar edib aradan qaldırır. Deməli, bilik tanıma prosesindən (qarşılıqlı əlaqələrin müəyyən olunmasından) ayrılmazdır. Bilmə və tanıma identikdirlər: bilik prosesdir.

İnformasiya biliyin yaranması üçün təməldir. İnsan tərəfindən dərk olunmayınca o, tətbiq oluna bilməz. Beləliklə, istehsal prosesinə daxil olmaq üçün

informasiya öz obyektivləşdirilmiş formasını itirib yeni, subyektiv formanı almalı, məlumatlar axınından biliklərə çevrilməlidir. Yeni biliklər onların subyektindən ayrılmaz olaraq çıxış informasiya sahibinə qayıtmır. Biliyi elmi kimi qiymətləndirməyə əsas verən əlamətlərə obyektivlik, dəqiqlik, sübut olma, tənqidilik, rəasionallıqdır. Bu xassələrdən başqa, elmi biliyin xüsusiyyətlərinə həmçinin aşağıdakı məqamları da aid etmək olar: a) elmi idrak prosesi ehtimal xarakterlidir, yəni onda qeyri-müəyyənlik, stoxastiklik məqamı var; b) elmi idrak prosesi kumulyativdir (yəni o, biliklərin toplanmasını, genişləndirilməsini və yenilədirilməsini nəzərdə tutur)); c) elmi idrak prosesi kollektiv xarakterlidir (yəni yaradılmış yeni biliklərin subyektdən subyektə ötürülməsini nəzərdə tutur); d) elmi idrak prosesi fasiləsiz və sonsuzdur. Sistemli yanaşma mövqeyindən elmi biliyin istehsalı sferası özinkişafda olan, açıq, stoxastik, müstəqil, dinamik özünü təşkil sistemi kəsb edir.

Elmi bilik kapitaldır, özü də xüsusi növ bir kapital: o, qeyri-cismani formada çıxış edir, gəlir gətirir və təkrar özünü istehsalə qadirdir. Biliyin timsalında kapitalın təzə bir növü yaranmır: gizli formada o, həmişə özünə yer almışdır. Mahiyət etibarilə əsas kapitalla çevrilən biliklər istehsalın istənilən amilinə kapital xassəsini verməyə qadirdir. Elmi biliklər ictimai istehsalın bütün amil və məhsullarında təcəssüm edən spesifik istehsal vasitəsinə çevrilir və iqtisadi resursların bütün digər növləri ilə birləşir. Bu mənada biliklər eyni zamanda həm də təsərrüfatçılığın inteqral amilidir. Bu təsərrüfatçılığın elementləri insan intellektində, yeni texnologiyalarda, tamamilə yeni məhsullarda və s. təcəssüm edir. Elmi biliklər nəinki müasir iqtisadiyyatın ayrılmaz resursudur. Onlar həmçinin başqa amillərin də səmərəliliyini artırır, onları zənginləşdirir, intellektuallaşdırır, daha rəasional istifadə etməyə imkan verir, bununla da ənənəvi resursların məhdudluğu problemini həll edir. Hesab edirik ki, elmi bilikləri (elmi) yalnız o zaman iqtisadi resurs hesab etmək olar ki, o, nəinki özünün, həm də onunla qarşılıqlı bağlı olan digər resursların da təkrar istehsalını və dəyərini artırmaq imkanını vermiş olsun. İndustrial cəmiyyətdə tətbiq olunan amillərin azalan gəliri qanunu hökm sürürsə, qeyri-maddi resurs olan biliyə əsaslanan cəmiyyətdə əsas qanunauyğunluq keyfiyyətində artan gəlir qanunu çıxış edir. Buna görə də bu elmtutumlu məhsulların istehsalına birdəfəlik yüksək xərclər qoymaqla istehsalçı uzun müddət onların kütləvi istehsalından artmaqda olan gəlir əldə etməyə başlayır.

Bir resurs kimi elmi biliyə bir sıra əlamətlər səciyyəvidir. Elmi bilik məkandan asılı olmayaraq mövcuddur (məkanda, o cümlədən *on-layn* rejimində bilavasitə və maneəsiz hərəkət etməyə qadirdir).

Cismani resurslardan fərqli olaraq elmi biliklər yalnız mənəvi köhnəlməyə qadirdir, amma fundamental biliklərin dəyəri və aktuallığı zaman keçdikcə azalmır. Elmi biliklərin mübadiləsi zamanı onlar sahibindən özgələşmir. Ənənəvi resurslardan fərqli olaraq elmi bilik sonsuzdur, tükənməzdir. Multiplikativlik effektinə malik olan elmi biliklər bir mənbədən saysız hesabda kontragentlərə keçməklə artır, genişlənir, bunun da nəticəsində onun ictimai faydalılığı və istehlak dəyəri artır. Amma elmi biliklər mütləq yox, nisbi sonsuz resursdur. Elmi biliyin yaradılması üçün kapital, torpaq, sahibkarlıq qabiliyyətləri tələb olunmur (onlar biliyin maddiləşdirilməsi üçün gərəkdir). Amma başqa bir xüsusiyyət ondan ibarətdir ki, nəzəri biliklər təbii və əşyavi kapitalın iştirakı olmadan da nemətləri yarada bilər.

Elmi biliyin (elmin) biliklər iqtisadiyyatının təkrar istehsal prosesinin ən mühüm elementinə çevrilməsi, birincisi, yeni nəzəri biliklərdən geniş şəkildə istifadə olunması, onların məhsulda obyektivləşdirilməsi hesabına maddi-əşyavi amillərin nisbi məhdudluğunu aradan qaldırmağa; ikincisi, innovasiyaların tətbiqi hesabına cəmiyyətin istehsal imkanlarını artırmağa; istehsalı intellektuallaşdırmağa, insan kapitalını inkişaf etdirməyə; dördüncüsü, informasiyanın qeyri-müəyyənliyini azaltmağa imkan verir. Bu, biliklərin intellektual qüvvələrin gəlirli və sosial əhəmiyyətli sferalarda cəmləşdirilməli olduğunu, digər tərəfdən də onların müəyyən dəyərə malik olan məhsula çevrildiyini göstərir. Aktual informasiyanın istehsal edilməsini və tirajlaşdırılmasını intellektual istehsal kimi səciyyələndirmək olar.

Beləliklə, yaşadığımız XXI əsrdə heç bir ciddi iqtisadi, sosial, texniki məsələni xeyli həcmdə informasiyanı emal etmədən həll etmək mümkün deyil. Deyilənlər dövlət və cəmiyyət qarşısında yeni vəzifələr qoyur.

ƏDƏBİYYAT

1. Абдеев Р.Ф. Философия информационной цивилизации. — М.: Издательский центр "Академия", 1994.-210 с.
2. Андреев В.Н. Информация и моделирование в управлении производством. — Л., 1985.
3. Бир Ст. Кибернетика и управление производством. — М., 1963.
4. Большой экономический словарь. — М., 1994.
5. Винер Н. Творец и Будущее/ Пер с англ. -М.:ООО «изд. АСТ», 2003. - 732 с.
6. Иноземцев В.Л.Современное постиндустриальное общество: природа, против-оречия, перспективы. Учебное пособие для студентов вузов. -М.: Логос, 2000. -304 с.
7. Лопатников Л. И.Популярный экономико-математический словарь. — М., 1979.
8. Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. — М.: Политиздат, 1988. — 319 с.
9. Негодаев И.А. Естественный и искусственный интеллект //Научная мысль Кавказа. — Ростов-на-Дону, 1998. - №1.
10. Новейший философский словарь-изд. 2-е.-Минск: «Интерпрессервис», 2001.
11. Урсул А.Д. Путь в ноосферу (концепция выживания и устойчивого развития цивилизации) - М.: Луч, 1993. - 240 с.
12. Уэбстер, Ф. Теории информационного общества /Пер. с англ. - М.: Аспект Пресс, 2004. -400с.
13. Шеннон, К.Работы по теории информации и кибернетике. М.: ИИЛ, 1963. 210с.
14. Эрроу, К. Информация и экономическое поведение // Вопросы экономики. - 1995. -№ 5. - с. 100-103.

XÜLASƏ

CƏMİYYƏTDƏ İNFORMASIYANIN ROLUNUN ARAŞDIRILMASININ NƏZƏRİ-METODOLOJİ ASPEKTLƏRİ

Məqalədə cəmiyyətdə informasiyanın rolunun araşdırılmasının nəzəri-metodoloji aspektlərinəzərdən keçirilir, postsənaye cəmiyyətin strateji resursu olan “informasiya” anlayışına mövcud yanaşmalar təhlil olunur, “informasiya” və “bilik” anlayışlarının oxşar və fərqli cəhətləri göstərilir, postsənaye cəmiyyətdə informasiya və bilyin yeri və rolu qiymətləndirilir.

SUMMARY

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS OF STUDYING THE ROLE OF INFORMATION IN SOCIETY

In the article the theoretical-methodological aspects of studying the role of information in society, analyzes the existing approaches to the concept of "information" as a strategic resource of the postindustrial society, are common and distinctive features of the concepts "information" and "knowledge", provides an assessment of the place and role of knowledge and information in postindustrial society.

РЕЗЮМЕ

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ РОЛИ ИНФОРМАЦИИ В ОБЩЕСТВЕ

В статье рассматриваются теоретико-методологические аспекты изучения роли информации в обществе, анализируются существующие подходы к понятию «информации» как стратегическому ресурсу постиндустриального общества, приводятся общие и отличительные черты понятий «информация» и «знания», дается оценка места и роли знания и информации в постиндустриальном обществе.

EKSTREMAL ŞƏRAİTDƏ SOSIAL İŞİN XÜSUSİYYƏTLƏRİ VƏ MİLLİ TƏCRÜBƏ

Rabil Zəkulla oğlu Mehtiyev,

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Bakı Dövlət Universitetinin

“Sosiologiya” kafedrasının müəllimi

Açar sözlər: *ekstremal şərait, sosial iş, sosial texnologiya, reintegrasiya, peşə etikas*

Ключевые слова: *экстремальный случай, социальная работа, социальная технология, реинтеграция, профессиональная этика, социальное благосостояние*

Keywords: *the case, social work, social technology, reintegration, professional ethics, social welfare are extreme.*

Sosial işin respublikamızda bir peşə kimi təşəkkülü metodoloji baxımdan bir sıra məsələlərin nəzərdən keçirilməsini zərurətə çevirir. Bu onunla şərtlənir ki, sosial iş əhalinin yoxsul, xüsusi köməyə ehtiyacı olan təbəqəsinin maraqlarını müdafiə etmək və sosial rifahını yüksəltmək məqsədini hədəf götürən və bundan irəli gələrək ixtisaslaşmış proqramlar və adekvat siyasət həyata keçirən fəaliyyət sferasıdır və ölkəmiz üçün postsovet dövrünün yeni fəaliyyət sahəsi kimi xarakterizə olunur. Bu xüsusda bir yanaşmaya diqqət yetirək: Sosial işin müxtəlif növlərinin yaranması əsasən ölkənin inkişafının mədəni və milli xüsusiyyətləri ilə şərtlənir. Bura eyni zamanda müxtəlif sosial institutların qarşılıqlı əlaqəsi, ictimai düşüncənin, mədəniyyətin, elmin və təhsilin inkişaf səviyyəsi də təsir edir. Artıq bu sahədə əldə edilən təcrübələrin nəticəsində hər bir sosial fəaliyyətin növləri üzrə olan şərtlər də konkretləşdiriləcəkdir. Bura müxtəlif sahələr (respublika səviyyəsindən yerli səviyyəyə kimi), o cümlədən, siyasi, iqtisadi, sosial-psixoloji və etnik-milli sahələr də daxildir. Müvafiq halda sosial institutlara və sosial işin reallaşdırma metoduna bir vasitə kimi baxmaq lazımdır.(7.səh 93).

Sosial işin sositumdakı münasibətlər sistemində statusunu səciyyələndirən digər bir fikirdə deyilir: “Sosial iş üç səviyyədə tətbiq olunur və bunlar makro, mezzo və mikro səviyyələrdir. Makro səviyyədə sosial işçilər siyasətlərin, proqramların və ya xidmətlərin təşkil olunması və tərtib olunması ilə məşğul olurlar. Eyni zamanda makro səviyyədə sosial işçilər həm də lobbicilik və siyasi fəaliyyət ilə də məşğul ola bilərlər. Mezzo səviyyədə çalışan sosial işçilər təşkilatların rəhbərliyi və idarəetməsi ilə məşğul ola bilərlər. Onlar eyni zamanda həm də yeni xidmətlərin yaranması üçün layihələr tərtib edib idarə edə bilərlər. Mikro səviyyədə çalışan sosial işçilər isə çətin həyat şəraitində olan insanlarla, ailə və qruplarla birbaşa işləyirlər. Bu səviyyəyə həm də kliniki sosial iş deyilir. Mikro səviyyədə sosial işçilər daha çox keys menecment, məsləhət vermə və konsultasiya metodlarından istifadə edirlər.” (1)

Praktik fəaliyyət baxımından sosial işçilər bir sıra ixtisaslara bölünürlər ki, bunlardan sosial pedaqoq, sosial hüquqşünas, valeoloq, sosial animator, qerontoloq, tibbi sosial işçi, icmada və kənddə sosial işçi, ekstremal vəziyyətlərdə sosial işçi, risk qrupları üzrə sosial işçilər və s. qeyd edilə bilər. Bu məqalədə ekstremal vəziyyətlərdə sosial işin xüsusiyyətlərini nəzərdən keçirəcəyik.

Mikrosəviyyədə sosial iş insanların faciələri, onların dramatik yaşantıları ilə məşğul olmağı, onlara öz həyat prioritetlərini müəyyənləşdirməyə kömək etməyi ehtiva edir. Bu zaman cari problemin həlli heç də son hədəf deyil, zərərçəkənin psixi və sosial reinteqrasiyası sosial işçilər üçün əsas qayə və xidməti borc olmalıdır. Sosiallaşmanın yeni pilləsində olanlar üçün isə bu faktor həm də özünütəşkilin determinantıdır. Belə ki, ekstremal situasiyalar ilə qarşılaşan insanlar onlara təklif olunan köməyi və məsləhəti heç də həmişə birmənalı qəbul etmirlər. Bir sıra hallarda ya tamamilə imtina edir və ya köməyi müəyyən formada və şərtlərlə qəbul edir, yaxud da lazımı tələblərə cavab vermədiyini bildirirlər. Bu zaman onların şərəf və heysiyyətinin qorunması ümumdür. Nəzərə alınmalıdır ki, bəzi insanlar çətin şərtlər daxilində belə hansısa təsisatlardan yardım edilməsini həzm edə bilmirlər.

Hazırkı mərhələdə insanlar üçün risk səviyyəsinin artması, fəvqəladə hallar, müxtəlif mənşəli fəlakətlərin (təbii, texnoloji və s) çoxalması onların nəticələrindən insanların qorunmasını zəruri edir. Sosioloji aspektdə ekstremal şərait dedikdə insan fəaliyyəti üçün qeyri-adekvat, onun psixofizioloji durumunun hazır olmadığı vəziyyət başa düşülür.

Rusiya tədqiqatçısı İ. Plyuş ekstremal şəraitlərdə sosial işçilərin nəzərə alınmalı olduqları faktorları belə qruplaşdırır: “fəlakətin ilkin nəticələrinin yaratdığı situasiyanın hüquqi nəticələri; bu halların psixoloji aspektləri; ekstremal şəraitdə

insan davranışın xüsusiyyətləri; zəruri tədbirlərin təşkili, mənəvi-psixoloji iqlimi tənzimləyəcək formatın nəzərə alınması. Eləcə də ekstremal təsirə məruz qalan insana köməyin növlərinin müəyyən edilməsi”. (2,37)

Müasir mərhələdə postsovet məkanı təcrübəsində qaçqın və məcburi köçkünlərin, habelə miqrantların da ekstremal situasiyada olan insan qrupu kimi nəzərdən keçirilməsinə dair yanaşmalar vardır. Burada irəli sürülən əsas meyarlar bu qəbildən olanların yeniləşən situasiyaya reinteqrasiyası, psixoloji baryerlərin aradan qaldırılması, tolerantlıq prinsipinin işləkliyidir. Bu kontekstdə Azərbaycanın sosial işçilərinin də üzərinə düşən vəzifələr öz differensiallığı ilə fərqlənir.

Qaçqın və məcburi köçkünlər, habelə miqrantlar ilə işləyən sosial işçilər dövlət və bu qəbildən olan şəxslər arasında vasitə rolunu daşımaqla həm də etimad mühitini formalaşdırırlar. Başqa sözlə, bu qruplara daxil olan insanlar dövləti sosial işçidə “göürürlər”. Bu kontekstdən yanaşdıqda fikrimizi sosioloq M.İlinin fikirləri tamamlayır: “Sosial işçilər qaçqın və miqrantlara ayrılan dövlət vəsaitlərinin səmərəli bölgüsü və ünvanlılığında birbaşa məsuldurlar. Eyni zamanda miqrantların və qaçqınların ölkənin sosial-iqtisadi rayonlarının imkanlarına görə yerləşdirilməsi üçün sosial işçilər təşəbbüskarlıq göstərməlidirlər”.(3)

Razılaşmaq olar ki, milli təcrübədə qaçqın və məcburi köçkünlərin yeni şəraitə adaptasiyası baxımından əsas məsələlər həllini tapmışdır və Dağlıq Qarabağ münaqişəsinin uzun müddət davam etməsi ilə əlaqədar bir sıra məsələlərin sistemli və spontan həllinə nail olunmuşdur. Bununla paralel miqrantlarla iş sahəsində hələ də aktual vəzifələr qalır və bu tendensiya davamlıdır. Xüsusən etnik azərbaycanlıların ölkəyə miqrasiyası ilə bağlı sosio-mədəni aspektdə özünü biruzə verən tendensiyaaların sosial iş baxımından həllində spesifiklik nəzəçarpandır. Qaçqınlar və miqrantların gəldikləri cəmiyyətdə ekstremal situasiyada olmasını səciyyələndirən bir yanaşma belədir: “Qaçqınlar və miqrantlar məskunlaşdıqları yerdən və yaşayış vasitələrindən məhrum olmaqla sosial riskə məruz qalıblar. Bu kateqoriyadan olan insanlarla sosial işin başlıca xüsusiyyəti onlara reinteqrasiya üçün yardımın göstərilməsidir. Bu zaman yerli əhali ilə aparılmalı olan ksenofobiyanın profilaktikası işi vacib əhəmiyyət kəsb edir.” (4)

Rusiya Federasiyası Tver Dövlət Universitetinin Pedaqogika, sosial iş və sosial psixologiya kafedrasının ”Ekstremal situasiyalarda sosial iş” fənni üzrə işçi proqramında sosial işçilərin analoji vəziyyətlərdə yiyələnməli olduqları bacarıqlar belə ümumiləşdirilir:

– Ekstremal və böhran şəraitində zərərçəkənlərə kömək göstərilməsi üçün psixososial işin texnologiyasını layihələndirmək və tətbiq etmək:

– Yardıma ehtiyacı olanların psixoloji xüsusiyyətlərin diaqnoz tikası:

– Böhran şəraitində insanlarla onların yaş, sosial status, cins xüsusiyyətlərini nəzərə alaraq qarşılıqlı münasibət qurmaq. (5,12)

Ekstremal şəraitlərdə sosial işçilərin qarşılaşdıqları çətinliklər onlarda bir sıra peşə keyfiyyətlərinin formalaşmasını labüd edir. Bunlara əsasən aşağıdakıları aid etmək olar: idraki, təşkilati, informativ yanaşma, hərəkət fəallığı, dözümlü və səbrlilik, təşəbbüskarlıq, humanizm, insanlarla ünsiyyət, öz işinə vurğunluq və sadıqlıq. Bu xüsusda sosial işçilərin etik rəftarı yeni məzmun alır. Başqa ifadə ilə desək ekstremal şəraitlərdən əziyyət çəkənlərə münasibətdə reinteqrasiya planının hazırlanması sosial işçilərin qarşısında duran ən vacib peşə tələbi və mütəxəssis məsuliyyətidir. Bu istiqamətdə görülməli olan ən təxirəsalınmaz iş hər bir zərərçəkmişə fərdi reinteqrasiya planının tərtib olunmasıdır. Belə plan özündə əsasən üç istiqaməti ehtiva etməklə fərdin hərtərəfli reabilitasiyasına hesablanır. Bu istiqamətləri belə qruplaşdırmaq olar:

Psixoloji-bu zərərçəkmişin hadisələrə yanaşmasındakı şüuraltı və emosional aspektləri əhatə etməklə onun şəxsi keyfiyyətlərinin çətin həyat şərtlərinə uyğunlaşmasını səciyyələndirir.

Sosial aspekt-burada zərərçəkənin ictimai mühitə qoşulmasını təmin edə bilən amillər başa düşülməlidir ki, bu da yeni sosial statusa alışmanı səciyyələndirir.

Digər istiqamət mədəni reinteqrasiyadır ki, bu zərərçəkənin mədəni dəyərlərə münasibətində baş verən təbəddülatları əks etdirir.

Müasir mərhələdə informasiyanın sosial proseslərdə rolunun artmasının sosial işçilərin qarşısında qoyduğu yeni vəzifələrdən biri də zərərçəkənlərin problemlərinin cəmiyyətə çatdırılmasının xüsusi aktuallıq kəsb etməsidir. Belə ki, informasiyalasdırma əhəlinin müxtəlif təbəqələrinin zərərçəkənlərin problemlərinə diqqətini cəlb etməklə qarşılıqlı rəğbətləndirmə hissi aşılaya bilər. Bu kontekstdə sosial işçilərin kütləvi informasiya vasitələri ilə əməkdaşlığının partnyorluq müstəvisinə transformasiyası haqda danışmaq daha düzgün olardı. Bu istiqamətlərin təmin edilməsi zərərçəkənin disfunksiyalılığını neytrallaşdırmaqla onun cəmiyyətdə müvafiq sosial statusunu bərpa etməyə, miqrantlar və qaçqınların təcrübəsində isə belə statusu əldə etməyə imkan yaradardı.

Sadələndirən faktorların ümumi səciyyəsi deməyə əsas yaradır ki, sosial işçilərin ekstremal şəraitlə üzləşmiş insanlarla işinin peşə xüsusiyyətləri dövrün tələblərindən

irəli gələrək daim yeniləşən vəzifələrlə üzləşir. Bu yenilikləri işində nəzərə almaq sosial işçilərin perspektivdə praktik fəaliyyət sahəsində ixtisaslaşan peşə qrupu kimi qalmayacağını, differensiallaşmış sosial funksiyalar daşıyan mütəxəssislər kimi nüfuz qazanacağını təxmin etməyə əsas yaradır.

Nəzərə alınmalıdır ki, ekstremallıq streslə zəngindir. Bu baxımdan sosial işçilərin psixoloq kimi funksiya daşması daha əlahiddə özünü biruzə verir. Hazırkı dövrdə elmi biliyin, bütövlükdə cəmiyyətin inkişafı həyat tsikllərinin dəyişilməsini, xüsusilə fərdlərin və qrupların həyatlarının mühafizə forma və mexanizmlərinin məqsədyönlü və sistemli öyrənilməsinə zərurətə çevirir. Sosial iş bir elmi istiqamət kimi fərdlərin və qrupların həyat qüvvələri ilə müxtəlif sosial situasiyalarda onların reallaşmasının uyğunluğu imkanlarını öyrənir. (6)

Sosial işçilərin ekstremal situasiya ilə üzləşmiş insanlara yardımçı olmağa sosial texnologiyalar vasitəsi ilə nail olurlar ki, belə texnologiyaların işlənilib hazırlanması bir sıra məziyyətlərin nəzərə alınmasını zərurətə çevirir. Bu praktikada daha optimal üsulların seçilməsini ehtiva edir. Bura prosesin formalaşdırılması, ona məqsədyönlülük verilməsi, optimallaşdırılması, davamlılığının təminatı və ən başlıcası özünütənzimləmə mexanizminin yaradılması daxildir. Yalnız qeyd olunan faktorların nəzərə alınması nəticəsində sosial işçilərin öz fəaliyyətində real ictimai əhəmiyyət kəsb edən fəaliyyəti təmin olunur.

Beləliklə, qeyd edilənlərin yekunu olaraq belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, sosial iş ixtisası beynəlxalq səviyyədə, o cümlədən və ələxsus Azərbaycanda bir çox məzmun dəyişikliyinə uğrayaraq mütəmadi olaraq təkmilləşir. Habelə, nəzərə alınmalıdır ki, yalnız praktiki planda deyil, eyni zamanda metodoloji-konseptual aspektdə də həllini gözləyən vəzifələr qalmaqdadır. Milli təcrübədə belə dəyişikliklərə adaptasiya olunmaqla yanaşı, yerli kadrların səriştəliliyinin artırılması, habelə bu istiqamətdə konseptual məsələlərin həlli üçün ümumelmi səylərə ehtiyac vardır.

ƏDƏBİYYAT

1. Hüseynli A. Sosial iş nədir və sosial işçilər kimlərdir? <http://azswu.org/az>
2. Плющ И.В. Социальная работа в чрезвычайных ситуациях: учебно-методический комплекс дисциплины по специальности 35.05.00 – «Социальная работа» / Краснояр. гос. ун-т. - Красноярск: ЮИ КрасГУ, 2005. - 103 с.
3. Ильина М.С. Социальная работа с беженцами и вынужденными переселенцами. V Международная электронная научная конференция. 2013.
4. http://social-orthodox.info/5_10.htm
5. Рабочая программа по дисциплине социальная работа в экстремальных ситуациях. Твер. 2013. 14 səhifə.
6. Теория и методология социальной работы: Учеб. пособие / С.И. Григорьев, Л.Г. Гуслякова, В.А. Ельчанинов и др.; Под ред. С.И. Григорьева; Ин-т "Открытое общество". - М.: Наука, 1994. - 185 с.
7. G.Q.Məlikli. Sosial problemlərin öyrənilməsi və nəzəri-metodoloji aspektləri. №4. Sosial-siyasi elmlər seriyası 2012. Bakı Universitetinin xəbərləri.

XÜLASƏ

Sosial işçilərin ekstremal şəraitlə üzləşmiş insanlarla işinin peşə xüsusiyyətləri müasir mərhələdə yeniləşən vəzifələrlə xarakterizə olunur. Bunun nəticəsidir ki, sosial iş bir peşə olaraq beynəlxalq səviyyədə, o cümlədən Azərbaycanda mütəmadi olaraq təkmilləşir. Milli təcrübədə bu dəyişikliklərə adaptasiya olunmaq yerli kadrların səriştəliliyinin artırılmasına, habelə bu istiqamətdə konseptual məsələlərin həlli üçün ümumelmi səylərə zərurət yaradır. Belə ki, sosial iş əhalinin xüsusi qayğıya ehtiyacı olan hissəsinin maraqlarını müdafiə etmək və sosial rifahını yüksəltmək məqsədini hədəf götürən və bundan irəli gələrək ixtisaslaşmış proqramlar və adekvat siyasət həyata keçirən fəaliyyət sferası olmaqla Azərbaycanda yeni təşəkkül tapır.

РЕЗЮМЕ

СОЦИАЛЬНАЯ РАБОТА В ЭКСТРЕМАЛЬНЫХ УСЛОВИЯХ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

Профессиональные особенности работы социальных работников с людьми, столкнувшимися с экстремальными случаями в современный период характеризуются новыми должностями. В результате этого социальная работа постоянно квалифицируется как профессия как на международном уровне, так и в Азербайджане. Национальная практика содействует к процессу адаптации, повышает компетентность местных кадров, а также создает необходимость общенаучных попыток для решения концептуальных задач в этом направлении. Так что социальная работа служит для защиты интересов специальных слоев населения с особыми потребностями и целенаправлена на повышении социального благосостояния людей, и исходя из этого, будучи сферой деятельности специализированных программ и проводящая адекватную политику формируется только в Азербайджане.

SUMMARY

FEATURES OF SOCIAL WORK IN EXTREME CASES AND NATIONAL PRACTICE

Professional features of work of social workers with the people who faced extreme cases during the modern period it is characterized by new positions. As a result of it social work is constantly qualified as a profession as at the international level and also in Azerbaijan. National practice promotes adaptation to these changes, increases competence of local shots, and also creates need of general scientific attempts for the solution of conceptual tasks in this direction. So social work serves for protection of interests of special segments of the population with special needs and is purposeful on increase of social welfare of people and proceeding from it, being a field of activity of specialized programs and pursuing adequate policy only is formed in Azerbaijan.

XX ƏSRİN ORTALARINDA İRANDA URBANİZASIYA PROSESİNİN NƏZƏRİ TƏHLİLİ

Musa Bəratı

*AMEA Fəlsəfə və Hüquq
İnstitutunun dissertantı*

Açar sözlər: *urbanizasiya, kənd, şəhər, mühacirət, mühacirət modelləri.*

Ключевые слова: *урбанизация, село, город, миграция, миграционные модели.*

Keywords: *urbanization, village, city, migration, migration patterns.*

İranda kənd əhalisinin şəhərlərə mühacirətinin əsas səbəblərinin mahiyyəti iqtisadi, ictimai, siyasi, mədəni, yaşayış mühiti və ya bütün bu səbəblərin məcmusu ilə bağlıdır. Bu səbəblər həm də mühacirətin zəruri şərtləri kimi qəbul edilir. Kənd həyatı ilə şəhər həyatının cazibədarlığı arasında sıx əlaqələr vardır. Bu prosesdə iki əsas qüvvə işirək edir: kəndin dəf etmə qüvvəsi və şəhərin cəzb etmə qüvvəsi. Şəhərlərdə çox münasib peşə tapmaq, yüksək gəlir götürmək, şəhərin sosiomədəni imkanlarından istifadə etmək (məktəb, universitet, xəstəxanalar, istirahət, peşə seçimi azadlığı, dəyərlərin seçilməsində olan azadlıqlar və s.) imkanları kənddən şəhərə mühacirəti stimullaşdıran ən mühüm amillərdən sayılır (1, s.52-53).

Kənd əhalisinin şəhərlərə mühacirətinin səbəbləri təhlil olunarkən şəhərlərdə mövcud olan iqtisadi imkanlar və ictimai xidmətlər əsas götürülür. Bir çox alimlər bu fikirdədirlər ki, kənd əhalisinin şəhərlərə mühacirətini təşviq edən ən əsas amillər kənd ictimaiyyətində olan dəf etmə qüvvəsinin fəaliyyətidir və bu tarixi şəraitlə müəyyən olunur. Bu baxışa görə kənd təsərrüfatı sahəsində istehsalın təmin olunması sisteminin yararsız olması və ənənəvi istehsal sistemi vahidlərinin tənəzzülü, kənd həyat meyarlarının məhv olması, kənd təsərrüfatı məhsullarına qiymət qoyma sisteminin olmaması və kənd təsərrüfatı məhsullarının idxalı və ixracatı haqqında siyasətin olmamasıdır (2, s.54).

Kənd əhalisinin şəhərlərə mühacirətinin əsaslı səbəblərinin təhlilində yuxarıda qeyd olunan amillər daha effektivdir. Şəhərlərdə sənayeləşdirmə prosesi ilə əlaqədar

olaraq milyonlarla kəndli öz yaşayış mühitindən ayrılır və şəhərlərə miqrasiya edir. Şəhərə miqrasiyanın digər səbəbləri sırasında iqtisadi, ictimai, siyasi, mədəni amilləri, yaşayış mühitiini və ya bütün bunların məcmusunu göstərmək olar. Bununla yanaşı mühacirət üçün imkanların və başqa coğrafi məkanların mövcud olması da mühacirətə sövq edən amillərdəndir. Kənd əhalisinin mühacirətinin əsas sosial tərəfi şəhərlərdə daha yaxşı yaşayış şəraitinin olması ilə əlaqədardır. Bu fikirdən çıxış edərək qeyd etmək lazımdır ki, mühacirət prosesi müəyyən tarixi – iqtisadi şəraitdə təhlil oluna bilər. Belə ki, müxtəlif iqtisadi, sosial, siyasi, mədəni və yaşayış mühiti ilə bağlı səbəblər yalnız müəyyən tarixi şəraitdə ictimai - iqtisadi təkamül dərəcəsinə görə kənd əhalisinin şəhərlərə mühacirət etməsini təşviq edə bilər. Bu amillər daxili mühacirətin digər formalarında özünü doğruldur. İranda kənd əhalisinin mühacirətini təşviq edən amillərin səbəblərinin öyrənilməsi haqqında bir o qədər də geniş məlumat yoxdur. Tədqiqatların çoxu regional xarakterlidir. Amma bu tədqiqatların hamısı iqtisadi amillərin rolunun əhəmiyyəti üzərində qurulmuşdur. Əmək və Sosial Təminat Nazirliyinin 1972-ci ildə insan potensialı və işçi qüvvəsi ilə bağlı fəlsəfi və sosioloji araşdırmalarına əsasən bütün ölkədə mühacirətin səbəbləri aşağıdakı kimi göstərilmişdir: Ölkənin bütün mühacir əhalisinin 16,2%-i daha yaxşı iş tapmaq, 4,3%-i iş axtarmaq, 4,7%-i isə iş yerinin dəyişməsi ilə əlaqədar olaraq öz doğrulduqları yerdən mühacirət etmişlər və bu üç səbəb mühacirətin əsas səbəbləridir. Başqa mühacirlər (7,6%-i) evləndiklərinə və 62,3% insan isə ailələrindən asılı olaraq mühacirət etmişlər. Buna görə də qeyd olunan səbəblər arasında iş tapmaq və xüsusilə daha yaxşı iş tapmaq mühacirətin ən mühüm amilidir.

Deyilənləri nəzərə alaraq mühacirlərin əsas xüsusiyyətini üç qrupa – sosial, təhsil və iqtisadi qruplara bölmək olar. (3, s. 287)

I. Sosial xüsusiyyətlər. Üçüncü dünya ölkələrindən olan mühacirlərin əksəriyyətini 15-24 yaşında olan cavanlar təşkil edir. Digər bir tərəfdən isə təhsil imkanlarının genişlənməsi ilə qadınların mühacirəti artmaqdadır və bəzi ölkələrdə qadınların miqrasiyası kişilərə nisbətən üstünlük təşkil edir.

II. Təhsil xüsusiyyətləri. Məlumatların araşdırılması göstərir ki, təhsillə mühacirətin arasında birbaşa əlaqə vardır. Başqa sözlə desək, təhsil almış adamlar başqalarına nisbətən mühacirətə daha çox maraq göstərilir (1, s.57).

III. İqtisadi xüsusiyyətlər. Tarixən mühacirlərin böyük bir qismini yoxsullar və əsasən də torpaqsız, qeyri-fəal kəndlilər, kənd təsərrüfatı imkanlarına malik olmayanlar təşkil etmişlər. Amma bu gün inkişaf etməkdə olan ölkələrdə yeni yaradılmış sənaye sahələrinin inkişafı nəticəsində şəhərlərdə mühacirlərin maliyyə

imkanları yüksəlir. Bu baxımdan adamlar daha çox gəlir gətirən peşə axtarmaq üçün şəhərlərdə məskunlaşırlar. Şəhərlərdə fərqli sosial təbəqələrdən olan mühacirlərin əksəriyyəti kənddə yoxsulluq şəraitində yaşamış insanlar olmuşlar (4, s.59).

Əhalinin coğrafi yerdəyişməsinin sosial inkişafa təsir etməsi haqqında ilk tədqiqat işi aparan ingilis iqtisadçı alimi Tomas Maltus olmuşdur. O, “İnsanlar arasında nəsilartırma” adlı məqaləsində göstərir ki, əhalinin miqrasiyası meyli o qədər artırıcıdır ki, qida məhsulları insanların gündən-günə artan ehtiyacını qane etməyəcəkdir (5, s.60). Maltus inanırdı ki, əgər fəhlələrin əmək haqqı onların məişət tələbatlarını tam şəkildə ödəyərsə onlar tez evlənəcək və nəsil artımı olacaqdır. Lakin əhalinin artması ilə əlaqədar işçi qüvvəsinin tələbi də artacaqdır. Amma əks-təsir qanununa görə kənd təsərrüfatı sahəsində geriləmə müşahidə olunacaq, əmək haqqının səviyyəsi məişət xərcləri səviyyəsinə enəcəkdir. Maltusun fikrincə, bu proses uzun müddət davam edərsə, maddi nemətlər azalacaq, ölüm halları artacaq və bütün bunlar da əhalinin sayının azalmasına səbəb olacaqdır.

Ümumiyyətlə, Maltusa görə əhali və qida məhsulları həndəsi silsilə ilə artacaqdır. Qida məhsullarının istehsalı əsla əhali artımından çox olmayacaqdır.

Maltusdan sonra məşhur ingilis iqtisadçısı David Rikardonun iqtisadi inkişaf nəzəriyyəsində də əhali və onun inkişafı diqqət mərkəzinə çəkilmişdir. Rikardo Maltusun əksinə olaraq modern sənayedə kapital yığılmasını inkişafın mühərriki adlandırır. Onun baxışlarına görə kapital da zəhmət haqqı kimidir, ona əmtəə satılmamışdan əvvəl sərf olunmuş işçi qüvvəsinə ödəniş və tikililər, əmək alətləri almaq vasitəsi kimi tərif vermişdir (5, s. 60-62).

Rikardo bu fikirdədir ki, sənaye fəhlələrinə verilən minimum əmək haqqının dəyəri kənd təsərrüfatı məhsullarının qiymətindən asılıdır. Qeyri-məhsuldar sahələrin əkilməsinə tələb artır. Qida məhsullarının qiymətinin artması ilə fəhlələrin də əmək haqqı artmış olur. Modern iqtisadiyyatda kapital qoyuluşunun səmərəliliyi azalır, modern bazardan mənfəətin çıxması nəticəsində iqtisadi inkişaf prosesi ilə dayanır. Rikardonun nəzəriyyəsində kənd təsərrüfatı sahəsində səmərəliliyin azalması modern sahədə inkişafın məhdudiyyəti kimi təqdim olunur.

İqtisadçı alim Artur Luis əhalinin hərəkətini, yerdəyişməsinə və mühacirətini nəzərə alan sosial-iqtisadi model təqdim etmişdir. Burada işçi qüvvəsinin mühacirəti məsələsi də araşdırılmışdır. Luis iqtisadiyyatı iki ənənəvi sahəyə – kənd təsərrüfatına və modern sənayeyə (şəhər sənayesi istehsalı) bölür. Onun modelinə əsasən kənd təsərrüfatı sahəsində son istehsal sıfır və şəhər istehsalında isə sıfırdan çox olacaqdır. Nəticədə kənd əhalisinin işçi qüvvəsinin şəhərlərə mühacirəti ənənəvi

istehsal sahəsində dəyişiklik yaradacaqdır və kənd təsərrüfatı məhsullarının istehsalı azalmayacaqdır. Digər tərəfdən isə ənənəvi istehsal sahəsində olan işçi qüvvəsi modern sahədə çatışmayan işçi qüvvəsini təmin edəcəkdir. Bununla da modern istehsal sahəsində səmərəlilik dərəcəsi azalacaqdır. Sənayenin inkişafı və yeni texnologiyanın tətbiq edilməsi kənd təsərrüfatının inkişafına səbəb olacaqdır. Bu yolla ənənəvi istehsal sahəsi ilə modern istehsal sahəsi arasında ikitərəfli əlaqə yaranacaqdır. Bununla əlaqədar olaraq Luis qeyd edirdi ki, modern sənaye sahəsində işçi qüvvəsinə ehtiyac duyularsa şəhərdəki zəhmət haqqına olan tələb də artacaqdır.

Sonrakı tədqiqatlar göstərir ki, Luisin fərziyyələri həddən artıq sadə və nikbindir. Luisin modeli şəhər işsizliyini şərh edə bilmir. O fərz edir ki, kənddən işçi qüvvəsinin şəhərlərə axını işçi qüvvəsinə olan tələbat və iqtisadi inkişaf ilə mütənasibdir. Lakin kapitalistlərin artıq mənfəət əldə etmək məqsədilə həyata keçirdikləri kapital qoyuluşu nəticəsində istehsal artdıqca işsizlik də artacaq (5, s. 85). Luisin meyarları “inkişafa zidd artım” ola bilər.

Maykl Todaro ikili iqtisadi meyarlara əsasən əhalinin yerdəyişməsinə və mühacirətini araşdırmışdır. O, öz məqaləsində (1969-cu il) Luisin modelini tənqid edir və öz iqtisadi modelini təqdim edir. Bu model Harris və Todaro tərəfindən inkişaf etdirilmiş “Harris-Todaro modeli” adı ilə məşhurdur. O, kənd əhalisinin şəhərlərə mühacirətinin iki amilini – şəhərlə kənd arasında olan gəlirin fərqliliyini və bu iki məkanda olan işsizliyin səviyyəsini əsas götürür. Harris və Todaronun meyarlarında fərz olunur ki, mühacirət əqli və iqtisadi bir məsələdir. Kənddə və şəhərdə gözlənilən və həqiqi gəlirin fərqi yaranır (3, s. 29) Başqa sözlə desək, Luisin iddia etdiyi kimi mühacirət yalnız şəhərdə və kəndə olan gəlirin təsirindən yaranmır. Əksinə kənddə və şəhərdə gözlənilən gəlirin fərqi yaranır (6, s. 3). Mühacirətin ilk təhlilçiləri iş qüvvəsinin dəf olunması ilə cəzb olunması arasında fərq olduğunu göstərmişlər və bu fikirdə idilər ki, kənd əhalisinin şəhərlərə mühacirəti şəhərlərdə müsbət, kəndlərdə mənfi dəyişikliklər yarada bilər. Harris və Todaronun modelində kəndlərdən şəhərlərə olan urbanizasiya amilləri birləşdirilmişdir. Bu zaman şəhərlə kənd arasında olan zəhmət haqqı fərqi urbanizasiyanın hərəkətverici amili kimi nəzərdə tutulur (5, s. 341). Həqiqətdə isə bəzi şəhər yerlərində müşahidə olunan işsizlik səviyyəsi, eyni zamanda, onların yüksək səviyyədə mühacir qəbul etməsi təsəvvürünü gücləndirir. Şəhərlə kənd arasında gözlənilən zəhmət haqqı fərqi hətta işsizlik yüksək səviyyədə olduqda belə kəndlə şəhər arasında mühacirət amili ola bilər (Harris- Todaro modelinin şərh) (3, s.63).

Urbanizasiya modelində kənd əhalisinin şəhərlərə mühacirəti kənd yerlərindən şəhərlərə doğru hərəkət edən mühacirlərin sayından asılı olur. Kənd əhalisinin şəhərlərə mühacirətinə aid olan dövr haqqında məlumatların zaman ölçüsünün əldə edilməsi mümkün olmadığından urbanizasiya haqqında sosioloji tədqiqatın aşağıdakı riyazi hesablamalarından istifadə olunur.

$$M_t = P_{ut} - (1 + P_{ut-1})g.$$

Burada M_t kənd əhalisinin şəhərlərə mühacirətinin miqdarı, P_{ut} cari ildə ölkədə şəhər əhalisinin miqdarı, P_{ut-1} əvvəlki ildə şəhər əhalisinin miqdarı, g isə ölkədə şəhər əhalisinin təbii artımını göstərir.

Bu modeldə şəhər və kəndin əmək haqqı səviyyəsindən asılı olan mühacirətinin miqyasını müəyyən etmək üçün müvafiq olaraq (1) və (2) əlaqələrindən istifadə olunur. Şəhər yerlərində əmək haqları şəhərdə adambaşına düşən istehsaldan istifadə olunmaqla (istehsal sənaye və xidmət sahəsində istehsalın məcmusu ilə nəzərdə tutulur), kənd yerlərində isə işçi qüvvəsinin səmərəliliyinin orta həddindən istifadə olunmaqla (kənd təsərrüfatı sahəsində kənd təsərrüfatı istehsalının dəyərinin əhaliyə olan nisbəti) təqribi şəkildə hesablanır. Burada (1) və (2) əlaqələrində Y_{ut} t ili ərzində şəhərdə istehsalın dəyəri, P_{ut} t ili ərzində şəhər əhalisi, Y_{rt} kənd istehsalının dəyəri (kənd təsərrüfatı istehsalının t ili ərzində dəyərinin müqabilə) və P_{rt} t ili ərzində kənd əhalisinin miqdarıdır.

Buna görə də deyilənləri nəzərə alaraq urbanizasiya modelini aşağıdakı formula ilə göstərmək olar. $M_t = (W_{rt} - f(W_{ut}))$

Bu modeldə M_t - t zaman müddətində kənd əhalisinin şəhərlərə mühacirətinin miqdarı, f işçi qüvvəsinin asılılığını, W_{ut} şəhər əmək haqqı miqdarını, W_{rt} kənddə əmək haqqının miqdarını göstərir. Şəhər yerlərində işsizlik mövcud olduğu üçün fərz olunur ki, şəhərdə gözlənilən əmək haqqı miqdarını kənd yerlərində olan əmək haqqı miqdarı ilə müqayisə etmək olar. Nəticədə isə şəhərdə gözlənilən əmək haqqının miqdarını kənd yerlərindəki əmək haqqının miqdarı ilə müqayisə etmək olar. Nəticədə şəhərdə gözlənilən əmək haqqı miqdarı həqiqi əmək haqqının miqdarının kofisenti iş tapmaq ehtimalının hasilini aşağıdakı kimi şərh etmək olar. Bu əlaqədə 3 gözlənilən əmək haqqının miqdarı (şəhərlərdə) və P isə iş tapmaq ehtimalıdır. Sadə bir üsulla P - iş tapmaq üçün 4 rabitəsindən istifadə olunur. Bu isə şəhər yerlərində işsizliklə məşğulluğun miqdarıdır. Nəticədə isə müəyyən bir zaman dövründə mühacirət üç amillə kəndlə şəhər əmək haqqı arasında ziddiyyət yaradır. Şəhər yerlərində məşğulluğun miqdarı və mühacirlərin yaranmış peşə imkanlarının

təsirindən asılıdır (5, s.341-342). Başqa sözlə desək, mühacirəti aşağıdakı kimi əks etdirmək olar:

$$M_t = W_{rt} - hL_p W_{ut}.$$

Burada h kənd mühacirlərinin yeni peşə və məşğulluq imkanlarına kəndin potensial mühacirlərinin əks-təsirinin miqdarıdır. Bu modeldə nəzərdə tutulmuşdur ki, zaman W_{rt} -dən böyük olarsa onda kənd əhalisinin şəhərlərə mühacirəti davam edəcəkdir. Bu proses o vaxtadək davam edəcəkdir ki, W_{rt} ilə bərabər olsun. Əgər W_{rt} -dən böyük olarsa iş axtaranlar ümitsiz qalıb qayıdacaqlar. O cümlədən, yuxarıda qeyd olunan modelin xüsusiyyətlərindən biri odur ki, şəhərlərdə əmək haqqının artması işsizliyin artmasını elə zəruri edir ki, yenidən mötədillik yaransın. Başqa şərhə işçi qüvvəsinə olan tələbin artması ya hər bir başqa amil şəhər yerlərində əmək haqqının artmasına, şəhər və kənd yerlərinin əmək haqqı arasında ziddiyyətlərin artmasına səbəb olacaqdır. Bu isə işsizliyin yaranmasına gətirib çıxaracaqdır. Belə ki, şəhər yerlərində məşğulluq siyasətinin tətbiqi ilə eyni zamanda gəlirlərin yaxınlaşmasına, kənddə məşğulluq qarşısında bərabər imkanlar yaradılmamasına səy göstərilməməsi ziddiyyətli bir mövqeyin yaranması ilə nəticələnə bilər. Bu isə şəhərlərdə məşğulluğun daha çox olmasına, yaxud şəhərlərdə işsizliyin çoxalmasına (hətta kəndlərdə belə) səbəb ola bilər (3, s. 495).

Harris-Todaro modelinin şərhı eksperimental tədqiqatlarda aşağıdakı kimi tətbiq olunur. Burada qeyri-iqtisadi amillər, o cümlədən mühacirlərin savad dərəcəsi də ona uyğunlaşmış olur.

$$M_t = f(W_{rt}, W_{ut}, U_t, fNF_y).$$

Yuxarıdakıları nəzərə alaraq son modeli aşağıdakı kimi şərh etmək olar. Bu şərhdə dəyişikliklər aşağıdakılardan ibarətdir.

M_t = kənd əhalisinin kənddən şəhərlərə mühacirlət edənlərinin sayı

W_{ut} = şəhərdə əmək haqqı

W_{rt} = kənddə əmək haqqı

E_t = mühacirlərin savadının səviyyəsi (qeyri-iqtisadi bir dəyişiklik kimi)

U_e = şəhərdə məşğulluq dərəcəsi

fNF_y = şəhərdə rəsmi sahənin gəliri

WR = şəhərdə əmək haqqının kəndə nisbəti.

Harris-Todaronun, Luisin və başqa klassik mütəfəkkirlərin nəzəriyyələrinə əsasən inkişaf etməkdə olan ölkələrin mühacirət prosesi ola bilsin ki, kəndlə şəhər gəlirinin səviyyəsinin bərabər olması ilə bağlı mötədil bir model təqdim etmir.

1985-ci ildə Uilyam Koul və Riçard Senderz “Üçüncü dünya ölkələrində daxili mühacirət və şəhər işsizliyi” adlı məqalədə Harris-Todaro nəzəriyyəsini tənqid edərək göstərirlər ki, kənd mühacirlərinin modern sənaye sahəsində iş tapması mümkün deyil. Odur ki, onlar qeyri-rəsmi sahələrə meyl edirlər.

Onlar göstərmişlər ki, Harris-Todaro nəzəriyyəsi kənd əhalisinin şəhərlərə mühacirəti zamanı ümumi bir nəzəriyyə ola bilər. Çünki, bu nəzəriyyə yalnız o mühacirlərə aid oluna bilər ki, onlar insan kapitalını (təhsil və kəifyyət dərəcədə səriştəsi olan) təşkil etsinlər. Belə ki, mühacirlərin böyük bir hissəsi şəhərin iqtisadi sahəsinə münasib olan məharətlərə malik deyillər. Harris-Todaro modelinin sosial-fəlsəfi araşdırılması ilə bağlı başqa bir əhəmiyyət kəsb edən məsələ odur ki, gəlirdə olan fərq modeli kimi bu meyarlar və başqa analoji meyarlar mühacirət haqqında qərar qəbul edilməsində təyinedici bir amil kimi göstərilir. Fəhlələr şəhərlərdə elə iş axtarmalıdırlar ki, onlar daha çox gəlir əldə etsinlər. Amma bu meyarlar yalnız inkişaf etmiş ölkələrdə mövcuddur. Onlar tam məşğulluq şəraitini qəbul edirlər. Halbuki, inkişaf etməkdə olan ölkələrin cəmiyyətlərinin xüsusiyyətləri göstərir ki, bu ölkələr işsizlik problemləri ilə qarşılaşır və mühacirlər qısa bir müddət ərzində özləri üçün münasib iş tapa bilmirlər. Bu səbəbdən onlar qeyri-rəsmi sahələrdə çalışırlar. Nəhayət, hər bir fərd mühacirət haqqında qərar qəbul etdikdə işsizlik təhlükəsi ilə uğur arasında və şəhərlə kənd arasında olan həqiqi gəlir fərqi arasında mötədillik yaratmalıdırlar.

Todaro – Harris modelində mühacirət meyarlarının aşağıda şərh olunan əsas xüsusiyyətləri göstərilir: (3, s. 295)

1. Mühacirət stimulu əsasən əqli mülahizə, nisbi iqtisadi xeyir və xərcə görə yaranır. Bu, əsasən maliyyə məsələsi olsa da, eyni zamanda sosial-psixoloji məsələdir.

2. Mühacirət haqqında qərar qəbul olunması şəhərlə kənddə gözlənilən həqiqi gəlir fərqiindən asılıdır, onlar arasında həqiqi fərqiindən asılı deyildir.

3. Şəhərdə müəyyən iş tapmaq ehtimalı işsizlik səviyyəsi ilə qarşılıqlı əlaqəyə malikdir.

4. Şəhər və kənd gəliri arasında ixtilaf mövcud olduqda şəhərlərdə məşğulluq imkanlarının artması nəinki mümkün olur, eyni zamanda məntiqi olur.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Zəncani Həbibullah. Mühacirət və şəhəratrafı məskunlaşma (əhali inkişaf kitabı). Tehran, 1382 (2003)
2. Vosuyi Mənsur. Kənd sosiologiyası. Tehran, 1384 (2005)
3. Torado Maykl, İnkişaf etməkdə olan ölkələrdə daxili mühacirət. Əmək və İctimai təminat komitəsi. (M. Sərmədinin və P. Rəisfərdin tərcüməsi). Tehran, 1367 (1988)
4. Sərrafi. İranda qeyri-rəsmi məskunlaşmaya təsir edən amillərin təhlili. Tehran, 1381 (2002), s.6
5. Gilis. Tehran, 1385 (2006)
6. İbadi. Tehran, 1376 (1997)

РЕЗЮМЕ

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ УРБАНИЗАЦИОННОГО ПРОЦЕССА В ИРАНЕ В СЕРЕДИНЕ XX ВЕКА

В Иране экономические, общественные, политические и социокультурные факторы являются главными причинами урбанизации. Эти причины принимаются важными условиями внутренней миграции. Город притягивает рабочими местами, высокой зарплатой, образовательными, медицинскими возможностями, свободными выборами ценностей и т.д. и стимулирует внутреннюю миграцию.

SUMMARY

THEORETICAL ANALYSIS OF URBANIZATION PROCESSES IN IRAN IN THE MIDDLE OF THE XX CENTURY

The theoretical analysis of urbanization process in Iran in the middle of the XX century. In Iran economic, public, political, cultural factors are the main reasons of an urbanization. These reasons are accepted by important conditions of internal migration. In this process the important role belongs to the city and pushing away of the village. The city attracts workplaces, a high salary, educational, medical opportunities, free elections of values, etc. and stimulates internal migration.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. S.Hüseynov

HEYDƏR HÜSEYNOVUN AZƏRBAYCAN FƏLSƏFİ FİKİR TARİXİNDƏ YERİ VƏ ROLU

Rəşad Əsgərov

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Açar sözlər: *fəlsəfə tarixi, milli və ideoloji məsələlər, milli-azadlıq, milli fəlsəfi fikir, avropasentrizm, dini-fəlsəfi təlimlər.*

Ключевые слова: *история философии, национальные и идеологические вопросы, национально-освободительный, национальная философская мысль, евроцентризм, религиозно-философские учения.*

Key words: *history of philosophy, national and ideological issues, national freedom, national philosophical thought, eurocentrism, religious-philosophical doctrines.*

Görkəmli Azərbaycan filosofu Heydər Hüseynov çoxşaxəli tədqiqatlarla Azərbaycan fəlsəfəsinin təşviqində, tədrisində və tədqiqində fəal iştirak etmiş, fəlsəfə ixtisasının və bu ixtisasa aid müxtəlif tədris proqramlarının yaradılmasında, dialektik və tarixi materializm fəlsəfəsinə dair onlarca qiymətli məqalə və əsərlərin yazılmasında mühüm xidmətlər göstərmişdir. Radikal partiyalıq mövqeyindən yazılmasına baxmayaraq, həmin əsərlər vaxtilə ali məktəb tələbələri üçün, ümumiyyətlə fəlsəfəni öyrənənlər üçün Azərbaycan dilində ən geniş yayılmış vəsaitlər olmuşdur.

Akademik Heydər Hüseynovun fəaliyyətində əsas istiqamət Azərbaycan fəlsəfəsi tarixidir. Alimi bu sahəyə də müraciət etdirən subyektiv marağdan daha çox həyatı tələbat olmuşdur. O, doğma xalqının elmi fəlsəfə tarixini yaratmaq işinə mühüm mənəvi və siyasi əhəmiyyəti olan vətənpərvərlik işi kimi baxır və tədqiqatlar aparırdı.

Məlum olduğu üzrə Azərbaycan xalqının zəngin fəlsəfi irsi oktyabr inqilabından əvvəl tamamilə öyrənilməmiş qalırdı. Həm də avropamərkəzçilər Azərbaycan xalqının, ümumiyyətlə Şərq xalqlarının özünəməxsus fəlsəfi mədəniyyəti olduğunu inkar edir, konkret olaraq belə bir fikir söyləyirdilər ki, guya Şərq xalqlarının fəlsəfəsi ancaq dini-mistik baxışlardan ibarətdir. Şərq xalqlarına fəlsəfi təfəkkür

deyil, dini təfəkkür xasdır. Xalqın əsrlər boyu az öyrənilmiş xəzinəsini xalqın malı etmək mühüm fəlsəfi əhəmiyyəti olan bir məsələ idi. Başqa sözlə desək, keçmiş fəlsəfi mədəniyyəti öyrənmədən insanların nəzəri təfəkkür qabiliyyətini inkişaf etdirmək və təkmilləşdirmək son dərəcədə çətin olardı. Ona görə də Heydər Hüseynov bu ağır yükü öz üzərinə götürərək XIX əsr Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixindən adlı əsəri yazmağı qarşısına məqsəd qoymuşdur. [4, 118-122].

Heydər Hüseynov doğma xalqının fəlsəfi fikir tarixini sistemli olaraq yaratmaq işinə özünün böyük bir vətəndaşlıq borcu kimi baxmış və bu sahənin ilk görkəmli tədqiqatçılarından olmuşdur. O, Azərbaycan fəlsəfə tarixinin XIX əsrini tədqiqat obyektinə çevirməklə yanaşı, əvvəlki dövrlərdən başlayaraq XIX əsrə qədərki Azərbaycan ictimai-siyasi və fəlsəfi fikir tarixinin də icmalını professional səciyyələndirmişdir. Əsərdə beş azərbaycan mütəfəkkirinin Mirzə Kazımbəy, Mirzə Şəfi Vazeh, A.Bakıxanov, M.F.Axundov və Həsən bəy Zərdabinin dünyagörüşü xüsusi təhlil edilmişdir. Bu mütəfəkkirlərdən A.Bakıxanov və H.B.Zərdabi ilk dəfə olaraq Heydər Hüseynov tərəfindən fəlsəfi tədqiqata cəlb edilirdilər. Heydər Hüseynov tərəfindən əsas qoyulmuş bu cığır sonralar digər tədqiqatçılar tərəfindən ətraflı öyrənilmiş və daha da genişləndirilmişdir. Bu mənada Heydər Hüseynovun tədqiqatı Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai fikir tarixini öyrənmək sahəsində ilk qiymətli əsərdir.

H.Hüseynov 1949-cu ildə “XIX əsrdə Azərbaycanda ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən” adlı monaqrafiyasını çap etdirdi. Bu əsərə qədər tədqiq edilən Azərbaycan mütəfəkkirləri ya fəlsəfi rakursdan sistemli olaraq tədqiq edilməmiş, ya da müxtəlif elm sahələrinin nümayəndələrinin, xüsusilə də ədəbiyyatçıların tədqiqat predmetinə çevrilmişdilər. Həm də Heydər Hüseynovun tədqiqatını gücləndirən məqamlardan biri də onun ilk dəfə olaraq çoxsaylı arxiv materialları əsasında Azərbaycan mütəfəkkirlərini tədqiqata cəlb etməsi idi. Bu hal isə əsərin unikallığını daha da artırır və müəllifə digər tədqiqatçılardan fərqli baxış nümayiş etdirməyə imkan verirdi.

H.Hüseynov XIX əsr fəlsəfi fikrini xalqın mənəvi mədəniyyətinin digər sahələrindən təcrid edilmiş şəkildə deyil, onlarla sıx əlaqədə götürməklə fəlsəfi fikri xalqın mənəviyyatının məğzi kimi göstərməyə çalışmışdır. O, XIX əsr Azərbaycan fəlsəfəsində gedən ideya mübarizəsinə nəzər salır, bu mübarizəni ictimai həyatda mütərəqqi və mürtəcə qüvvələr arasındakı mübarizənin inikası kimi qiymətləndirir. Heydər Hüseynov imkan daxilində tədqiq etdiyi hər bir mütəfəkkirin dünyagörüşündə fəlsəfi problemləri ön plana çəkməklə, XIX əsr Azərbaycan fəlsəfi fikrimizin əsas ideya cərəyanlarını və istiqamətlərini düzgün müəyyən etmişdir.

Əsərin diqqəti cəlb edən mühüm məziyyətlərindən biri ondadır ki, müəllif Azərbaycan fəlsəfəsini məhdud milli çərçivədə qapanıb qalmış bir şəkildə deyil, dünya xalqlarının fəlsəfi mədəniyyəti ilə qarşılıqlı şəkildə inkişaf edən fəlsəfə kimi tədqiq edir. H.Hüseynov öz əsəri ilə Azərbaycan xalqının mütərəqqi ənənəyə malik olduğunu elmi obyektivliklə sübut etdi və Azərbaycan fəlsəfəsində dini-mistik baxışlardan başqa orijinal heç bir şey görməyən və yaxud görmək istəməyən qeyri-elmi konsepsiyalara güclü zərbə vurdu. H.Hüseynovun monaqrafiyasında hər bir fəlsəfi hadisəyə konkret münasibət bildirilməklə yanaşı, müasirlik ruhu da güclüdür. Bu da əsərin elmi tutumunu daha da artırır.

H.Hüseynovun yaradıcılığı XX əsrin ortalarında yaranmış çox çətin və həm də birmənalı olmayan dövrdə öz vətəninə xidmət göstərməyin örnəyidir. Müasir Azərbaycanda çoxları bununla razıdır ki, fəlsəfə tarixi mədəniyyətin, millətin özünüdərkinin ayrılmaz bir hissəsidir. H.Hüseynov öz əsərləri ilə, əslində, Azərbaycanın ictimai şüurunda, o dövrdəki sovet mədəni məkanında Azərbaycan fəlsəfə tarixi məfhumunu təsbit etdi. Onun bu vəzifəni yerinə yetirmək üçün nə dərəcədə böyük qüvvə sərf etmiş olduğunu bu gün təsəvvür etmək çətinidir. Təbii ki, keçmişdə yaşayıb yaratmış məşhur filosoflarımıza diqqət, maraq, onların əsərlərinin təhlili, milli mədəniyyətimizə verdiyi töhfələrin yenidən dərk olunması müasir fəlsəfi fikrin formalaşmasının mühüm tərkib hissəsidir.

Heydər Hüseynovun əsəri identikliyin, milli yaddaş və mədəniyyətin təşəkkülünə bilavasitə təsir göstərdi. Akademikin faciəsi də onda idi ki, o fəlsəfə tarixinə dair əsəri ilə milli şüurun, milli mədəniyyət və tariximizin fəlsəfi əsaslarının inkişafı və zənginləşməsinə kömək etməyə çalışırdı [6, 24-31].

Heydər Hüseynovun tədqiqatının dəyəri xüsusən ondan ibarətdir ki, ilk dəfə olaraq ümumittifaq elmi ictimaiyyəti bu əsər vasitəsilə Azərbaycan xalqının fəlsəfi mədəniyyətinin tarixi ilə tanış olmaq imkanı əldə etdi. Əsərin əsas üstünlüyü həm də onun müəllifinin sovet ideologiyasına qarşı çıxmasında idi. Məhz bu amillər alimin və əsərin sonrakı teleyinə öz təsirini göstərməkdə böyük rol oynadı [3, 101-104].

Heydər Hüseynov 1949-cu ildə Bakıda rus dilində nəşr edilmiş “XIX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən” kitabını öz dostlarına və tanışlarına göndərmişdir. Kitab işıq üzü görəndən sonra Heydər Hüseynovun ünvanına Rusiyanın, Gürcüstanın, Estoniyanın, Qazaxstanın, Özbəkistanın görkəmli alimləri məktublar yazaraq əsərə yüksək qiymət verdiklərini bildirmişlər. Bunlardan akademik İ.Kraçkovskini, akademik E.Bertelsi, akademik K.Bakradzeni, estoniyalı

akademik Kruusu xüsusi qeyd etmək olar. Azərbaycan alimlərindən isə Məmməd Arif, Mehdi Hüseyn, Mirzə İbrahimov əsər haqqında yüksək fikir söyləmişlər.

1947-ci ildə Nizami Gəncəvinin 800 illik yubiley təntənələrində iştirak etmək üçün Azərbaycana gələn məşhur sovet yazıçısı A. Fadeyev Azərbaycanda digər adlı-sanlı ziyalılarla birlikdə H.Hüseynovla da tanış olmuşdu. Fadeyev SSRİ yazıçılar ittifaqı ilə yanaşı həm də Stalin Mükafatları Komitəsinə rəhbərlik edirdi. H.Hüseynovun kitabı ilə tanış olan A.Fadeyev onu dövrün mühüm elmi uğurlarından biri kimi 1949-cu il üçün II dərəcəli Stalin mükafatına təqdim etməyi qərara alır [9]. Tezliklə akademik Heydər Hüseynov bu sanballı monoqrafiyasına görə Stalin mükafatına layiq görülür.

Xatırlatmaq istəyirəm ki, hələ bu mükafatdan əvvəl Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının həqiqi üzvü, Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının İctimai Elmlər şöbəsinin sədri Heydər Nəcəf oğlu Hüseynova 1940-46-cı illərdə nəşr olunan “Rusca-Azərbaycanca lüğət” üçün İkinci Dərəcəli Stalin mükafatı verilmişdir [8].

Müəffəqiyyətdən başı gicəllənən müəllif belə hallarda “respublikanın sahibindən” – M.C.Bağirovdan icazə almağın, ən azı onu məlumatlandırmağın zəruri olduğunu tamam yaddan çıxarır. Bağirov necə deyərlər, qulağının dibində baş verən hadisədən yalnız yeni laureatların adları “Pravda” qəzetində çap olunanda xəbər tutur [11].

H.Hüseynovun “XIX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən” adlı bu əsəri görkəmli mütəxəssislər və geniş ictimaiyyət tərəfindən yüksək qiymətləndirilsə də o, rəsmi dairələrdə böyük narazılıq yaratmışdı. Bu narazılığa səbəb isə o idi ki, müəllif əsərdə XIX əsrin birinci yarısının sosial-siyasi səciyyəsinə verərkən Rusiyanın Qafqazı zəbt etmək məqsədi ilə apardığı müharibədə öz torpaqlarının müdafiəsinə qalxmış Qafqaz xalqlarının Müridizm hərəkatı altında birləşməsinə müsbət qiymət vermişdir.

Müridizm XIX əsrin ikinci yarısında rus elmi ədəbiyyatında meydana gələn və Şimali Qafqaz xalqlarının XIX əsrin 20-60-cı illərində milli azadlıq hərəkatını ifadə edən termin kimi başa düşülür. Mürüdzmi həmçinin orta əsrlərdən başlayaraq Şərqdə geniş yayılmış Sufilik kimi dini – idealist fəlsəfi cərəyanından qidalanan təlim kimi də qiymətləndirmək olar. Bu təlim siyasi fəaliyyət və İslamın təntənəsi uğrunda mübarizə ilə birləşdirilərək müxtəlifdillilik – pərakəndə Qafqaz dağlılarının mübarizəsinə xeyli mütəşəkkillik vermişdir.

Bütün bu deyilən iradlardan sonra Şamilin Çeçenistanda böyük kütlə qarşısında söylədiyi məşhur bir nitqini nəzərinizə çatdırmaq istəyirəm: “Mən ağır döyüşlərdən,

xüsusilə Axulqadan sonra tam qənaətə gəldim ki, ölümün gözünə dik baxan, şəhidliyi şərəflə qarşılayan insanlara əsarət təklif etmək boş və gülünc bir şeydir. Ey vətən dağlarının bənzərsiz zinəti olan onun şərəfli qoruyucuları! Azadlığı yalvarışla almaq qeyri mümkündür. Onu zorla almalıyıq. Çarı görüb, onu allaha şəriq qoşanlar kafirlərdən fərqlənməz! Bizdən nəvələrimizə qalacaq ən böyük miras istiqlal və hüriyyət uğrunda vuruşmaq, yeri gələndə də bu yolda şəhid olmaqdır. Məhv olsun səfil əsarət, yaşasın şanlı və şərəfli ölüm! [5].

Bildiyimiz kimi akademik Heydər Hüseynovun müridizm hərəkatına verdiyi qiymət yalan üzərində qurulmuş rəsmi ideologiyaya kökündən zidd idi. Heydər Hüseynov Bakıxanov demokrat olmadığı halda tədqiqatında onu feodalizmə və çarizmə qarşı çarpışan qəti mübariz kimi qələmə verir; halbuki həqiqətdə Bakıxanov bəy və xanların silki imtiyazlarını müdafiə edirdi. Hüseynov professor Mirzə Kazımbəyi idealizə edərək, onu çarizmin ələhdarı kimi qələmə verir. Halbuki Kazımbəy qəti monarxist idi.

Eyni zamanda Hüseynov öz kitabında müridizmə düzgün siyasi qiymət vermir. O, müridizmi tərəqqipərvər hərəkat, milli-azadlıq hərəkatı kimi təsvir etməklə müridizm haqqında Qərb obyektivistlərinin, panislamistlərin, pantürkütlərin və sovet xalqına düşmən olan başqa adamların fikirlərini təkrar edirdi. Bütün bunlardan sonra Heydər Hüseynovun belə bir iddiası Azərbaycan xalqına qarşı ən alçaq böhtan deyilmi ki, Azərbaycan kəndliləri çarizmin müstəmləkə üsul-idarəsinə və yerli feodallara qarşı öz mübarizəsində Şamil hərəkatından da ilham alırdı.

Bakı ziyalılarının yığıncağında Bağirovun etdiyi məruzəni yüksək qiymətləndirən bir çox ziyalılarımız tənqidi məqalələrlə mətbuat səhifələrində çıxış edərək Heydər Hüseynova qarşı fikir bildirməkdən çəkinmirdilər. Bunların arasında Süleyman Rüstəm, Ənvər Məmmədخانlı, Sabit Rəhman, Məmməd Rahim, Ə.Əbülhəsən, Rəsul Rza, Cəfər Xəndan, M.A.Dadaşzadə, M.Topçubaşov, M.İbrahimov, M.Şirəliyev, Ə.Dəmirçizadə, M.Hüseyn, V.Səmədov kimi görkəmli Azərbaycan yazıçıları və alimləri də var idi. Əlbəttə, onlar öz məqalələrində H.Hüseynovun əsərini tənqid etməklə gələcəkdə onlara qarşı irəli sürülə bilən təqib və tənqidlərdən özlərini sığortalayırdılar.

Azərbaycan ictimai təşkilatlarının təklifləri ilə əlaqədar olaraq, ədəbiyyat və incəsənət sahəsində Stalin Mükafatları Komitəsi Heydər Hüseynovun “XIX əsrdə Azərbaycanda fəlsəfi və ictimai fikir tarixindən” kitabına dair məsələ müzakirə etmiş və bu kitabın 1949-cu il üçün 3-cü Dərəcəli Stalin mükafatına təqdim edilməsi haqqında özünün əvvəlki qərarının səhv olduğunu təsdiq etmişdir.

Komitə qeyd etmişdir ki, H.Hüseynovun kitabı düzgün olmayan nəzəri və siyasi nöqteyi-nəzərdən yazılmışdır, xüsusən müridizm və Şamil hərəkatının mahiyyətini təhrif edərək, bunları guya tərəqqipərvər olan milli azadlıq hadisələri və demokratik hadisələr kimi qələmə verir.

Bağırovun fikrincə, H.Hüseynov öz kitabında müridizmə yanlış siyasi qiymət vermiş, bu cərəyanı mütərəqqi milli-azadlıq hərəkatı kimi qiymətləndirərək “burjua alimlərinin, panislamistlərin, pantürkistlərin və sovet xalqının digər düşmənlərinin təsiri altına düşmüşdür” [11].

Həmin çətin dövrdə özündə həqiqi alim ləyaqəti, kişilik və mərdlik tapıb həm Şeyx Şamili, həm də Heydər Hüseynovu iftira və böhtanlardan qorumağa cəsarət edənlər olmuşdu. Azərbaycan SSRİ Dövlət Təhlükəsizliyi Naziri A.Yemelyanovun M.C.Bağırova 24 may 1950-ci il tarixli “tam məxfi” məktubunda bu cəsarətli adamların fikirlərindən nümunələr gətirilmişdi. Məktubda göstərilirdi ki, memarlıq elmləri namizədi, Azərbaycan Elmlər Akademiyasının İncəsənət İnstitutu Memarlıq şöbəsinin müdiri bitərəf Qəzənfər Əlizadə, Akademiyanın Coğrafiya İnstitutunun baş elmi işçisi, kənd təsərrüfatı elmləri namizədi Hüseyn Mamayev, Pedaqoji İnstitutun SSRİ tarixi kafedrasının asisenti Əsəd Dilbazi kimi ziyalılar dövrün represiya dalğasından qorxmayaaraq Heydər Hüseynovu açıq şəkildə müdafiə edərək bildirirdilər ki, Hüseynov özündən heç nə yazmayıb, o sadəcə Şamil hərəkatına münasibətdə indiyə qədər mövcud olan rəsmi nöqteyi-nəzəri təsdiq edib.

Alimə qarşı aparılan təqib 1949-cu ildə Heydər Hüseynovun özünə qarşı suisid etməsilə nəticələndi. O öz iş otağında biləyini kəsərək intihara cəhd etdi. Bu cəhddən sonra da Heydər Hüseynova qarşı olan təqiblər əksinə azalmad, daha da artdı. Bütün bu təqiblərə bir il dözümlülük göstərən akademik 1950-ci ilin avqustun 15-də faciəli surətdə öz həyatına son qoydu. Bu hadisə əslində bir alimin itkisi deyil, bütövlükdə Azərbaycanda fəlsəfə elmi geriyə atılmasına səbəb oldu. 1950-ci ildə Fəlsəfə İnstitutu və Bakı Dövlət Universitetindəki fəlsəfə ixtisası bağlandı, onun yenidən açılmasını tam on səkkiz il gözləmək lazım gəldi.

Heydər Hüseynovun görkəmli ictimai xadim, elm təşkilatçısı kimi fəlsəfə və ictimai fikir tarixi sahəsində gördüyü xüsusi xidmətləri nəzərə alaraq Azərbaycan Respublikası prezidenti İlham Əliyev alimin yubileyinin dövlət səviyyəsində keçirilməsi üçün müvafiq sərəncamlar vermişdir. Bu görkəmli alimin elmi irsinə dövlət tərəfindən verilmiş layiqli qiymətin bariz nümunəsidir. Bu qiymət alimin elmi irsinin öz aktuallığını itirmədiyini və yeni-yeni tədqiqatlar üçün elmi zəmin olduğunu bir daha gündəmə gətirir.

ƏDƏBİYYAT

1. Ədəbiyyat qəzeti 18 iyul 1950-ci il N:20(597)
2. Ədəbiyyat qəzeti 30 iyul 1950-ci il N:21 (598)
3. F.Köçərli: Filosof, müəllim, ictimai xadim. Azərbaycan kommunisti 1988 N: 9. səh 101-104.
4. F.Q.Köçərli: Azərbaycanda fəlsəfə elminin inkişafında akademik Heydər Nəcəf oğlu Hüseynovun rolu. Azb.SSR EA Xəbərləri. Tarix, fəlsəfə, hüquq 1969, N:1. səh 118-122
5. İ.Mustafayev, S.Murtuzayev, İmam Şamil, Bakı, 1993, səh 106
6. İlham Məmmədşad: Məşhur Azərbaycan filosofu Heydər Hüseynovun yubileyinə dair və ya bir daha fəlsəfə tarixi və müasirlik arasında əlaqələr barədə: Azərbaycan bu gün və sabah N: 11 (18) noyabr 2008-ci il, səh 24-31
7. İnkilab və mədəniyyət jurnalı Bakı 1949, N:11 səh 152-164. A.O.Makovelski. H.Hüseynovun “XIX əsrdə Azərbaycanda ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən” kitabı haqqında.
8. Kommunist 1 iyun 1948 N:108 (7805)
9. Kommunist 8 mart 1950 N:48 (8260).
10. Sabir Əsədov. Heydər Hüseynov. Bakı. Azərbaycan nəşriyyatı 1998, 96 səh.
11. Vilayət Quliyev: Talelərin qərribə kəsişməsi: Şeyx Şamil, Mirzə Kazım bəy, Heydər Hüseynov... və Mir Cəfər Bağırov. 525-ci qəzet 19 iyul 2008-ci il N: 129 (2720).
12. H.Hüseynov. XIX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. B.2007.

XÜLASƏ

Məqalədə Azərbaycan fəlsəfə tarixi elminin görkəmli nümayəndəsi Heydər Hüseynovun fəlsəfə və ictimai fikir tarixi sahəsindəki fəaliyyəti geniş surətdə tədqiqata cəlb edilmişdir. Burada həmçinin Azərbaycan milli fəlsəfi fikir tarixinin inkişaf xüsusiyyətləri tam aydınlığı ilə təhlil edilmiş, fəlsəfi fikrin Avropa və digər xalqların fəlsəfi fikri ilə qarşılıqlı münasibətləri tədqiq olunmuşdur. İşdə eyni zamanda sovet dövründə ideoloji məsələlərdə və milli məsələlərin həllində dövrün ideoloji xüsusiyyətlərindən kənara çıxan və ya az da olsa milli-azadlıq fikirlərini tədqiqat obyektinə çevirən Heydər Hüseynova olan təzadlı münasibət dərinədən araşdırılmışdır. Azərbaycanda fəlsəfə tarixi elminin və fəlsəfə ixtisasının yaranmasında və ölkədə bu elmin inkişafında xüsusi xidmətləri olan akademik Heydər Hüseynovun XIX əsr Azərbaycan fəlsəfə və ictimai fikir tarixi haqqındakı tədqiqatı məqalədə ətraflı şərh edilmiş və onun irsinin özündən sonrakı tədqiqatçılar üçün elmi zəmin olması vurğulanmışdır.

ABSTRAKT

Rashad Asgarov

*philosophical doctor on philosophy,
assistant professor*

In the article, distinguished delegate of Azerbaijan philosophical history science, Heydar Huseynov's occupation in the philosophical and social history field has been researched in detail.

Development features of Azerbaijan national philosophical idea history have been analyzed and national philosophical idea has been researched as in mutual attitude with the philosophical ideas of European and other peoples, too.

At the same time, in the article contrasting attitudes have been explored deeply about Heydar Huseynov, who pull of ideological features of period in the solution of ideological and national matters of Soviet era and made research object the national liberation opinions.

Heydar Huseynov became an academic, who had special services in the beginnings of philosophical history science and philosophy profession in Azerbaijan, and also in the development of this science in the country. His investigation about philosophy and social idea history during XIX century in Azerbaijan has been explained in the article, comprehensively. It also has been mentioned that, his legacy is scientific foundation for subsequent researchers.

РЕЗЮМЕ

Рашад Аскеров

*Доктор философии по философии,
доцент*

В статье широко исследуется деятельность видного представителя истории Азербайджанской философской науки Гейдара Гусейнова в сфере истории философии и общественной мысли. Здесь также проведен подробный анализ особенностей развития, истории национальной философской мысли Азербайджана, исследованы ее взаимоотношения с Европейской и мировой философской мыслью.

В то же время, в работе проведено глубокое исследование противоречивого отношения к Гейдару Гусейнову, который в советское время выходил за рамки дозволенного в вопросах идеологии того времени и превратил в объект исследования идею национально-освободительного движения. Академик Гейдар Гусейнов имеет особые заслуги в создании такой науки как история философии и в развитии философии как специальности. В статье дан подробный комментарий по исследованию Гейдара Гусейнова, посвященному истории философии и общественной мысли Азербайджана XIX века и подчеркнута важность его наследия как научной основы для будущих исследователей.

ДОСТОЙНЫЙ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬ ВОСТОКОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Академик Васим Мамедалиев

Açar sözlər: Müsəlman şərq, klassik ədəbiyyat, Bələğət, şərq poetikası, elmlərin açarı

Key words: Muslim East, classical literature, eloquence, oriental poetics, the key to the science

Ключевые слова: мусульманский восток, классическая литература, балагат, восточная поэтика, ключ к наукам

Я в своей педагогической и научной деятельности особое внимание уделяю подготовке новых специалистов и всегда восхищался и восхищаюсь научными достижениями своих талантливых студентов. В настоящее время хочу отметить одну из них – доктора филологических наук Махиру Кулиеву.

Для научного изучения богатого художественного наследия народов мусульманского Востока и определения идейно-содержательной нагрузки системы художественных образов этого наследия в центре внимания находятся два вопроса:

1. Использование научно-теоретического и методологического подхода при анализе данного наследия;
2. Определение поэтических особенностей классического художественного наследия, путем изучения теоретических концепций, возникших на Востоке на основе первичных источников.

Хотя эти вопросы неразрывно связаны друг с другом, однако их исследование на основе первичных источников имеет особо важное значение с точки зрения современной филологии. Доктор филологических наук Махира Кулиева, оценивая значение произведений, написанных на основе рукописей и первичных источников во «Введении» своей книги «Введение в классическое арабо-мусульманское литературоведение», пишет: «Изучение памятников письменности Востока представляется одной из весьма актуальных и важных

проблем современности, так как духовные ценности прошлого сохранились в указанных памятниках. Познание культурных, научных и духовных ценностей, созданных представителями различных народов, умение собирать, изучать, систематизировать и воспринимать их идейно-эстетическую ценность являются важнейшими свидетельствами развития прогресса цивилизации всего человечества». Если отметим, что до тех пор, пока классическая система восточной поэзии – Балагат – не стала предметом систематического исследования, причем на основании первичных источников, классическое наследие изучалось в отрыве от своих корней, в отдаленной от него форме, что не давало возможность раскрытию сущности мастеров той эпохи оставив в тени тонкости единства слова и смысла. И сегодня мы сталкиваемся с подобным положением. М.Кулиева, основательно объясняя свои взгляды по данному вопросу, пишет: «Однако, до сих пор художественные особенности классической поэзии изучаются на стыке двух разных поэтических систем. А эпизодичное применение терминов из поэтологической системы мусульманского Востока, часто носит чисто формальный и описательный характер и не подкреплено ссылками на авторитетные источники. В подобных случаях часто совершаются ошибки и погрешности, не раскрывается смысл изобразительных средств». Хотя М.Кулиева начала свою научную деятельность с 1984 года, однако начиная с 90-х годов, издав три книги, привлекая внимание филологов на Восток, проложила новый путь для анализа азербайджанской классической литературы на основе системы балагат. Системное изучение этой теории, основу которой заложили наши востоковеды – корифеи преимущественно в рамках науки «байан» и применение полученных результатов в классической литературе присуще именно М.Кулиевой.

Еще раз хотим подчеркнуть то, что самая важная и преобладающая сторона более чем сорокалетней научной деятельности автора заключается в том, что будучи сторонником этой малоизученной отрасли науки, она выстроила свою работу на основе восточной теоретической системы, которая прошла длительный путь развития, а также на основе последнего произведения ученого XIII века тюркского происхождения Хорезми Сиражеддин Ас-Саккаки (данная, рукопись, хранится в Институте Рукописей имени Физули НАНА). Считающееся последним, заключительным произведением Востока, произведение «Мифтахул-улум» («Ключ наук»)

представляет собой значимое первичное начало - источник для изучения литературного наследия классического периода арабо-мусульманской литературы, в том числе азербайджанской литературы, которая является ведущей ветвью этой литературы. Выбор автором этого произведения, являющегося заключительной для восточной теоретической системы и начальной для азербайджанской литературы, наглядно показывает значение и ценность ее научной деятельности. Исследовательская работа была написана на основании рукописи, значимость и научная ценность которой признаны как известными авторами средневековья, так и современными специалистами. Мне бы хотелось еще раз подчеркнуть, что классическое наследие надо изучать именно на основе той системы, на основе которой оно зародилось, поскольку в основе той системы лежит определенный набор понятий, наполненные различным специфичным содержанием, обусловленным особенностями той социально-культурной среды, в которой они возникли и функционировали.

В русском востоковедении основные направления исследования классической арабской литературы наметил выдающийся востоковед И.Ю.Крачковский.

Вопросы истории классической арабской литературы изложены в трудах Б.Я.Шидфар «Образная система арабской классической литературы (VI-XII)», И.М.Фильштинского «Арабская литература VIII-IX веков» и А.Б.Куделина «Средневековая арабская поэтика».

Изучены также крупные теоретические произведения или же некоторые глобальные вопросы средневековой арабской литературы за последние десятилетия: в этом отношении выделяются статьи зарубежных авторов, таких Г.Э. фон Грюнебаум, Ш.Пелла, В.Каскель и т.д.

Пройденный научный путь М.Кулиевой, вполне обуславливает написанной ею подобной книги. Прошло немного времени и весть о научно-исследовательской работе, проведенной над рукописью «Мифтах ал-улум» ученого XIII века Сираджеддина ас-Саккаки, пришла из Москвы. В фундаментальной монографии известного советского востоковеда И.М.Фильштинского «История арабской литературы» (Москва 1991) было отмечено более 600 авторов и исследовательских работ, из Азербайджана же была использована и включена в список литературы лишь кандидатская

диссертация М.Кулиевой «Вопросы теории арабской литературы на основе «Мифтахул-улум» ас-Саккаки».

В первой главе в книге «Введение в классическое арабо-мусульманское литературоведение» - «Возникновение и развитие литературоведческой науки на мусульманском Востоке» М.Кулиева дает краткий обзор литературных традиций древности, освещает общие тенденции формирования теории литературы и основные этапы развития поэтики и стилистики.

Во второй главе под названием «Мифтах ал-улум» ас-Саккаки как завершение классической теории литературы и поэтики» исследованы ряд важных и актуальных вопросов ас-Саккаки и его труд «Мифтах ал-улум», комментарии, глоссы и переработки «Мифтах ал-улум », рукописи и издания «Мифтах ал-улум», основы «илм ал-балага» в интерпретации ас-Саккаки и его предшественников, составные части илм ал-балага, байан и художественное воображение, особый статус сравнения в восточной поэтологии.

Словесно-образные-стилистические модели, смысловые модели, Коран и образная система классической литературы – нашли свое законченное научное отражение в третьей главе под названием «Основы художественного изображения и поэтические фигуры».

Из-за отсутствия специалистов в этой области в Азербайджане, М.Г.Кулиева для обсуждения и получения оппонентского отзыва направила докторскую диссертацию, посвященную восточной теории, в Москву, в Институт Востоковедения. К тому времени у таких московских и петербургских востоковедов, как И.Ю.Крачковский, Б.Я.Шидфар, А.Б.Куделин имелись основательные исследования первичных источников арабо-мусульманской поэтики. Оппонентами первой исследовательской работы М.Кулиевой были назначены Б.Я.Шидфар и известный ученый Азербайджана Акрам Джафар.

В 2000 году на докторскую диссертацию, по теме «Классическая восточная поэтика (балагат) и средневековая поэзия» М.Кулиевой отзыв написала известный тюрколог Института Востоковедения Российской Академии Наук, профессор Н.Стеблева.

Профессор Н.Стеблева прочитав работу в оригинале, написала объемный и положительный отзыв. Хотим подчеркнуть некоторые моменты данного отзыва:

... первая глава «Балагат и истоки средневекового художественного мышления» диссертации М.Г. Кулиевой производит очень положительное впечатление, ибо по охвату материала она превосходит все известные до сих пор работы по данной проблематике.

Вторая глава «Бадийат (художественность) и классическая азербайджанская литература» – очень кропотливая и сложная часть диссертации, которая заслуживает большого одобрения.

Третья глава «Художественность (балагат) Корана и классическая азербайджанская литература» посвящена исследованию образной системы Корана.

Работа выполнена очень тщательно, с хорошим знанием научной литературы.

В заключении подводятся итоги исследования и снова подчеркивается мысль о необходимости изучения классической восточной поэтики, которая вплоть до конца XIX – начала XX в. оказывала огромное влияние на развитие азербайджанской литературы.

Подводя итог сказанному, следует заключить, что работа М.Г. Кулиевой «Классическая восточная поэтика и средневековая азербайджанская поэзия» выполнена на высоком профессиональном уровне, ее научные достижения бесспорны.

XÜLASƏ

AZƏRBAYCANDA ŞƏRQ TƏDQİQATÇILARININ LƏYAQƏTLİ DAVAMÇISI

Məqalədə AMEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı şöbəsi nəzdindəki Füzulişünaslıq sektorunun rəhbəri filologiya elmləri doktoru M.H.Quliyevanın Şərq bələğət sisteminin tədqiqi ilə bağlı fəaliyyəti və onun mühüm nəticələrindən biri olan “Введение в классическое арабо-мусульманское литературоведение” (“Klassik ərəb-müsəlman ədəbiyyatına giriş”) adlı əsəri haqqında mülahizələr söylənilir.

SUMMARY

WORTHY SUCCESSOR OF ORIENTAL RESEARCHERS IN AZERBAIJAN

In the article is dealt with activities on the research of Orient eloquence system and opinions about the work “Introduction to Classical Arabic-Muslim Literature” by M.N. Guliyeva, doctor of philological sciences, head of Fuzuli Studies sector in the Department of Medieval Azerbaijani literature of the Institute of Literature named after Nizami, ANAS.

**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 göstərilməlidir.
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 həcmnin 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 göstərilməlidir. Xülasələr məqalənin sonunda yerləşdirilməlidir.
10. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar göstərilməlidir.
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.